HAL
open science

Raison et empirisme chez David Hume

Sophie Bergont

To cite this version:

Sophie Bergont. Raison et empirisme chez David Hume. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018. Français. NNT : 2018PA01H214 . tel-02125090

HAL Id: tel-02125090

https://theses.hal.science/tel-02125090

Submitted on 10 May 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.

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE (ED 280)

Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie
de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Présentée et soutenue publiquement le 15 septembre 2018

RAISON ET EMPIRISME CHEZ DAVID HUME

Sophie BERGONT

Sous la direction de M. André CHARRAK

Composition du jury

M. André CHARRAK, Maître de conférences HDR à l'université Paris 1
Mme Claire ETCHEGARAY, Maître de conférences à l'université Paris Nanterre
M. Claude GAUTIER, Professeur HDR à l'ENS de Lyon
M. Laurent JAFFRO, Professeur HDR à l'université Paris 1
M. Pierre-François MOREAU, Professeur émérite des universités, ENS de Lyon

Sommaire

Remerciements **7**

Liste des abréviations **9**

Introduction **13**

PARTIE I. LA PASSION, L'INSTINCT. ÉVALUATION DE DEUX DÉFINITIONS TRADITIONNELLES DE LA RAISON HUMIENNE **59**

Chapitre 1. La raison humienne, une passion calme ? **61**

I. La raison comme passion calme : aux sources d'une identification 61
II. La raison comme passion calme : une identification erronée 64
III. Les enjeux d'une rectification interprétative 68

Chapitre 2. La raison-instinct **89**

I. Raison humaine, instinct animal 93
II. En quel sens la raison peut-elle être dite instinctive ? 100
III. Les limites d'une pure et simple identification 109
IV. La raison-instinct, figuration d'une théorie réductionniste de l'entendement 114
V. Raison et animalité. Montaigne, Bayle, Hume 137

Conclusion **151**

PARTIE II. CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE **157**

Chapitre 1. Raison et action : de la souveraineté à l'esclavage **159**

I. La critique de la souveraineté pratique de la raison 160
II. L'esclavage de la raison, ou la véritable relation de la raison et des passions 180
III. Rationalité pratique et philosophie 189

Chapitre 2. Raison et morale : entre réduction et étrangeté 205

I. La critique du rationalisme moral 211
II. Théorie du sentiment moral et promotion du rôle de la raison 238

Conclusion 293

PARTIE III. CRITIQUE DE LA RAISON THÉORIQUE 295

Chapitre 1. La Fourche de Hume 297

I. L'enracinement empirique de la Fourche 298
II. La Fourche de Hume, à l'intersection des influences lockienne, cartésienne et leibnizienne : premiers repérages 311
III. La résolution du problème lockien de l'adhésion aux probabilités les plus hautes 330

Chapitre 2. L'introuvable fondement rationnel du raisonnement expérimental 351

I. La recherche stérile des raisons de l'inférence causale, ou l'autodestruction de la Fourche 354
II. Locke, cible de l'argument humien : la bipartition lockienne retournée contre son auteur 368
III. La conception véritablement empiriste du raisonnement expérimental 393

Chapitre 3. Le scepticisme envers la raison 417

I. Le retour sur soi de la raison faillible 421
II. Sortir du scepticisme 439

Conclusion 450

PARTIE IV. L'USAGE DE LA RAISON 453

Chapitre 1. Position du problème 455

I. La raison ébranlée 455
II. Entre scepticisme et promotion de la raison 460

Chapitre 2. La genèse empirique des normes épistémiques 467

I. La logique humienne : qu'est-ce que bien raisonner ? 469
II. Le devenir normatif de l'expérience 475
III. Prudence, soin et rigueur : une *hexis* de la raison 492

Chapitre 3. Défense de la philosophie abstruse 501

I. Raison ordinaire et raison abstruse. Problèmes de la philosophie profonde..... 502
II. Le livre I du *Traité* : l'enracinement naturel de la philosophie abstruse 512
III. L'*Enquête sur l'entendement humain* : l'abstrus et l'au-delà 520
IV. Scepticisme et critique du pyrrhonisme 534
V. La raison comme valeur 544

Chapitre 4. Le pouvoir de la raison 551

I. Les triomphes modestes de la raison 553
II. La raison dans l'histoire 564

Conclusion 582

PARTIE V. LA FABRIQUE DU RATIONALISME 585

Chapitre 1. Le « pays des fées » malebranchien 587

I. L'outrepassement de l'expérience 590
II. Histoire naturelle de l'occasionalisme 592
III. Théorie de la raison et expérience ordinaire. La fécondité de l'occasionalisme malebranchien 600

Chapitre 2. La genèse de l'évidence rationnelle des lois du choc 609

I. La critique de l'option rationaliste 612
II. Mécanique rationnelle et principes de l'imagination 615

Conclusion 624

Conclusion générale **627**

Bibliographie **637**

Index des noms **655**

Table des matières **659**

Remerciements

Ma reconnaissance va d'abord à André Charrak pour son soutien constant, sa qualité d'écoute, ses nombreuses et précises relectures ainsi que les pistes fécondes qu'il a eu la générosité de me suggérer.

Je remercie l'École doctorale de philosophie de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et le laboratoire PhiCo, pour m'avoir permis de mettre en place un séminaire consacré à la notion de fait au XVIIIe siècle, co-organisé avec Laetitia Simonetta. Les présentations et les discussions qui s'y sont tenues ont nourri ce travail. Merci en particulier à Claire Etchegaray, Claude Gautier, Laurent Jaffro, Éléonore Le Jallé et Pierre-François Moreau, qui ont accepté de venir y présenter des conférences et qui, par leurs remarques et leurs suggestions, m'ont aidée à éprouver la validité de mes hypothèses et à faire avancer ma réflexion.

Merci aux amis dont le soutien et les conseils ont contribué, à un degré ou à un autre, à ce que ce travail voie le jour : Alexandre, Antoine, Catherine, Céline, Édouard, Iris, Jorick, Julie, Laurent, Laure, Louis, Michel, Olivier, Paul, Vincent A., Vincent L., Vivien. Merci à mes patients relecteurs : Édouard, Jorick, Laetitia, Louis et Michel. Merci en particulier à Louis, pour ses nombreuses relectures et pour toutes les discussions qui ont contribué à faire de ce travail une réflexion vivante.

Merci à mes parents et à mon frère, pour leur soutien constant.

Merci enfin à ma mère et à Louis-Jean, pour l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée dans les derniers moments de ce travail.

Liste des abréviations

Les références aux différentes œuvres de Hume sont données comme suit :

- T : *Traité de la nature humaine*
Sous la forme T.1.1.1.1 : livre I, partie I, section 1, paragraphe 1.

- Abrégé : *Abrégé du Traité de la nature humaine*

- Appendice : *Appendice au Traité de la nature humaine*
Lorsque le passage cité était destiné à être intégré au corps du *Traité*, sous la forme : T.1.3.7.7 (App).
Lorsque le passage cité ne devait pas être intégré au corps du *Traité*, sous la forme : Appendice, §1.

- LG : *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Édimbourg*

- E : *Enquête sur l'entendement humain*
Sous la forme E.1.1 : section 1, paragraphe 1.
Parfois E.4.i.1 : section 4, partie 1, paragraphe 1.

- EPM : *Enquête sur les principes de la morale*
Sous la forme EPM.1.1 : section 1, paragraphe 1.
Parfois EPM.3.i.1 : section 3, partie 1, paragraphe 1.
Parfois EPM.app1.1 : appendice 1, paragraphe 1.

- DP : *Dissertation sur les passions*
Sous la forme DP.1.1 : section 1, paragraphe 1.

- HNR : *Histoire naturelle de la religion*
Sous la forme HNR.1.1 : section 1, paragraphe 1.

- EMPL : *Essais moraux, politiques et littéraires*

- DRN : *Dialogues sur la religion naturelle*
Sous la forme DRN.1 : partie 1.

- HA : *Histoire d'Angleterre*

- *Letters* : *The letters of David Hume*

- *New letters* : *New letters of David Hume*

Les références aux différentes éditions des œuvres de Hume sont introduites par les abréviations suivantes :

- Clar. : *The Clarendon edition of the works of David Hume,* Oxford, Clarendon press, 1998-… Nous utilisons cette édition pour *A treatise of human nature*, *An abstract, Appendix*, *A letter from a gentleman, An enquiry concerning human understanding*, *An enquiry concerning the principles of morals*, *A dissertation on the passions*, *The natural history of religion*.
Dans l'attente de l'édition de référence des *Dialogues concerning natural religion* à paraître dans la *Clarendon edition*, nous nous appuyons sur l'édition bilingue établie par Michel Malherbe (Paris, Vrin, 2005).

- GG : *The philosophical works of David Hume*, édition de Thomas H. Green et Thomas H. Grose, 2nde réimpr. en 4 vol. de l'édition de Londres de 1886, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1992. Nous utilisons cette édition pour les *Essays moral, political and literary* ainsi que pour les essais non publiés ou retirés.

- Lib. : *The history of England : from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis, Liberty classics, 1983-1985, fac-sim. de l'édition de Londres, T. Cadell, 1778, 6 vol.

Tous les détails relatifs aux éditions anglaises et aux traductions françaises utilisées sont indiqués en bibliographie.

En vue de faciliter l'explication précise des textes, les citations sont données dans leur traduction française, après vérification systématique du texte original (et éventuellement modification de sa traduction). La pagination dans l'édition française est suivie, entre parenthèses, de la pagination dans l'édition anglaise correspondante. Les paragraphes mentionnés sont toujours ceux des éditions anglaises. Afin de ne pas alourdir l'appareil de notes, le texte original intégral n'est donné que lorsqu'il n'en existe aucune traduction française éditée à ce jour, et que nous proposons notre propre traduction (c'est notamment le cas de la correspondance de Hume). Lorsque nous modifions certaines traductions, nous le précisons et indiquons entre crochets ou en note le texte anglais correspondant.

Introduction

Dans le sillage d'auteurs aussi influents que Kant ou Cassirer quant à la façon qu'eut la philosophie de comprendre sa propre histoire, l'empirisme est souvent rapporté à Hume comme à sa figure la plus emblématique – au risque d'occulter d'autres traditions de pensée, au premier chef celle de l'empirisme franco-berlinois du siècle des Lumières, qui fut mise en lumière par André Charrak[1]. Si le terme *empiricism* n'apparaît jamais sous sa plume (et ce parce qu'il n'est pas encore en usage à son époque), l'idée selon laquelle « l'adhésion de Hume à l'empirisme […] motive presque toutes ses autres positions »[2] est en tant que telle difficilement contestable. Encore convient-il de déterminer précisément ce que l'on entend par cette hypercatégorie philosophique qu'est l'empirisme. Dans son principe le plus général, l'empirisme désigne, selon l'article « Empiricism » de la *Continuum encyclopedia of British philosophy* rédigé par Peter J. E. Kail, « la conviction que la connaissance, la croyance et la pensée, pour être légitimes, doivent d'une manière ou d'une autre être convenablement connectées à l'expérience sensible »[3]. Il importe, bien entendu, de ne pas s'en tenir là, et de fendre la fausse simplicité de la notion en identifiant ces différentes « manières » sous lesquelles la relation à l'expérience est susceptible de s'énoncer. À cette fin, l'article encyclopédique précédemment cité se révèle fort utile, en ce qu'il dégage et distingue les trois sens principaux du concept en vigueur dans l'empirisme britannique classique[4].

L'empirisme peut d'abord désigner l'idée que tout concept provient (immédiatement ou médiatement) de l'expérience sensible. Selon cette première détermination, très célèbre

---

[1] André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance : réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2009. Relativement à la sous-évaluation courante des empiristes franco-berlinois sous l'effet de la référence écrasante à Hume, voir p. 157.

[2] Alexander Rosenberg, « Hume and the philosophy of science », dans *The Cambridge companion to Hume*, ed. David F. Norton, Cambridge, Cambridge university press, 1993 (1rst ed.), p. 65 (nous traduisons).

[3] Peter J. E. Kail, article « Empiricism », dans *The Continuum encyclopedia of British philosophy*, eds Naomi Goulder, Anthony Grayling, Isabel Iribarren and Andrew Pyle, vol. II, London, Thoemmes, 2006, p. 981 (nous traduisons : « Empiricism in general involves the conviction that knowledge, belief and thought, if it is to be legitimate, must somehow be appropriately connected to sense experience »).

[4] Sur la signification du concept d'empirisme dans le contexte de la philosophie continentale, signification sensiblement distincte de celle en vigueur dans la pensée britannique, nous renvoyons à l'article d'André Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », *Quaestio*, vol. 4 : « L'expérience », 2004.

bien que restrictive[5], l'empirisme porte sur les éléments du savoir, et renvoie à la réfutation des idées innées, telle qu'elle fut exemplairement mise en œuvre par Locke. Mais on peut aussi comprendre l'empirisme comme une exigence relative à ce qui est susceptible d'être reconnu en tant que contenu mental véritable : être empiriste, c'est alors n'admettre comme d'authentiques idées, dotées d'une véritable signification, que celles que l'on peut rapporter à l'expérience – par où cette dernière n'est plus seulement entendue comme *origine* de nos idées, mais aussi comme *principe* de leur signification. Enfin, l'empirisme peut renvoyer à la thèse selon laquelle la voie d'un savoir bien fondé est l'observation, et non le raisonnement *a priori*. Il porte alors sur les savoirs composés, et définit l'enracinement dans l'expérience comme ce qui garantit non plus la *signification* des contenus mentaux, mais la *vérité* des propositions. Afin de faire saillir les enjeux de cette étude, il nous faut commencer par montrer en détail en quoi ces trois sens de l'empirisme se retrouvent dans la philosophie humienne.

La science de la nature humaine et les trois sens de l'empirisme

La première signification de la notion d'empirisme se repère aisément au sein du corpus humien. Comme on le sait, Hume affirme en effet que tous les matériaux de l'esprit se réduisent aux impressions (perceptions fortes) et aux idées (perceptions faibles), et soutient que les secondes, du moins lorsqu'elles sont simples, ne sont que des copies des premières : « toutes les idées dérivent des impressions et les représentent »[6]. Nous n'avons l'idée de la saveur de l'ananas que parce que nous y avons un jour goûté, de même que nous n'avons l'idée de la colère que parce que nous l'avons un jour éprouvée. Cet enracinement dans l'expérience sensible vaut de toutes les idées, y compris des idées complexes – pour lesquelles il ne se pense plus sur le modèle de la simple copie, mais sur celui de la modification (augmentation, diminution, recomposition, *etc.*)[7]. Il y a là le tout premier principe de la science de la nature humaine, qui constitue à l'évidence un héritage lockien.

---

[5] Voir André Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », p. 229.

[6] T.1.3.14.11, p. 237 (Clar. p. 108).

[7] L'idée apparemment la plus irréductible à l'expérience révèle alors son origine empirique, par où la philosophie humienne répète le précédent lockien : « l'idée de Dieu, comme d'un *Être infiniment intelligent, sage et bon*, naît des réflexions que nous faisons sur les opérations de notre propre esprit et de l'augmentation sans limite des qualités de bonté et de sagesse », E.2.6, p. 51 (Clar. p. 14). En revanche, l'idée d'infini (idée dont l'origine sensible pose bien plus problème que celle d'autres idées mathématiques,

Certes, de Locke à Hume, le vocabulaire change : là où le premier déclarait que tous les contenus mentaux dérivent des idées de sensation et de réflexion, le second soutient que toutes les idées simples proviennent des impressions correspondantes. D'une part, Hume revient sur la signification très large que l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* avait choisi de conférer au terme « idée », en réinstaurant (conformément à l'usage langagier pré-lockien) une différence nette entre la pensée et l'expérience sensible (tandis que Locke parlait d'idée de rouge pour désigner l'expérience visuelle correspondante)[8]. D'autre part, il unifie l'expérience sensible, en décalage cette fois avec le langage ordinaire : là où les langues existantes ne disposent d'aucun terme pour désigner les perceptions vives dans leur ensemble, c'est-à-dire l'ensemble des sensations et des passions et émotions[9], Hume introduit le concept d'impression, qui désigne la réunion de l'expérience externe des cinq sens et de l'expérience interne, réflexive, que l'esprit fait de lui-même.

En nivelant sous un même « sentir » la perception d'objets que l'esprit postule habituellement extérieurs à l'esprit et ces états de l'âme que sont les émotions et les passions, la catégorie d'impression neutralise la problématique traditionnelle de la représentation. La différence vis-à-vis de Locke n'est alors plus seulement lexicale : sous la plume de Hume, l'impression ne désigne pas la modalité d'action d'un objet extérieur à l'esprit, qui engendrerait une perception psychique, mais la perception psychique *considérée en elle-même*. Elle renvoie à une pure affection mentale, indépendamment de toute postulation causale. C'est aux « sciences de l'anatomie et de la philosophie naturelle »[10] que revient l'examen des causes physiques éventuelles[11] de nos impressions de sensation. D'emblée, l'empirisme humien n'est donc pas un empirisme au sens traditionnel du terme puisque, selon les mots de Claude Gautier, l'expérience « n'est pas un mode d'accès aux choses »[12]. Dans la

---

comme l'idée de triangle ou de cercle), ne motive pas chez Hume de développements spécifiques, là où Locke s'attachait longuement à en expliquer la genèse dans l'expérience. C'est que l'infini, entendu comme la négation de toute limite, est moins pensé par Hume comme une idée particulière que comme une propriété générale de l'imagination.

[8] « Je ne fais peut-être que restaurer le mot 'idée' dans son sens originel, que M. *Locke* avait perverti en l'appliquant à toutes nos perceptions », T.1.1.1.1, note, p. 42 (Clar. p. 7).

[9] D'emblée, le *Traité* formule le constat d'une inexistence lexicale du sensible en tant que tel : « pour celles-ci [= les perceptions vives], en effet, il n'existe aucun nom particulier, ni en *anglais*, ni dans aucune langue de ma connaissance », *ibid.*

[10] T.2.1.1.2, p. 110 (Clar. p. 181).

[11] « Éventuelles » puisqu'en toute rigueur, il est impossible à l'esprit de se prononcer sur la cause de ses perceptions. Voir à cet égard T.1.3.5.2, p. 146 (Clar. p. 59) : « Pour ce qui est des *impressions* qui proviennent des *sens*, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence ».

[12] Claude Gautier, « Les philosophies écossaises. Naturalismes et sciences de l'homme », *Archives de*

mesure où « rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que ses perceptions, c'est-à-dire les impressions et les idées »[13], ce n'est jamais que de nos perceptions que nous faisons l'expérience, par où la problématique de la représentation, qui s'énonçait traditionnellement entre les choses et l'esprit, se déplace à l'intérieur de la sphère des perceptions. La notion de représentation ne qualifie plus le rapport des perceptions à d'hypothétiques objets extramentaux, mais la relation de ressemblance unissant deux types d'objets mentaux, les impressions et les idées[14]. Les impressions copient, ou représentent, les idées.

Entre le premier principe de la science de la nature humaine et le précédent lockien, Hume fait explicitement la jonction : « cette question de la préséance de nos impressions ou de nos idées est celle-là même qui a fait tant de bruit dans d'autres termes lorsqu'on a débattu pour savoir s'il existait des *idées innées* ou si toutes les idées dérivaient de la sensation et de la réflexion »[15]. Au-delà de la mutation lexicale, il s'agit bien, en effet, de réitérer le principe cardinal de l'empirisme lockien : « nos idées ne portent pas plus loin que notre expérience »[16]. Toute pensée s'enracine dans un sentir ou, pour le dire autrement, rien ne peut être conçu qui ne soit la copie ou la modification (par augmentation, diminution, composition, *etc*.) de ce que nous avons expérimenté (par le biais de nos cinq sens, ou en notre propre esprit). Or, non seulement Hume prend acte de ce que le principe des idées innées « a déjà été réfuté »[17], mais il estime qu'il « est maintenant presque universellement rejeté par le monde savant »[18] : ce n'est pas seulement que la fausseté de ce principe a déjà été prouvée, c'est qu'elle est désormais reconnue comme telle. Il est à cet égard remarquable que, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, même le personnage de Déméa, traditionnaliste imprégné de culture théologique, ne recourt à aucun moment à l'hypothèse d'idées innées en vue de défendre la croyance en un Dieu infiniment bon et intelligent (croyance que l'expérience se révèle incapable de fonder rigoureusement).

---

philosophie, vol. 78, n°4, 2015, p. 590.

[13] T.1.2.6.7, p. 124 (Clar. p. 49).

[14] Voir à cet égard Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001, p. 188-195. Bien entendu, l'esprit est naturellement porté à conférer une existence extérieure et indépendante aux perceptions des sens, ce pourquoi les formulations humiennes oscillent souvent entre les notions d'impression et d'objet (ainsi en T.1.3.14.6, p. 233, Clar. p. 106 : « les idées représentent toujours leurs objets ou leurs impressions »). Une déclaration ultérieure du livre I du *Traité* présentera la différence des concepts d'objet et de perception comme un je-ne-sais-quoi inintelligible : « les idées des objets et les perceptions sont en tous points identiques, sauf qu'on y ajoute la supposition d'une différence qui est inconnue et incompréhensible », T.1.4.5.23, p. 333 (Clar. p. 160).

[15] T.1.1.1.12, p. 47 (Clar. p. 10).

[16] DRN.2, p. 113.

[17] T.1.3.14.6, p. 233 (Clar. p. 106).

[18] *Ibid*.

De cette thèse d'ascendance lockienne, Hume tire un outil méthodologique, par où sa philosophie rejoint le deuxième sens du concept d'empirisme que nous dégagions plus haut. La proposition selon laquelle il est impossible de penser quoi que ce soit que l'on n'aurait pas auparavant senti permet en effet de discriminer entre les idées véritables et les idées factices, puisque les impressions, qui sont fortes et vives, sont susceptibles d'éclairer en retour la signification des idées (qui sont faibles par définition, et souvent obscures). C'est en revenant aux impressions, c'est-à-dire à l'expérience primitive dont procède tout contenu mental, que l'on peut mieux comprendre certains concepts à première vue malaisés à appréhender (ainsi des idées de nécessité et de liberté), et que l'on peut en récuser d'autres, lorsqu'ils s'avèrent dépourvus d'impression-source (ainsi des idées de substance et d'essence) : « si aucune impression ne peut être exhibée, il [= l'auteur du *Traité*] conclut que le terme est entièrement dépourvu de signification »[19]. La thèse cardinale de l'empirisme lockien, à savoir la réduction de toute pensée à une détermination (médiate ou immédiate) de l'expérience, se voit donc mise au travail et constituée en une « méthode rigoureuse »[20] d'analyse des idées. Le principe de l'origine sensible de toute idée et le constat de l'ambiguïté ordinaire des mots, qui étaient tous deux présents sous la plume de Locke, sont mis en relation par Hume : le premier permet désormais de remédier au second, et apparaît dès lors comme « un nouveau microscope ou une nouvelle sorte d'optique »[21] (c'est-à-dire non plus comme une thèse empiriste portant sur l'origine des idées, mais comme un outil expérimental au service de leur juste compréhension). C'est à l'aune de l'expérience qui les a produites que les idées délivrent leur véritable signification, ou révèlent leur absence de signification. Il est bien entendu permis de douter que cette expérience primitive de l'impression, érigée en principe de la discrimination des idées véritables et des idées fictives, donne lieu à une expérience digne de ce nom : à quoi a-t-on véritablement affaire avec les impressions ? Peut-on vraiment percevoir une impression (par exemple une impression de vert ou de colère) en l'absence de tout cadre conceptuel ? Le noyau positif de l'empirisme humien n'est-il pas aussi évanescent que les idées fictives qu'il s'attache à récuser ? Toujours est-il que, en son deuxième sens, l'empirisme humien s'énonce selon le mouvement inverse de celui précédemment étudié : il ne désigne plus la thèse soutenant l'engendrement réel de toute idée à partir de l'expérience, mais la nécessité, pour l'analyse philosophique, de faire retour sur cette expérience en vue de dégager la signification de toute idée. À ce titre, et comme le souligne Ernst Cassirer, l'empirisme de Hume ne se

[19] Abrégé, §7, p. 47 (Clar. p. 409).
[20] *Ibid*.
[21] E.7.i.4, p. 99 (Clar. p. 50).

réduit pas à un enregistrement des faits (en l'occurrence des faits mentaux, c'est-à-dire des idées que nous avons, ou croyons avoir), mais se révèle solidaire d'une procédure méthodique qui constitue l'expérience en critère de la signification et de la légitimité des idées[22]. La thèse lockienne est élevée par Hume au rang de méthode d'épuration et de clarification du discours philosophique.

Venons-en enfin au troisième sens du concept d'empirisme, selon lequel la méthode d'élaboration des propositions vraies est l'observation, et non le raisonnement *a priori*. Il est ici particulièrement aisé de repérer ce qui, au sein de la philosophie humienne, atteste une telle signification, tant il est bien connu que Hume s'attelle à la réalisation d'une science dont le régime de rationalité se pense comme un régime d'empiricité. Le sous-titre de la toute première œuvre du philosophe l'annonce sans ambages : il s'agit d'introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux (c'est-à-dire relatifs à l'esprit humain, et non aux corps naturels). Cette tentative est motivée par le constat de « l'ignorance où nous nous trouvons encore au sujet des questions les plus importantes qui se peuvent présenter devant le tribunal de la raison humaine »[23]. Si Hume juge dérisoire le savoir que son époque a des principes régissant l'esprit humain, c'est que la philosophie morale n'a pas encore (ou du moins, comme nous le verrons, n'a pas encore *assez*) adopté la méthode expérimentale qui, en philosophie naturelle, fut initiée par Bacon et portée à son point de perfection par Newton : « les hommes sont aujourd'hui guéris de leur passion pour les hypothèses et les systèmes en philosophie naturelle, et ne prêtent désormais l'oreille qu'aux arguments dérivés de l'expérience. Il est grand temps qu'ils tentent une réforme semblable dans toutes les recherches morales »[24]. Dans l'Abrégé, Hume ne présente pas autrement sa démarche : l'auteur du *Traité* « s'engage à ne tirer de conclusions que là où l'expérience l'y autorise. Il parle avec mépris des hypothèses »[25]. Outre la reprise du refus lockien des supputations causales relatives à la nature de l'esprit, on reconnaît dans ces deux déclarations le trope

---

[22] À propos du fondement nécessaire, chez Hume, de toute idée signifiante dans une impression, Cassirer déclare : « 'L'empirisme' de Hume ne peut donc pas nous tromper quand il déclare ne pas se contenter, lui non plus, d'enregistrer les 'faits' de la connaissance, mais vouloir les mettre à l'épreuve et les juger. Le critère de la 'pure sensation', qu'il applique à cette occasion, peut bien, quant à son *contenu*, être éloigné de tous les critères *logiques* auxquels on mesurait d'habitude le savoir : il partage pourtant avec eux la caractéristique générale de vouloir fournir une norme méthodologique qui nous permette d'attribuer à tout concept son rang et sa 'vérité' relative ». Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II (« De Bacon à Kant »), trad. René Fréreux, Paris, Cerf, 2005, p. 244.

[23] Introduction au *Traité*, §1, p. 31 (Clar. p. 3).

[24] EPM.1.10, p. 49 (Clar. p. 7).

[25] Abrégé, §2, p. 39 (Clar. p. 407).

newtonien du refus des hypothèses, tel qu'il fut constitué à partir du Scholie général des *Principia mathematica* : il s'agit de bannir les hypothèses de l'exposé du système de la science, et de promouvoir l'expérience au rang de principe de celle-ci, en récusant toute proposition qui ne serait pas établie à partir des phénomènes, ou déduite de ceux-ci. C'est donc de l'aboutissement du processus historique par lequel la science de la nature en vint, en Angleterre, à se constituer comme une science modeste, conjecturale et expérimentale (à savoir comme une *experimental philosophy*, telle qu'elle se développa au sein de la Royal Society par le truchement de Wilkins, Wren, Wallis, Hooke, Sydenheim, Boyle et Newton[26]) que se réclame la méthode humienne. Ce qui fait le mérite de Newton, et parachève le tournant expérimental amorcé par Bacon, c'est que l'auteur des *Principia* fut, selon les mots de l'*Histoire d'Angleterre*, « attentif à n'admettre aucun principe qui n'eut l'expérience pour fondement, mais résolu d'admettre tous ceux qui portaient ce caractère »[27]. Si Hume peut être dit empiriste en un troisième sens du terme, c'est donc qu'il entreprend d'ériger une science de la nature humaine dont toutes les propositions s'enracinent dans l'expérience – sur le modèle de la science de la nature qui, à son époque, se présente à la fois comme un *fait* théorique et comme un *modèle* à suivre. Attardons-nous quelque temps sur cette troisième signification.

Envisagé selon le dernier sens que nous venons de dégager, l'empirisme de Hume se confond avec l'adoption de la méthode expérimentale, et recouvre une double impossibilité, qu'explicite un texte de l'introduction au *Traité*. D'une part, et parce que « l'essence de l'esprit nous [est] tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des circonstances et situations où il est placé »[28]. D'autre part, et « bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller

[26] Tous ces penseurs sont évoqués par Hume dans l'*Histoire d'Angleterre*, t. 6, p. 559 et suiv. (Lib. t. 6, p. 541 et suiv.).

[27] HA, t. 6, p. 560 (Lib. t. 6, p. 542). Le corps de cette enquête reviendra sur le redoublement de la référence à l'expérience à l'œuvre dans cet énoncé (qui distingue le fait, négatif, de s'abstenir de poser des hypothèses infondées dans les phénomènes et le fait, positif, de faire droit aux principes attestés par ceux-ci), et montrera qu'il n'a rien de rhétorique.

[28] Introduction au *Traité*, §8, p. 35 (Clar. p. 5). Cette déclaration délivre sans doute la raison d'un redoublement fréquent sous la plume de Hume : si la science de la nature humaine souligne souvent l'enracinement de ses conclusions dans l'expérience *et l'observation* c'est, semble-t-il, que la première renvoie à un dispositif expérimental, et la seconde au résultat de celui-ci.

au-delà de l'expérience : toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique »[29]. Il convient donc, à la fois, de partir de l'expérience (c'est-à-dire de « dédui[re] les maximes générales de la comparaison des cas particuliers »[30] au lieu de souscrire à la méthode inverse, « où un principe abstrait général est d'abord posé, puis ramifié en diverses inférences et conclusions »[31]), et de ne pas l'outrepasser (c'est-à-dire de s'abstenir de postuler que ces maximes générales nous font accéder aux qualités ultimes des objets). C'est le versant inductif de la méthode newtonienne qui est ici implicitement convoqué, en ce qu'il fournit une illustration exemplaire de la différence des causes générales (atteintes par induction à partir des phénomènes) et des qualités ultimes (bannies de l'exposé du système de la science). De même que, en philosophie naturelle, « il est reconnu que le dernier effort de la raison humaine ne réussit qu'à réduire à plus de simplicité les principes qui produisent les phénomènes naturels et à ramener la foule des phénomènes particuliers à un petit nombre de causes générales »[32] (ainsi de la gravité, de l'élasticité, *etc*.), de même, en philosophie morale, la coutume, que Hume repère au principe de nombreux phénomènes psychiques, ne vaut qu'en tant que cause générale, dont la facticité reste rationnellement inélucidable : « en employant ce mot nous ne prétendons pas avoir donné la raison ultime [*the ultimate reason*] d'une telle disposition »[33]. La méthode expérimentale signifie finalement que les entités théoriques atteintes par la démarche philosophique ne sont pas autre chose que des faits d'expérience, dont le fondement résiste à nos velléités de compréhension : « nous ne pouvons rendre raison [*we can give no reason*] de nos principes les plus généraux et les plus raffinés, si ce n'est par l'expérience que nous avons de leur réalité »[34].

Cernée par ces deux impossibilités, la science de la nature humaine se déploie alors dans un entre-deux, qui consiste à dépasser les phénomènes immédiatement donnés sans jamais outrepasser l'expérience. La fonction d'anatomiste, dont Hume se réclame en plusieurs lieux, en témoigne[35]. La métaphore est en effet doublement signifiante : l'anatomiste, c'est celui qui élabore une connaissance portant sur la structure interne des corps (par où son savoir

[29] Introduction au *Traité*, §8, p. 35 (Clar. p. 5).

[30] EPM.1.10, p. 49 (Clar. p. 6).

[31] *Ibid*.

[32] E.4.i.12, p. 69 (Clar. p. 27).

[33] E.5.i.5, p. 81 (Clar. p. 37).

[34] Introduction au *Traité*, §9, p. 36 (Clar. p. 5).

[35] Parmi de nombreux exemples, contentons-nous de citer ici la référence du livre II du *Traité* à une « anatomie de l'esprit » (T.2.1.12.2, p. 166, Clar. p. 212) et celle de l'Abrégé à une « anatomie de la nature humaine » (Abrégé, §2, p. 39, Clar. p. 407).

ne porte déjà plus sur leur apparence, c'est-à-dire sur l'expérience que tout un chacun fait de leur forme extérieure), mais c'est aussi celui dont le savoir n'excède jamais le régime de la phénoménalité (puisque ce ne sont jamais que des muscles, des tendons et des os qu'il en vient à connaître). Si la science de la nature humaine consiste en une anatomie de l'expérience, c'est qu'elle s'attache à dégager les principes cachés des phénomènes, tout en s'interdisant de dépasser ces derniers.

Bien entendu, la philosophie morale ne peut appliquer exactement les mêmes procédures expérimentales que la science de la nature dont elle invoque l'héritage méthodologique. Des corps et de l'esprit, on ne fait pas le même type d'expérience, par où la méthode expérimentale adoptée par Hume est contrainte de se redéfinir une spécificité, alors même qu'elle affirme haut et fort trouver son modèle hors d'elle. Non seulement les phénomènes mentaux ne sont pas susceptibles d'accéder à une expression mathématique, comme le sont les phénomènes naturels, mais les expériences portant sur l'esprit humain perdent leur fiabilité dès lors qu'elles sont effectuées en première personne et de façon préméditée (puisque ces déterminations viennent interférer avec l'opération des principes mentaux que l'on cherche à étudier)[36]. L'expérience au fondement de la science de la nature humaine ne pourra donc être ni une expérience strictement introspective, ni une expérience productible et reproductible à dessein. Le philosophe moral devra se contenter de « glaner »[37] ses expériences, « par une observation prudente de la vie humaine, et [de] les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »[38]. Loin de pouvoir contraindre son matériau empirique à répondre à ses interrogations, il devra le recevoir tel qu'en lui-même, selon l'ordre contingent et disparate des expériences qui forment la trame de l'existence humaine.

La référence humienne à l'expérience, si elle s'énonce selon des modalités sensiblement différentes de celles qui ont cours dans les sciences expérimentales de la nature, n'est d'ailleurs elle-même pas univoque. Tout en soulignant de façon récurrente

---

[36] « La philosophie morale, il est vrai, offre un inconvénient particulier qu'on ne rencontre pas dans la philosophie naturelle : quand elle recueille ses expériences [*experiments*], elle ne peut les produire à dessein, avec préméditation et de manière à trouver réponse à toutes les difficultés particulières qui peuvent se présenter. Quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, je n'ai qu'à placer ces deux corps dans une situation quelconque et observer ce qui en résulte. Mais si je tentais d'éclaircir un doute en philosophie morale d'une manière identique, c'est-à-dire en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste », Introduction au *Traité*, §10, p. 36-37 (Clar. p. 6).

[37] *Ibid*.

[38] *Ibid*.

l'enracinement de ses principes dans l'expérience, Hume se réclame alternativement de différentes compréhensions de celle-ci. Il peut s'agir d'en appeler à « l'observation et l'expérience courante »[39], c'est-à-dire à « l'expérience de chaque moment »[40]. Mais il peut aussi s'agir d'invoquer cette expérience collective qu'est l'histoire. L'histoire opère le dépassement de l'expérience en première personne, elle « étend notre expérience à toutes les époques révolues et aux nations les plus lointaines »[41], en sorte que l'on peut légitimement affirmer, à propos d'un homme versé dans sa connaissance, « qu'il vit depuis le début du monde »[42]. Précisément parce qu'elle fait passer de l'expérience individuelle à l'expérience de l'humanité, l'histoire constitue le matériau privilégié de la science de la nature humaine, en tant que celle-ci vise, comme nous le soulignions plus haut, à établir des principes aussi universels que possible[43].

Ce dernier point implique que la relation à l'expérience ne s'épuise pas en l'enregistrement de généralités pré-données. Il est certes des cas où Hume se contente de prendre acte de régularités immédiatement observables : parfois, « une saisie très rapide [*slight*] et générale du cours ordinaire des affaires humaines suffi[t] »[44]. Mais ces constats, où ce qui a lieu *in general*[45] ne requiert aucun travail d'élaboration, sont minoritaires au sein de la science de la nature humaine. Dans la plupart des cas, la méthode expérimentale recourt à une comparaison active des cas empiriques (qu'ils soient délivrés par l'expérience ordinaire ou par l'histoire), comparaison qui vise à dégager les circonstances efficaces dans la production de certains effets. La fin de l'Introduction au *Traité* caractérise d'ailleurs la méthode expérimentale en invoquant des « expériences judicieusement réunies [*collected*] et comparées »[46]. Il y a là une formule qui rejoint la définition même des relations philosophiques, ou raisonnements, qui sera exposée dans le premier livre de l'ouvrage[47]. Ce ne sont alors plus les expériences disparates que nous donne à voir la vie ordinaire des

[39] T.3.2.2.17, p. 96 (Clar. 318).

[40] T.3.1.2.2, p. 66-67 (Clar. p. 302).

[41] « De l'étude de l'histoire », dans EMPL, 1ère partie, p. 313 (GG vol. 4, p. 390).

[42] *Ibid*.

[43] On remarquera que la référence humienne à l'histoire se désolidarise radicalement de l'histoire sainte. Là où des auteurs comme Spinoza et Rousseau considéraient encore les Écritures comme un matériau empirique valable (voir à ce sujet Pierre-François Moreau, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 349 et suiv.), tout en critiquant la Révélation, la science de la nature humaine n'y fait plus référence – sauf pour les dénoncer comme un tissu d'absurdités (voir à cet égard la dixième section de la première *Enquête*).

[44] T.2.3.1.5, p. 255 (Clar. p. 258).

[45] Voir par exemple T.1.2.5.21, T.1.3.8.14, T.2.1.1.3, T.2.1.6.2, T.2.2.1.6, T.2.3.3.10, T.3.2.1.12 et T.3.3.3.10.

[46] Introduction au *Traité*, §10, p. 37 (Clar. p. 6).

[47] Voir la section T.1.1.5. Nous reviendrons en détail sur ce texte dans la suite de notre étude.

hommes qui sont invoquées, mais ces expériences en tant que l'esprit les compare, saisit leurs points communs et leurs différences, et réussit par là à dégager les causes qui les sous-tendent. Le lexique de l'*experience* se double ainsi de celui de l'*experiment*. La section T.2.2.2 déclare par exemple que « nous devons prouver nos affirmations par nos expérimentations [*experiments*] »[48], avant d'en présenter une série de huit échantillons, au terme de laquelle le système humien de la double relation d'impressions et d'idées (à l'origine des passions d'orgueil, d'humilité, d'amour et de haine) est jugé dûment établi. Si le régime de rationalité dont se réclame la science de la nature humaine est un régime d'empiricité, on voit que, réciproquement, la méthode expérimentale de Hume consiste le plus souvent en un *raisonnement* sur l'expérience. Certes, la philosophie morale, contrairement à la philosophie naturelle, est dans l'incapacité de produire ses expériences, et doit se contenter de les recueillir. Mais elle ne s'épuise pas en une réception passive de ces cas empiriques : elle participe pleinement au régime de l'expérimentation, puisqu'une fois les matériaux empiriques à disposition, il faut encore comprendre, en faisant varier les circonstances, quels paramètres sont déterminants dans la production de certains effets. Faire l'anatomie de l'expérience mentale, c'est donc se livrer à une compréhension active de celle-ci, visant à faire saillir les principes qui la sous-tendent, principes qui ne sont pas immédiatement observables.

L'usage que la science de la nature humaine fait des suppositions atteste nettement de ce point. Si Hume déclare bannir les hypothèses, au sens de postulations antérieures aux phénomènes et infondées dans ceux-ci, il considère qu'il est tout à fait possible, et souhaitable, de recourir à des situations contrefactuelles. C'est ainsi qu'il imagine, dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, le cas d'un homme adulte, aux facultés parfaitement développées mais vierge de toute expérience du monde naturel, et qui serait brutalement introduit au sein de l'entrelacement de causes et d'effets en quoi consiste ce dernier[49]. C'est ainsi qu'il se livre, dans l'*Enquête sur les principes de la morale*, à la supposition d'un homme qui serait absolument indifférent au sort d'autrui[50]. C'est ainsi qu'il expose, lors de l'analyse de la justice, une série de quatre suppositions[51] : un état d'extrême abondance des biens extérieurs, une bienveillance extrême des hommes les uns envers les autres, un état de pénurie extrême des biens extérieurs, et une malveillance extrême des hommes les uns envers

[48] T.2.2.2.4, p. 178 (Clar. p. 216).
[49] Voir E.5.i.3.
[50] Voir EPM.6.i.4.
[51] Voir EPM.3.i.

les autres. Certes, ces quatre suppositions n'ont pas exactement le même statut, puisque la première, qui n'est autre que le mythe de l'âge d'or, relève de la simple fiction, tandis que la troisième, qui est réalisée lors de certaines catastrophes naturelles ou guerres civiles, renvoie à un cas empirique exceptionnel mais avéré. Toutes sont cependant produites dans une même visée : faire « vari[er] nos vues sur la vie humaine »[52], et par là, favoriser notre compréhension des principes qui la gouvernent. Puisque la justice (c'est-à-dire le devoir de s'abstenir de la propriété d'autrui) n'a plus cours dans les quatre situations contrefactuelles précédemment évoquées, elle se révèle solidaire de cette circonstance externe qu'est la rareté relative des biens, et de cette circonstance interne qu'est la bienveillance limitée de l'esprit humain.

Le recours aux suppositions vise ainsi à mieux faire saillir les principes à l'œuvre au sein de l'expérience, en identifiant leur efficace par la négative : lorsque certaines circonstances sont supposées absentes, certains effets disparaissent, par où ces circonstances se voient identifiées comme décisives dans la production desdits effets. Parce qu'elle vise à mettre au jour les causes cachées qui gouvernent l'expérience mentale, la méthode expérimentale de Hume est amenée à prendre la forme d'une *comparaison* des cas empiriques, et à recourir parfois aux *suppositions* contrefactuelles. Dans les deux cas, il s'agit, parmi la multiplicité des variables à l'œuvre au sein d'un phénomène donné, de faire le partage entre celles qui sont efficaces et celles qui ne jouent aucun rôle causal. La méthode expérimentale consiste finalement à analyser l'expérience, c'est-à-dire à distinguer les différentes strates phénoménales qui la composent, et à discriminer entre ses composantes causalement efficaces et inefficaces.

La troisième signification de la notion d'empirisme, qui se confond avec la méthode expérimentale, mobilise donc chez Hume une référence à l'expérience qui se distribue selon plusieurs niveaux de compréhension. Il s'agit tour à tour de prendre acte de régularités immédiatement livrées par l'observation quotidienne, de puiser dans l'histoire, de procéder à des expérimentations en rapprochant et comparant plusieurs cas empiriques (*instances*), et de recourir à des suppositions – ces deux derniers cas relevant de ce que nous nommions ci-dessus une analyse de l'expérience. C'est en se redéfinissant de la sorte que, déclare Hume, « la philosophie expérimentale s'applique aux sujets moraux plus d'un siècle après avoir été appliquée aux sujets naturels »[53].

---

[52] EPM.3.i.17, p. 63 (Clar. p. 18).

[53] Introduction au *Traité*, §7, p. 34 (Clar. p. 4). Ces remarques relatives au rôle de l'expérience dans la science de la nature humaine pourraient être poussées plus loin, en soulignant trois points supplémentaires.

L'entreprise humienne consistant à transposer (selon les modalités que nous venons de mettre en évidence) la méthode expérimentale de la philosophie naturelle à la philosophie morale n'est pourtant pas sans précédents. Si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que, significativement, l'introduction au *Traité* présente l'expérience comme « un fondement *presque* entièrement nouveau »[54]. Hume souligne en effet que « certains philosophes anglais récents […] ont commencé à établir la science de l'homme sur [cette] nouvelle base »[55]. Et ce sont « M. Locke, Lord Shaftesbury, le Dr. Mandeville, M. Hutchinson [*sic*], le Dr. Butler, *etc.* » qui se voient, en note, désignés comme les précurseurs de la science expérimentale de l'esprit[56]. L'Abrégé du *Traité* réitérera l'affirmation, à propos des mêmes auteurs : « quoique différant les uns des autres sur bien des points, [ils] paraissent tous s'accorder pour fonder

---

1) Hume est souvent conduit à accorder une valeur heuristique aux phénomènes *ordinaires*, voire *triviaux*. C'est ainsi que, lors de l'examen du fondement de l'inférence causale, le cas d'un lancer de dés permet d'élucider les principes à l'œuvre dans la croyance aux probabilités, et plus généralement dans la croyance causale : « Nous n'avons qu'un simple dé à contempler pour comprendre l'une des opérations les plus curieuses de l'entendement » (T.1.3.11.9, p. 197, Clar. p. 88). C'est ainsi, également, que cette qualité prosaïque qu'est la propreté conduit, dans le domaine moral, à appréhender de façon particulièrement nette les principes qui sous-tendent nos blâmes et nos éloges : « nous pouvons découvrir [*clearly discover*] dans cet exemple, apparemment si futile, l'origine de la distinction morale entre le vice et la vertu en d'autres cas » (T.3.3.4.10, p. 240, Clar. p. 390). Les expériences triviales sont utiles en ce qu'elles donnent à voir certains phénomènes mentaux (inférence probable de l'esprit quant à la face du dé qui est la plus susceptible de se présenter à l'issue de son lancer ; approbation morale de la personne prêtant attention à la propreté de son corps), tout en manifestant de façon particulièrement lisible leur indépendance vis-à-vis d'opérations sophistiquées de l'esprit. 2) Il arrive à la science de la nature humaine de s'attarder sur certains phénomènes présentés comme *curieux* – entendons par là, qui semblent à première vue contradictoires avec les principes généraux mis au jour par l'analyse humienne. C'est le cas de la croyance dont nous créditons les faits historiques lointains (croyance présentée comme un « phénomène très curieux », T.1.3.13.4, p. 218, Clar. p. 98) : puisque ceux-ci ne sont connus que par le biais d'innombrables médiations, et puisque chacune de ces médiations diminue leur évidence, d'où vient que nous continuions d'y croire ? Il s'agit alors d'expliquer cette apparence de contradiction, en raffinant les principes (dans notre exemple, en soulignant que le caractère écrit de la transmission des faits historiques lointains conduit l'esprit à unifier les multiples copies sous une unique cause, qu'est la fidélité des copistes – par où la croyance se voit préservée). 3) La science de la nature humaine fait droit à au moins un phénomène *contradictoire*, c'est-à-dire à un phénomène dont l'apparence de contradiction ne se résorbe pas (à l'inverse du cas des phénomènes curieux), en tout cas pas explicitement. Il s'agit du cas célèbre de la nuance de bleu, qui est présenté comme dérogeant au principe général de l'enracinement de toute idée simple dans l'expérience sensible correspondante : « Il y a cependant un phénomène contradictoire qui peut prouver qu'il n'est pas absolument impossible que les idées précèdent les impressions qui leur correspondent » (T.1.1.1.10, p. 46, Clar. p. 9). La distance du phénomène particulier vis-à-vis du principe général n'est alors pas comblée par la science de la nature humaine, qui se contente de les mentionner dans leur juxtaposition, en soulignant le caractère fort singulier du cas rétif – d'une façon qui rappelle la méthode newtonienne, qui préconisait de formuler la loi assortie de son exception (voir à cet égard la fin de la Question 31 de l'*Optique*, qui demande que soient admises, si l'expérience le requiert, des exceptions).

[54] Introduction au *Traité*, §6, p. 34 (Clar. p. 4). Nous soulignons.

[55] *Ibid*., §7, p. 35 (Clar. p. 4).

[56] *Ibid*. L'Abrégé du *Traité* reprendra exactement la même énumération, en faisant disparaître le « *etc.* » qui, dans l'Introduction de la même œuvre, lui conférait encore un caractère ouvert.

entièrement sur l'expérience leurs recherches précises concernant la nature humaine »[57]. Plus que de prétendre inventer le principe d'un savoir de l'esprit humain empiriquement fondé, Hume inscrit donc sa science dans une histoire, en renvoyant à la naissance récente, en Angleterre, d'un nouveau type de philosophie morale. Le philosophe écossais situe son entreprise dans le sillage de prédécesseurs qui auraient déjà amorcé la mue empirico-rationnelle de la science de l'homme.

Les analyses qui précèdent ont montré en quoi la philosophie humienne vérifie les trois sens de la notion d'empirisme en vigueur dans le contexte britannique. Elles soulèvent dans le même temps une question évidente : d'où vient que Hume soit couramment érigé en représentant éminent de cette catégorie philosophique s'il estime, comme nous le soulignions plus haut, que le principe des idées innées est généralement accepté par ses contemporains, et s'il reconnaît à sa méthode expérimentale plusieurs prédécesseurs ? Comment expliquer la place privilégiée qui est ordinairement assignée à Hume au panthéon des auteurs empiristes, si la doctrine de l'origine sensible des idées, ainsi que la méthode demandant de fonder toutes les conclusions de la philosophie morale sur l'expérience, ne le singularisent nullement ? La réduction des concepts signifiants aux idées pouvant être reconduites à une impression-source, réduction en quoi consiste le deuxième sens de la notion d'empirisme précédemment étudié, ne constitue pas une réponse suffisante à ces interrogations. Pour comprendre d'où procède la lecture qui fait de Hume la vérité de l'empirisme, il convient d'effectuer un pas supplémentaire : non seulement Hume affirme la genèse empirique de toutes les idées, non seulement il constitue cette expérience primitive qu'est l'impression en critère de la signification de tout concept, non seulement il érige une science dont la rationalité se veut strictement expérimentale, mais il soutient – et c'est là l'un des résultats majeurs de cette science – que la raison *elle-même* se réduit à une détermination de l'expérience. Il nous faut établir ce point en détail, puisqu'il confère sa raison d'être à notre étude.

[57] Abrégé, §2, p. 39-41 (Clar. p. 407, trad. modifiée : « […] seem all to agree in founding their accurate disquisitions of human nature entirely upon experience »).

Vers un quatrième sens de l'empirisme : la critique empirico-sceptique de la raison

Si la science que Hume entreprend d'ériger porte sur la nature humaine en général, elle place la raison (dans son versant expérimental – nous y reviendrons) au cœur de son propos. Par raison, il faut entendre la faculté par laquelle l'esprit infère certaines idées, ou perceptions faibles, et « juge de la vérité et de l'erreur »[58]. Certaines œuvres du corpus humien lui sont spécifiquement consacrées – c'est le cas du premier livre du *Traité de la nature humaine* (« Of the understanding »), publié en 1739, et de l'*Enquête sur l'entendement humain*, initialement parue en 1748 sous le titre *Philosophical essays concerning human understanding*. Chacune de ces œuvres expose la logique humienne, c'est-à-dire cette partie de la science de la nature humaine qui a pour tâche d'« expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonnement [*our reasoning faculty*], ainsi que la nature de nos idées »[59]. Le livre I du *Traité* et la première *Enquête* entreprennent ainsi de dégager « la nature de l'entendement »[60] (nature qui, bien entendu, n'est pas à entendre au sens d'une essence atteinte *a priori*, mais d'un ensemble de principes, c'est-à-dire de causes générales, établis à partir de l'expérience que nous faisons de notre raison).

Que la raison se voit souvent désignée par Hume comme une « faculté » ne doit donc pas nous égarer. À strictement parler, le lexique des facultés devrait certes s'évanouir puisque, comme le souligne Michel Malherbe, « en philosophie empiriste il ne peut y avoir de connaissance par soi des principes et des causes, mais seulement par inférence à partir des conséquences et des effets ; de sorte que nous n'avons aucune connaissance première de l'esprit humain, qu'on en fasse une essence, une constitution naturelle ou une forme *a priori* »[61]. Dans la mesure où nous n'observons jamais *la raison*, mais seulement *des raisonnements*, la façon rigoureuse de parler serait celle de l'opération – c'est le choix que fait, par exemple, l'empirisme de Condillac. Mais si, en toute rigueur, le langage des facultés (*faculty, power*) devrait disparaître sous la plume de Hume, « il est si communément admis qu'il est difficile de l'éviter »[62]. Le terme de faculté, appliqué par Hume à la raison, vaut

[58] T.2.3.3.8, p. 274 (Clar. p. 268).

[59] Introduction au *Traité*, §5, p. 33 (Clar. p. 4).

[60] T.1.3.16.4, p. 255 (Clar. p. 119) et E.1.12, p. 45 (Clar. p. 9).

[61] Michel Malherbe, *Système sceptique et autres systèmes*, trad. et commentaire de la quatrième partie du livre I du *Traité*, Paris, Seuil, 2002, p. 295.

[62] *Ibid*.

simplement en tant qu'il permet de subsumer, commodément et conformément à une tradition lexicale avérée, une pluralité d'effets observables (à savoir les raisonnements, par lesquels nous inférons certaines idées sur la base de perceptions antérieures)[63].

Comme on le sait, ces effets observables que sont les raisonnements se voient distribués en deux espèces : les raisonnements démonstratifs ou relations d'idées, qui constituent le domaine propre des mathématiques, et les raisonnements probables ou expérimentaux, fondés sur la relation de causalité et portant sur des objets empiriques – qu'il s'agisse d'établir la pure et simple *existence* d'un objet (ainsi dans la proposition « César a existé ») ou d'énoncer cette spécification de l'existence qu'est un *fait* (ainsi dans la proposition « César fut assassiné aux ides de mars »).

C'est la raison en tant qu'elle est capable de conclure à des existences et à des faits, c'est-à-dire en tant qu'elle est capable d'inférer certaines déterminations de l'expérience, qui intéresse prioritairement la science de la nature humaine. Le traitement humien du raisonnement est même fondamentalement dissymétrique, tant il secondarise la question de la raison démonstrative (qui se trouve certes abordée en de multiples lieux, mais qui n'est jamais thématisée en profondeur pour elle-même)[64]. Preuve en est le net déséquilibre quantitatif dans l'espace textuel que le corpus consacre à chacune des deux espèces de raisonnements. Dans le *Traité* par exemple, seule la section T.1.3.1 traite de la raison *a priori* (alors nommée « connaissance »), tout le reste de la troisième partie du livre I, qui court de la section 2 à la section 16, étant dédié à l'analyse de la raison empirique. Après seulement sept paragraphes consacrés aux relations qui peuvent être établies indépendamment de l'expérience, Hume en referme l'examen : « c'est là tout ce que je crois nécessaire d'observer au sujet de ces quatre relations qui sont le fondement de la science »[65]. Au contraire, il convient, déclare-t-il, d'« expliquer plus particulièrement »[66] les raisonnements portant sur les questions de fait. On remarquera la différence entre l'observation, à laquelle se cantonne le propos lorsqu'il est question de connaissance *a priori*, et l'explication, que Hume se fixe pour tâche lorsqu'il s'agit de raisonnement expérimental. L'Abrégé du *Traité* manifeste sans ambiguïté cette

[63] Nous rejoignons par là la position défendue par Karl Schafer : « For these reasons, there is nothing misleading about reading Hume's references to reason as references to a mental faculty in this broad sense ». Karl Schafer, « Practical reasoning and practical reason in Hume », *Hume studies*, vol. 34, n°2, nov. 2008, p. 192.

[64] Ce point fut souvent souligné, et ce dès l'ouvrage séminal de Norman Kemp Smith. Voir Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume : a critical study of its origins and central doctrines* (ci-dessous *The philosophy of David Hume*), London, Macmillan and co., 1941, p. 357.

[65] T.1.3.2.1, p. 132 (Clar. p. 52).

[66] *Ibid*.

différence de traitement : dans ce petit texte destiné à faire saillir les arguments les plus novateurs de l'œuvre de 1739, c'est l'analyse de la causalité, c'est-à-dire de la raison expérimentale, que Hume choisit de propulser au premier plan, en lui consacrant les plus longs développements.

Que la raison se voie moins thématisée comme genre que comme espèce s'explique d'abord par la supériorité quantitative des raisonnements expéirmentaux sur les raisonnements démonstratifs. Les inférences expérimentales correspondent à « la partie de nos raisonnements qui est de loin la plus grande »[67] : elles « forment la plus grande partie de la connaissance humaine et […] sont la source de toute action et conduite humaine »[68]. L'existence de tout homme est tissée de raisonnements sur l'expérience – ne serait-ce que lorsque nous nous nourrissons, nous raisonnons sur l'expérience, puisque nous inférons que certains objets auront pour effet de nous sustenter. Les inférences démonstratives (celles, par exemple, d'un marchand qui ferait ses comptes, ou d'un mathématicien qui démontrerait un nouveau théorème) ne déterminent, à l'inverse, qu'une part relativement réduite de nos comportements cognitifs. De sorte que l'orientation de l'enquête humienne sur la raison procède d'abord d'un constat relatif à ses usages avérés : elle ne se détermine pas à partir de ce qui devrait constituer la norme de notre pouvoir de raisonner, mais à partir de son domaine d'application effectif.

Au-delà de cette différence quantitative, le fait que la logique humienne se concentre sur l'examen des raisonnements expérimentaux découle d'une évaluation historique des discours philosophiques jusque-là produits sur la raison. Si Hume parle si peu des relations d'idées, c'est qu'il juge que ce domaine a été suffisamment thématisé par la tradition philosophique, tandis que le terrain de la raison expérimentale, lui, n'a été que peu investi par les philosophes : « il est notable que cette partie de la philosophie a été peu cultivée par les anciens ou par les modernes »[69]. En vertu de quels principes l'esprit peut-il poser la réalité d'objets empiriques qui ne se donnent pas dans une expérience actuelle des sens, ni dans cette réminiscence d'expérience actuelle qu'est le souvenir ? « Cet acte de l'esprit n'a jamais été expliqué par aucun philosophe »[70]. Hume pointe une dissymétrie remarquable dans le traitement traditionnel de la problématique de la raison (dissymétrie dont Leibniz aurait eu le

[67] T.1.3.10.1, p. 186 (Clar. p. 81).
[68] E.12.iii.29, p. 185 (Clar. p. 122).
[69] E.4.i.3, p. 66 (Clar. p. 24).
[70] T.1.3.7.5, note, p. 161 (Clar. p. 67).

mérite de dresser le constat[71]), et entreprend de la corriger. Les philosophes s'étant copieusement attachés à expliquer les raisonnements démonstratifs, mais ne s'étant pas penchés sur l'acte de l'esprit par lequel nous inférons l'existence d'objets empiriques, il convient de s'atteler à son examen, qui s'effectuera « sans guide ni direction »[72], et aboutira à la « découverte de certains défauts dans la philosophie commune »[73]. C'est en s'attachant à combler ce vide théorique que Hume en vient à établir nombre des thèses qu'il désigne lui-même comme novatrices. La découverte des trois principes d'association d'abord : « je ne vois pas qu'un philosophe ait essayé d'énumérer ou de classer tous les principes d'association »[74]. L'élucidation de la nature de la croyance ensuite, qui, dans sa différence avec la simple conception, constitue « une nouvelle question, que les philosophes ont négligée [*unthought of by philosophers*] »[75]. La réponse, enfin, à « l'une des questions les plus sublimes de la philosophie » [76], à savoir celle de l'idée de pouvoir ou d'efficace des causes.

Le contenu de ces découvertes doit être ici brièvement rappelé, puisqu'il permet de dégager nettement en quoi Hume impose à l'empirisme, tel que nous en définissions plus haut la notion, un cran supplémentaire. La science de la nature humaine découvre que les raisonnements portant sur les questions de fait ne peuvent pas être expliqués, ou justifiés, par la raison[77]. Ils ne procèdent que de la coutume, c'est-à-dire d'une disposition imaginative à

---

[71] Voir Abrégé, §4. Nous reviendrons en détail sur ce point dans la troisième partie de cette étude.

[72] E.4.i.3, p. 66 (Clar. p. 24).

[73] *Ibid* (Clar. p. 25).

[74] E.3.2, p. 55 (Clar. p. 17).

[75] Abrégé, §17, p. 59 (Clar. p. 411).

[76] T.1.3.14.2, p. 231 (Clar. p. 105). Au paragraphe suivant, Hume renchérit : « Il n'est pas de question qui, en raison de son importance aussi bien que de sa difficulté, ait causé plus de discussions entre philosophes, tant anciens que modernes, que celle qui porte sur l'efficacité des causes, c'est-à-dire la qualité qui fait qu'elles sont suivies de leurs effets », T.1.3.14.3, p. 232 (Clar. p. 105-106).

[77] La différence entre explication et justification renvoie à un débat interprétatif prégnant dans les études humiennes contemporaines. La controverse est la suivante : l'affirmation selon laquelle le raisonnement expérimental n'est pas déterminé par la raison relève-t-elle de la psychologie cognitive (auquel cas elle porterait sur l'élucidation de ce qui *cause* nos inférences), ou est-elle de nature épistémologique (auquel cas elle porterait sur la détermination de ce qui les *fonde*) ? Pour le dire autrement : le propos humien doit-il être compris comme une tentative d'*explication* de nos raisonnements, ou comme une entreprise d'*évaluation de leur bien-fondé rationnel, c'est-à-dire de leur caractère justifié ou injustifié* ? Il s'agit, finalement, de se demander si l'affirmation selon laquelle nos inférences causales ne sont pas déterminées par la raison mobilise un concept de raison épistémologique et normatif, ou psychologique et descriptif. Traditionnellement, le commentaire humien a eu tendance à adopter la première ligne interprétative – c'est par exemple le cas de Peter Millican (voir à cet égard son article « Hume on reason and induction : epistemology or cognitive science ? », *Hume studies*, vol. 24, n°1, avril 1998, p. 156). Mais cette lecture fut récemment contestée par un certain nombre d'exégètes (voir par exemple Janet Broughton, « Hume's skepticism about causal inferences », *Pacific philosophical quaterly*, vol. 64, n°1, 1983), pour lesquels le problème de Hume est purement et simplement de savoir comment nos conclusions causales sont produites, c'est-à-dire à quelle instance de l'esprit elles doivent être rapportées comme à leur cause. Ce débat soulève des questions cruciales pour notre étude. Nous chercherons pourtant à prendre nos distances vis-à-vis des

transférer à l'expérience future les conclusions de l'expérience passée, en l'absence de tout argument. Dans le raisonnement expérimental, l'inférence d'une idée (par exemple le caractère nutritif d'un aliment) ne découle pas d'une procédure rationnelle (c'est-à-dire de l'interposition d'une ou de plusieurs idées intermédiaires), mais de l'avivement de cette même idée, c'est-à-dire d'une modalité du sentir, déterminée par l'habitude. L'excès du raisonnement expérimental vis-à-vis de l'expérience (en ce qu'il s'agit toujours de *croire* à quelque chose, c'est-à-dire de poser l'existence d'un objet qui *excède* l'expérience des sens et de la mémoire) ne procède pas d'une inférence, par laquelle nous étendrions l'expérience passée à l'expérience future, mais de la pure et simple sédimentation de l'expérience passée, sous l'effet de la coutume. L'Abrégé du *Traité* affirme en ce sens que « presque tout raisonnement [= tous les raisonnements, à l'exception des raisonnements démonstratifs] est ici [= dans le livre I du *Traité*] ramené à l'expérience [*reduced to experience*] »[78]. Pour reprendre les mots de Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : « on s'aperçoi[t], quand cette raison [= la raison portant sur les questions de fait] est convenablement analysée, qu'elle n'est rien d'autre qu'une espèce d'expérience »[79]. Les raisonnements *sur* l'expérience ne sont rien d'autre que des déterminations *de* l'expérience.

Ce n'est donc pas seulement que toutes les idées dérivent de l'expérience (comme l'avait établi Locke), ni que l'expérience doit être érigée au rang de critère de la signification de tous les concepts, ni que la philosophie, pour être bien fondée, doit appuyer ses conclusions sur l'expérience (méthode que Bacon, Newton, et l'*experimental philosophy* dans son ensemble avaient mise en œuvre dans leur étude de la nature, et que certains auteurs avaient commencé à appliquer en philosophie morale). L'empirisme humien dépasse ces trois significations, en affirmant que *la raison, lorsqu'elle porte sur des déterminations de l'expérience, n'est elle-même rien d'autre qu'une sorte d'expérience*. Après que Locke a prouvé le principe de l'origine dans l'expérience de toutes les idées (et que celui-ci a été

---

termes dans lesquels il s'énonce, et à reposer à nouveaux frais les interrogations qui le sous-tendent. Cette décision est motivée par deux considérations. 1) Dans la mesure où échouer à identifier une « cause » rationnelle revient pour Hume à dégager une absence d'« argument », la dichotomie des deux options interprétatives est en partie factice. La raison, entendue comme cause ou pouvoir mental, produit des arguments, qui sont selon Hume les garants du bien-fondé rationnel des croyances – c'est pourquoi, inversement, rapporter l'inférence causale à cette cause qu'est l'imagination met à mal sa consistance épistémique. Le vocabulaire de la *foundation*, récurrent sous la plume de Hume pour désigner l'analyse de la causalité, exprime solidairement ces deux dimensions que sont l'origine causale et la justification épistémique. 2) Une fois ce constat dressé, il devient possible d'étudier pour elle-même la question de la légitimité de croyances dont la science de la nature humaine dégage l'absence de justification rationnelle. Nous affronterons cette question dans la quatrième partie de cette étude.

[78] Abrégé, §27, p. 73 (Clar. p. 413-414).

[79] DRN.2, p. 135.

presque universellement accepté), et que Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson et Butler ont partiellement mis en œuvre la méthode expérimentale dans les sujets moraux, il reste encore à appliquer l'empirisme à la raison elle-même – ce que fait Hume. Kant ne s'y trompera pas, en présentant Hume comme celui qui « commença véritablement toutes les attaques contre les droits d'une raison pure »[80].

On remarquera la grande stabilité de cette théorie empiriste du raisonnement causal. De façon générale, et comme le remarque Michel Malherbe, la philosophie humienne ne se signale pas par l'ampleur de ses évolutions doctrinales[81]. La thématisation de la raison expérimentale ne fait pas exception à ce principe général : du premier livre du *Traité* à l'*Enquête sur l'entendement humain*, c'est essentiellement l'horizon sous lequel elle est présentée qui évolue, et non son contenu. Ce point est d'ailleurs souligné par Hume lui-même lorsqu'il écrit à Minto, à propos de ces deux œuvres, que « les principes philosophiques sont les mêmes dans les deux cas »[82]. De l'œuvre de 1739 à celle de 1748, il s'agit bien, déclare-t-il un peu moins de deux ans plus tard, « des mêmes doctrines, mieux illustrées et exprimées »[83]. La théorie de la raison empirique exposée par le premier livre du *Traité* se voit donc, pour reprendre les mots de Michel Malherbe, « reprise dans sa signification logique et méthodologique par la première *Enquête* »[84].

Dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*, la philosophie humienne procède donc à l'extension de l'empirisme à la raison. Non seulement Hume érige une science de la nature humaine fondée sur la méthode expérimentale, mais l'une des innovations les plus notables de cette science réside dans la réduction du raisonnement causal à un produit de l'expérience. De ce geste décisif découle la critique sceptique de l'entendement, que Hume est connu pour avoir portée à son point de virulence, et qui motive probablement la conception courante du philosophe écossais comme représentant emblématique de l'empirisme – en vertu de la précompréhension selon laquelle tout vrai empirisme serait un scepticisme. Norman Kemp Smith en résume le principe général, lorsqu'il affirme que « l'une des doctrines centrales de Hume est que les processus mentaux qui furent avant lui attribués à la raison et à

---

[80] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 152.

[81] « Il y a de la nouveauté, et même des changements, mais il faut les prendre souvent comme le résultat d'une intention modifiée plutôt que comme un enrichissement proprement doctrinal », Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001 (4e éd. corrigée), p. 15.

[82] Lettre à Gilbert Elliot of Minto, mars-avril 1752, dans *Letters*, vol. I, p. 158 (« The philosophical Principles are the same in both »).

[83] *Ibid*., lettre de février 1754, p. 187 (« the same Doctrines, better illustrated & exprest »).

[84] Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 16. John Laird fait le même constat (voir *Hume's philosophy of human nature*, London, Methuen, 1932, p. 95).

l'entendement procèdent d'un type de faculté différent, à savoir l'imagination »[85]. La certitude rationnelle cède la place à la puissance de l'imagination, et à travers celle-ci, à la force aveugle de la nature. C'est ainsi que, en voulant remédier à « l'ignorance où nous nous trouvons encore au sujet des questions les plus importantes qui se peuvent présenter devant le tribunal de la raison humaine »[86], la logique humienne est conduite à mettre la raison elle-même en procès, et à dégager un autre type d'ignorance – celle qui affecte la majorité de nos raisonnements, en tant que ceux-ci ne reposent, ultimement, sur aucun argument. L'ignorance des principes en vertu desquels l'esprit raisonne sur l'expérience, qui est une ignorance *du point de vue de la raison*, n'est résorbée qu'en dégageant une ignorance plus fondamentale, qui est une ignorance *au cœur de la raison*. C'est en ce sens que l'Abrégé du *Traité* affirme que « la philosophie contenue dans ce livre est fort sceptique, et [...] tend à nous donner une notion des imperfections et des limites étroites de l'entendement humain »[87]. Appliqué à la raison, l'empirisme produit un scepticisme.

Une fois établie la théorie empiriste de la raison, la récusation des prétentions de cette dernière peut rayonner dans différentes directions. Ainsi que le souligne David Owen en guise de remarque liminaire à son ouvrage *Hume's reason*, « nombre des plus fameux problèmes que Hume discute, ainsi que des positions qu'il soutient, sont formulés sous le vocable 'raison' »[88]. La critique des pouvoirs de la raison traverse le corpus humien, et donne lieu à ses énoncés les plus célèbres et les plus virulents – c'est ainsi que « ce n'est [...] pas la raison qui est le guide de la vie »[89], que « la raison n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme »[90], que « nous n'avons […] pas d'autre choix qu'entre une raison fausse et pas de raison du tout »[91], que « les distinctions morales ne proviennent pas de la raison »[92] et que « la raison est et ne doit être que l'esclave des passions »[93]. À la lecture des œuvres de Hume, on est frappé par la récurrence des thèses déflationnistes portant sur la

---

[85] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 453 (nous traduisons). Ira Singer présente en ce sens le concept d'imagination comme « Hume's catch-all term for the mind's non-rational, non-sensory activities ». Ira Singer, « Nature breaks down : Hume's problematic naturalism in *Treatise* iv », *Hume studies*, vol. 26, n°2, nov. 2000, p. 231.

[86] Introduction au *Traité*, §1, p. 31 (Clar. p. 3).

[87] Abrégé, §27, p. 71-73 (Clar. p. 413-414).

[88] David Owen, *Hume's reason*, Oxford, Oxford university press, 1999, p. 1 (nous traduisons).

[89] Abrégé, §16, p. 57 (Clar. p. 411).

[90] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).

[91] T.1.4.7.7, p. 361 (Clar. p. 174).

[92] Cette déclaration donne son titre à la section T.3.1.1, p. 49 (Clar. p. 293).

[93] T.2.3.3.4, p. 271, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 266 : « Reason is, and ought only to be the slave of the passions »).

raison, et par la formulation provocante dans laquelle elles se donnent souvent. C'est que, après avoir été réduite à une détermination de l'expérience, la raison se révèle incapable d'expliquer (ou de justifier) un grand nombre de croyances, dont la croyance en ses propres produits (c'est alors la raison *dans son ensemble* qui se voit atteinte, et plus seulement la raison expérimentale), mais aussi la croyance sensible (c'est-à-dire la croyance en l'existence distincte et indépendante des objets perçus par les sens), les croyances morales, ou encore les croyances religieuses[94]. Il est d'ailleurs tentant d'interpréter l'enchaînement des trois livres du *Traité de la nature humaine* comme la succession de trois attaques à l'encontre de la raison : le livre I, consacré à l'entendement, met en évidence que le raisonnement causal n'est pas fondé en raison ; le livre II, qui examine l'affectivité, affirme la sujétion de la raison aux passions ; le livre III, dédié à la morale, soutient que la raison n'est pas à l'origine de nos éloges et de nos blâmes. De sorte que tout le *Traité* donnerait à voir une critique des pouvoirs de la raison, qui se déploierait successivement dans trois domaines distincts. Si un tel schéma interprétatif est trop grossier pour être adéquat (il nous faudra notamment revenir sur l'idée d'une critique unilatérale du rôle de l'entendement en morale), il n'en reste pas moins que le concept de raison constitue un outil herméneutique particulièrement efficace pour ordonner les thèses de Hume, et dégager une cohérence d'ensemble de son projet philosophique. C'est ainsi que Philippe Saltel peut affirmer, à propos de l'investigation humienne portant sur la nature humaine, que « la plus grande victime de cette enquête est la certitude que la raison a d'elle-même »[95].

Par là, Hume ne s'attaque pas seulement à l'une des facultés de la nature humaine, mais à une faculté que son siècle érige souvent en fétiche. Il ne s'agit pas d'affirmer que le siècle des Lumières, présenté depuis Ernst Cassirer comme le moment où la raison humaine impose sa règle sur les différents champs de l'existence humaine[96], n'interroge jamais les limites de la faculté dont il se réclame, et entretient une croyance aveugle en ses pouvoirs – à cet égard, Giorgio Tonelli a montré que le fait de désigner le XVIIIe siècle comme le siècle de la raison ne peut valoir qu'en précisant que c'est alors d'une raison solidaire de l'expérience,

---

[94] Voir à cet égard la section 10 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui conteste le fondement rationnel de la croyance aux miracles (sur laquelle s'érigent les religions révélées), et la section 11 de la même œuvre ainsi que les *Dialogues sur la religion naturelle*, qui dénoncent comme hors raison la religion naturelle, prétendûment rationnelle.

[95] Philippe Saltel, introduction à son édition du livre III du *Traité*, p. 7.

[96] « La 'raison' est le point de rencontre et le centre d'expansion du siècle, l'expression de tous ses désirs, de tous ses efforts, de son vouloir et de ses réalisations », Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 41.

et attachée à circonscrire ses propres limites, qu'il s'agit[97]. Il n'en reste pas moins que la réduction empirico-sceptique de l'entendement à l'œuvre chez Hume ne se retrouve pas au même degré chez les auteurs de son siècle – ainsi dans le cas de l'analyse condillacienne qui, loin d'être l'opérateur du scepticisme, constitue la seule voie pour atteindre une évidence indubitable[98]. L'identification du raisonnement à une détermination de l'expérience, ultimement hors raison, dessine les contours d'une conception empirico-sceptique de l'entendement sensiblement plus radicale que celle des autres auteurs du XVIIIe siècle et des siècles précédents[99]. D'une part, et comme l'a montré André Charrak, l'empirisme franco-berlinois a connaissance des écrits de Hume, reconnaît leur pertinence, mais choisit de ne pas en tenir compte, parce que la conception de la raison qui y est défendue ne permet pas, aux yeux de ces auteurs, d'éclairer l'analyse de la connaissance humaine, au sens où elle a effectivement lieu (c'est-à-dire au sens où on la constate dans certaines sciences constituées)[100]. On soulignera, d'autre part, que Hume ne reproduit en aucun lieu l'argument sceptique traditionnel à l'encontre de la raison, fût-ce à titre préliminaire : jamais le philosophe écossais ne recourt à l'énumération des opinions des hommes, ni ne pose leur diversité et leur contradiction comme un fait empirique qui devrait alimenter une attitude sceptique envers la raison[101]. L'extrême diversité et variabilité des jugements qui, sous la plume d'un Montaigne par exemple, suffisait à prouver la faiblesse de l'entendement, ne

---

[97] « The Enlightenment was indeed the Age of Reason but one of the main tasks assigned to reason in that age was to set its own boundaries, carefully establishing the field of possible human knowledge versus things considered above the limits of human understanding », Giorgio Tonelli, « The 'weakness' of reason in the age of Enlightenment », dans *Scepticism in the Enlightenment*, eds Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso and Giorgio Tonelli, Dordrecht, Kluwer academic publ., 1997, p. 35. La légitimité de la raison est alors rapportée à son enracinement dans l'expérience (« Practically all the eighteenth-century philosophers stated that reason not supported by experience is powerless, and bound to degenerate into philosophical romance », *ibid*., p. 41).

[98] L'analyse prend ainsi, sous la plume de Condillac, le relai du doute hyperbolique cartésien, en rendant celui-ci superflu pour lutter contre le scepticisme. Voir Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, IIe partie, section II, chap. III, §33, dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine reprints, 1970 (réimp. de l'éd. de Paris de 1821-1822), t. I, p. 369.

[99] Sur la question des précédents sceptiques de la critique humienne de l'entendement, on peut consulter l'ouvrage collectif *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment* (eds Richard H. Popkin and Charles B. Schmitt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987) ainsi que l'œuvre de Gianni Paganini, *Skepsis, le débat des Modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

[100] André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, 2006, p. 113-114.

[101] On peut à cet égard contraster l'analyse de l'entendement, où ce geste n'a jamais lieu, et l'investigation sur la moralité, où Hume fait une place au constat de la diversité historique des appréciations morales, pour montrer ensuite que ces évaluations à première vue contradictoires peuvent en réalité être reconduites aux mêmes principes (voir le « Dialogue » qui clôt l'*Enquête sur les principes de la morale*).

renvoie pour Hume qu'à de simples « objections populaires »[102], qu'il estime « faibles »[103] et superficielles, et qui doivent selon lui céder la place à des objections philosophiques – c'est-à-dire à des objections portant non pas sur les phénomènes (les raisonnements eux-mêmes), mais sur les principes qui les gouvernent.

On ne peut dès lors s'exempter d'une inquiétude : les justifications de notre enquête ne dessinent-elle pas les raisons de sa stérilité ? Si Hume a opéré la réduction de la raison à une forme d'expérience, et s'il y a là une thèse explicite, dont il souligne lui-même la centralité et la radicalité, notre étude n'est-elle pas vaine ? L'explication que nous venons de proposer au fait que Hume se voie souvent considéré comme la vérité de l'empirisme, en manifestant le caractère cardinal, au sein de sa philosophie, de l'examen de la raison, n'implique-t-elle pas dans le même temps qu'il y ait peu de choses à dire de celui-ci ? Étudier la raison en site humien, c'est, de fait, s'attacher à un objet qui s'auto-désigne comme capital, et que, partant, le commentaire n'a pas manqué de reconnaître comme tel, pour lui consacrer une littérature abondante – au-delà d'innombrables articles, plusieurs ouvrages placent en effet la notion de raison au cœur de leur questionnement, depuis celui de Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume : a critical study of its origins and central doctrines*, en passant par celui de David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, jusqu'à celui de David Owen, intitulé, de façon encore plus frontale, *Hume's reason*. C'est même, sans exagération, se pencher sur ce qui fait aujourd'hui figure de partie la mieux connue de la philosophie humienne – à la fois au sens de celle qui a cristallisé l'attention des commentateurs, et de celle qui a reçu la plus grande postérité au sein de la philosophie proprement dite[104]. C'est ainsi que Popper, qui conféra au problème du fondement de l'induction la dénomination de « problème de Hume »[105], constitua l'analyse humienne du raisonnement causal (ou inductif) en synecdoque de la philosophie de l'auteur écossais.

---

[102] E.12.ii.21, p. 180 (Clar. p. 118).

[103] *Ibid.*, p. 181.

[104] Non seulement, comme le souligne Don Garrett, l'investigation humienne sur la raison expérimentale « est généralement considérée comme le noyau essentiel de la philosophie de Hume » (*Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford university press, 1997, p. 76, nous traduisons), mais il y a là, comme le remarque Peter Millican, « l'un des arguments les plus célèbres et les plus influents au sein de toute la philosophie occidentale » (« Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, London, Routledge, 1995, vol. II, p. 91, nous traduisons). Sur ce dernier point, nous renvoyons à l'ouvrage d'Éléonore Le Jallé, *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2014, chap. 1.

[105] « À ma connaissance, j'ai été le premier à appeler le problème de l'induction le problème de Hume […] », Karl R. Popper, *La connaissance objective*, trad. Jean-Jacques Rosat, Paris, Aubier, 1991, p. 43, note 1.

Le lexique de la raison : controverses, ambiguïtés, contradictions

La littérature secondaire consacrée au concept humien de raison s'articule pourtant en une série de controverses. Avant d'en produire quelques exemples, il nous faut pointer ce qui, au sein du corpus, y donne prise. Ainsi que le souligne Don Garrett, « peu de remarques interprétatives relatives à Hume rencontrent un accord plus large que l'affirmation commune selon laquelle il utilise dans ses écrits le terme 'raison' en différents sens »[106]. Edward J. Craig renchérit sur ce constat en affirmant que, des trois concepts humiens de sens, d'imagination et de raison, c'est le dernier qui est le plus problématique (le premier recoupant selon lui la signification contemporaine, et le troisième admettant une signification proprement humienne, mais assez nettement déterminée)[107]. Tentons de recenser et d'ordonner les raisons de cette polysémie au moins apparente, qui prête le flanc aux conflits d'interprétation.

Commençons par un premier constat. Les œuvres morales de Hume, dont certains développements envisagent les qualités intellectuelles, distinguent ce qui semble correspondre à différents types de raison : « sagesse » (*wisdom*)[108], « bon sens » (*good sense*)[109], « jugement »[110], « génie »[111], « sens exquis » (*refined sense*)[112], « esprit élevé » (*exalted sense*)[113], « sens commun » (*common sense*)[114], « prudence »[115], « discernement »[116], « présence d'esprit »[117], *etc*. Si le principe de ces différences n'est pas explicité, c'est sans doute qu'il est présumé relever de la compréhension ordinaire des termes (selon laquelle, par exemple, le sens commun désigne des raisonnements plus simples, et portant sur des objets plus familiers, que le génie, qui renvoie à des raisonnements puissamment sophistiqués, et

---

[106] Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 94 (nous traduisons). Précisons qu'il y a là un constat que Don Garrett entreprend de dépasser, et dont il finit par nier le bien-fondé. Voir également Peter Millican, « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », p. 130 : « Hume's use of the faculty term 'reason', and of its synonym 'the understanding', can seem frustratingly inconsistent ».

[107] Edward J. Craig, « The idea of necessary connexion », dans *Reading Hume on human understanding : essays on the first* Enquiry, ed. Peter Millican, Oxford, Clarendon press, 2002, p. 212.

[108] T.3.3.4.8, p. 239 (Clar. p. 389).

[109] *Ibid*.

[110] T.3.3.4.13, p. 241 (Clar. p. 390).

[111] *Ibid*.

[112] EPM.6.i.18, p. 103 (Clar. p. 52).

[113] *Ibid*.

[114] *Ibid*.

[115] EPM.6.i.21, p. 104 (Clar. p. 53).

[116] *Ibid*.

[117] *Ibid*.

culminant en des propositions dont la vérité n'est pas lisible à même l'expérience courante). Relativement à l'objet de notre étude, ce constat ne présente au fond rien de problématique : plus que de nous amener à conclure qu'il met à mal la consistance du concept humien de raison, il doit nous conduire à souligner que les œuvres morales font droit à l'expérience concrète que nous faisons de l'entendement (qui se donne tour à tour, selon les moments et les individus, comme bon sens, jugement, sagesse, génie, *etc.*), là où les ouvrages qui étudient frontalement l'entendement entreprennent de dégager ses principes et ne s'appesantissent pas, par conséquent, sur la différence de ses manifestations (ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils considèrent alors l'entendement de façon abstraite). La section T.3.3.4, consacrée aux aptitudes naturelles, et la section 6 de l'*Enquête sur les principes de la morale*, consacrée aux qualités de l'esprit utiles à leur possesseur, mettent ainsi au premier plan certaines distinctions fines internes au concept de raison, en étudiant cette dernière selon ses modalités de phénoménalisation. C'est en ce sens que, dans un texte que la seconde *Enquête* recopie presque mot pour mot du livre III du *Traité*, Hume pose la question de savoir quel « tour particulier de l'entendement » (*peculiar turn of understanding*)[118] est préférable : celui par lequel on pénètre immédiatement un sujet, sans rien pouvoir accomplir par l'étude, ou celui qui est fondé sur l'application, mais plus lent à s'approprier les principes étudiés ? Une imagination vive ou un esprit clair ? Un jugement sûr ou un génie profond ? Plus que de déceler dans ces interrogations une série de tensions, qui viendraient interroger la cohérence de la notion de raison en site humien, il convient de prendre ces remarques pour ce qu'elles sont, à savoir l'indice d'une attention portée à l'entendement dans la particularité et la diversité de ses modes de manifestation.

La question se pose également de savoir si la science de la nature humaine tient les deux termes de « raison » (*reason*) et d'« entendement » (*understanding*) pour équivalents, ou si elle met entre eux une différence de signification. Robert J. Fogelin soutient que la première notion renvoie le plus souvent sous la plume de Hume à la raison intuitive et démonstrative, et que la seconde s'applique ordinairement au raisonnement causal[119]. David F. Norton suggère quant à lui que l'entendement désigne les deux types de raisonnements (probables et

[118] EPM.6.i.17, p. 103 (Clar. p. 52). Nous modifions légèrement la traduction de Michel Malherbe, qui optait pour l'expression française « tour d'esprit ». Remarquons que le *Traité* se contentait de parler d'« entendement particulier » (*peculiar understanding*), T.3.3.4.6, p. 238 (Clar. p. 389).

[119] « By the understanding, Hume usually has in mind reasoning from experience, notably, causal reasoning. By reason, Hume usually has in mind demonstrative and intuitive reasoning », Robert J. Fogelin, « Hume's scepticism », dans *The Cambridge companion to Hume*, 1rst ed., p. 101.

démonstratifs), mais que la raison s'applique aux seuls raisonnements démonstratifs[120]. Il nous semble plus juste de considérer que Hume ne met entre les deux termes aucune différence de fond, mais qu'il lui arrive simplement de les utiliser pour renvoyer à une seule espèce de raisonnement, sans prendre la peine de préciser que ce n'est alors pas le tout de la raison qui est visé. Aucun texte du corpus ne distingue explicitement les deux notions ; plusieurs déclarations glissent de l'une à l'autre, en semblant les envisager comme purement et simplement interchangeables[121], et certains extraits montrent que Hume comprend *et* le concept de raison *et* le concept d'entendement comme le genre dont les deux opérations rationnelles sont les espèces : « la *raison* est la découverte du vrai ou du faux. Le vrai ou le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réels* »[122] ; « l'*entendement* s'exerce de deux façons différentes, selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité »[123]. Le rapport à première vue ambigu de ces deux notions découle de ce que Hume présente souvent ce qui n'est en toute rigueur qu'une espèce de raisonnement (démonstratif ou probable) comme s'il s'agissait de la raison (ou de l'entendement) comme genre, considérant sans doute que le contexte suffit à saisir que c'est bien de l'espèce dont il est question. Ainsi peut-il déclarer, au sein d'un paragraphe qui traite de la relation causale, que « la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion »[124], alors même que la raison *est* pour lui autre chose, puisqu'elle dégage également les relations *a priori* de ressemblance, de contrariété, de degré de qualité et de proportion de quantité et de nombre – mais le contexte manifeste alors suffisamment que c'est de la raison expérimentale, c'est-à-dire causale, dont il est question[125].

---

[120] David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton, Princeton university press, 1982, p. 96-98.

[121] Contentons-nous ici d'en citer deux exemples. 1) Dans le livre II du *Traité*, Hume affirme, à propos de l'idée commune du caractère raisonnable ou déraisonnable des passions : « Ce qui peut se présenter sur ce chapitre, c'est que, comme, d'une part, rien ne peut être contraire à la vérité ou à la raison sauf ce qui s'y réfère et comme seuls les jugements *de notre entendement* ont cette référence, il s'ensuit que les passions peuvent être contraires *à la raison* dans la seule mesure où elles *s'accompagnent* de quelque jugement ou de quelque opinion », T.2.3.3.6, p. 271-272 (Clar. p. 267). Nous soulignons les deux premiers segments de texte. 2) Dans l'appendice 1 de l'*Enquête sur les principes de la morale*, Hume commence par souligner que « la *raison* nous instruit de ce à quoi tendent nos actions et l'*humanité* nous fait pencher en faveur de celles qui sont utiles et bénéfiques », pour requalifier immédiatement cette distinction comme un « partage entre les facultés de *l'entendement* et du sentiment » (EPM.app1.3-4, p. 142, Clar. p. 84). Le dernier terme souligné l'est par nous.

[122] T.3.1.1.9, p. 52 (Clar. p. 295). Nous soulignons le terme « raison ».

[123] T.2.3.3.2, p. 269 (Clar. p. 265). Nous soulignons. Citons également la déclaration de T.3.1.1.18, p. 58 (Clar. p. 298) : « Les opérations de l'entendement humain se divisent en deux genres, la comparaison des idées et l'inférence des faits ».

[124] T.2.3.3.3, p. 270 (Clar. p. 266).

[125] Norman Kemp Smith remarque en ce sens : « as this second […] form of reasoning [= le raisonnement

Plus problématique est le cas de certains termes ou syntagmes dont la signification se transforme au fil du corpus. C'est ainsi que l'expression « relation d'idées » qui, dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, désigne les raisonnements démonstratifs, par opposition aux raisonnements expérimentaux[126], était parfois utilisée par le livre I du *Traité* pour renvoyer aux transitions de l'imagination, par opposition aux inférences rationnelles[127]. L'usage des termes de « certitude » (*certainty*) et de « connaissance » (*knowledge*) doit également retenir notre attention, puisque le premier livre du *Traité* en réduit expressément la signification aux relations qui sont connues par le simple examen des idées, c'est-à-dire sans aucun recours à l'expérience (relations de ressemblance, de contrariété, de degré de qualité et de proportion de quantité et de nombre)[128], là où la première *Enquête* n'hésitera pas à les employer à propos du raisonnement causal (qui, comme on le sait, requiert une information empirique)[129]. Il n'y a plus là une simple ambiguïté sémantique, comme dans le cas de l'usage humien du terme *faculty* (qui ne présente finalement rien de déstabilisant dans la mesure où le contexte manifeste suffisamment que le mot ne peut être compris comme désignant un être réel), mais une difficulté proprement conceptuelle, qui fait à première vue obstacle à l'intelligence des textes.

---

causal] embraces all knowledge outside mathematics, […] it is much the more important, and Hume constantly equates it with reason in general », Norman Kemp Smith, « The naturalism of Hume », I, *Mind*, vol. 14, n°54, avril 1905, p. 157. Le cas inverse, à savoir l'emploi du terme « raison » pour désigner les seuls raisonnements *a priori*, n'est pas absent du corpus, comme en témoigne la déclaration suivante : « la raison ou la science ne sont rien que la comparaison des idées et la mise au jour de leurs relations », T.3.1.1.24, p. 62, Clar. p. 300.

[126] Voir par exemple E.4.i.1.

[127] Ainsi dans l'énoncé suivant, tiré du livre III du *Traité* : « l'attribution de la propriété à l'accession n'est rien qu'un effet des relations d'idées et de la transition douce de l'imagination » (T.3.2.3.10, §4 de la note, p. 114, Clar. p. 328). L'expression « relations d'idées » revêt alors le même sens que celle de « transition douce de l'imagination », comme le manifeste une reformulation qui intervient un peu plus loin dans le cours de la section (« l'influence de la relation ou de l'association d'idées », T.3.2.3.11, p. 116, Clar. p. 329). Pour d'autres exemples de déclarations où le syntagme « relation d'idées » est entendu au sens d'une transition imaginative déterminée par l'association des perceptions, voir T.2.1.10.2 (p. 148), T.2.2.2.7 (p. 179) et T.2.3.9.17 (p. 302).

[128] En T.1.3.1.2, ces quatre relations sont ainsi présentées comme « dépendant uniquement des idées », et pouvant seules, à ce titre, « être objets de connaissance et de certitude » (T.1.3.1.2, p. 128, Clar. p. 50). La section T.1.3.3 reconduira la réduction de la certitude aux relations connues indépendamment de l'expérience : « toute certitude naît d'une comparaison d'idées et de la découverte de relations qui restent inaltérables tant que les idées demeurent les mêmes », T.1.3.3.2, p. 139, Clar. p. 56.

[129] Ainsi dans la section consacrée aux miracles, où Hume déclare que « dans nos raisonnements sur les choses de fait, il y a tous les degrés imaginables d'assurance, depuis le plus haut degré de certitude jusqu'à l'espèce la plus basse d'évidence morale », E.10.i.3, p. 138 (Clar. p. 84). Relativement au concept de connaissance mobilisé par l'*Enquête*, nous renvoyons aux relevés effectués par Georges Dicker (Georges Dicker, *Hume's epistemology and metaphysics : an introduction*, London, Routledge, 1998, note 1 du chapitre 2, p. 197).

Le problème se redouble dès lors que l'on se rend attentif au rapport ambigu qu'entretiennent les concepts de raison (ou d'entendement) et d'imagination. En conformité avec le résultat de l'analyse du raisonnement causal (qui, comme nous le rappelions ci-dessus, consiste à rapporter ce dernier à une transition de l'imagination), Hume souligne la porosité de ce que la tradition philosophique a le plus souvent pensé comme deux facultés distinctes : « l'entendement, c'est-à-dire [les] propriétés générales et les mieux établies de l'imagination »[130]. En certains lieux, il va jusqu'à présenter l'imagination et la raison comme des termes strictement équivalents : « l'entendement ou l'imagination peut tirer des inférences de l'expérience passée sans réfléchir à cette expérience »[131]. De sorte que le choix de parler de l'un ou de l'autre n'admettrait pas d'autre principe que la simple préférence lexicale, personnelle et arbitraire : « l'imagination ou l'entendement, comme il vous plaira de l'appeler »[132]. Ces relevés textuels dessinent une seconde raison de relativiser l'usage humien du lexique des facultés, parfois appliqué à l'entendement : comme le souligne David Owen, la thématisation de la raison fonctionne comme une attaque contre la psychologie des facultés, en ce qu'elle a pour résultat de brouiller la frontière qui sépare traditionnellement l'entendement de l'imagination[133]. Pourtant, il est des textes où Hume distingue voire oppose les deux concepts, et semble les rapporter à deux facultés distinctes. C'est ainsi que le livre III du *Traité* affirme que les règles générales influencent « parfois le jugement, et toujours l'imagination »[134], et que le livre I de la même œuvre contraste les jugements, qui procèdent de l'entendement, et les « autres idées qui ne sont que le fruit de l'imagination »[135].

C'est enfin une pure et simple contradiction qui semble miner le concept humien de raison. Car la critique de l'inférence causale aboutit à mettre en évidence que celle-ci ne constitue pas un raisonnement au sens authentique du terme, alors même que Hume continue de la désigner comme telle. Une déclaration du livre I du *Traité* est à cet égard remarquable, en ce qu'elle accorde et dénie à quelques mots d'intervalles le statut de raisonnement aux transitions causales : « tous nos *raisonnements* sur la causalité procèdent de la conjonction

---

[130] T.1.4.7.7, p. 360 (Clar. p. 174).

[131] T.1.3.8.13, p. 169 (Clar. p. 73).

[132] T.2.3.9.10, p. 298 (Clar. p. 281). Cette formulation du *Traité* (« the imagination or understanding, call it which you please ») est reprise à l'identique dans la *Dissertation sur les passions* (DP.1.8, p. 189-190, Clar. p. 3).

[133] « […] Hume wants […] to argue against the explanatory fruitfulness of treating reason as an independant faculty, with its own irreducible powers », David Owen, *Hume's reason*, p. 2. La même idée est défendue p. 11, p. 63, p. 65, p. 74-76, p. 85 (note 3) et p. 125-126 (note 26).

[134] T.3.3.1.20, p. 207 (Clar. p. 374).

[135] T.1.3.9.4, p. 175 (Clar. p. 75).

expérimentée des objets, et non d'un *raisonnement* ou d'une réflexion »[136]. Peter Millican résume le principal motif de l'étonnement qui peut nous saisir à la lecture cet énoncé, et plus généralement à la lecture de la réécriture de la raison à laquelle procède la science de la nature humaine : « Hume, de façon répétée, rapporte les inférences expérimentales à la 'raison' et à l' 'entendement', et ce même s'il a auparavant, et avec insistance, établi lors de son célèbre argument que toute inférence de ce genre est tirée par l'imagination et 'ne procède pas de la raison' »[137]. Et David Owen de formuler la question qui en résulte : « comment un raisonnement pourrait-il être déraisonnable ? »[138].

C'est dans cette série d'instabilités, d'équivocités, voire de contradictions (au moins apparentes), que s'enracinent les controverses qui traversent le commentaire consacré au concept humien de raison. De fait, la critique de l'entendement qui se donne à voir dans la science de la nature humaine est amplement discutée quant à sa signification, son extension, ses cibles et ses enjeux, au point que le débat n'épargne pas la question de savoir si la notion même admet au sein du corpus un sens unifié, ou si elle s'épuise en des significations distinctes et irréductibles. Existe-t-il une tension inéliminable entre plusieurs sens du concept humien de raison, ou est-il possible de ramener la plurivocité apparente de la notion à une seule signification ?

Certains exégètes, dont Philippe Saltel[139] et Don Garrett[140], défendent la seconde ligne interprétative, selon des modalités sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. David F. Norton, lui, adopte une position mixte, en affirmant que l'ambiguïté de la notion de raison, sans pouvoir être totalement éliminée, ne présente pas de difficulté insurmontable[141]. Selon lui, les principales significations du vocable seraient les suivantes : la raison au sens d'entendement (alors qu'en toute rigueur, pour David F. Norton, la raison ne désigne qu'une partie de l'entendement – mais il y a là une position que nous avons déjà écartée) ; la raison comme raisonnement abstrait, c'est-à-dire démonstratif ; la raison comme raisonnement probable, c'est-à-dire comme faculté d'inférer les choses de fait ; la raison comme résultat,

---

[136] T.1.3.14.36, p. 249 (Clar. p. 116). Nous soulignons.

[137] Peter Millican, « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », p. 130 (nous traduisons).

[138] David Owen, *Hume's reason*, p. 137 (nous traduisons).

[139] Philippe Saltel, « Analyse de la 'conception instrumentale' de la raison dans la philosophie de Hume », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013, p. 61, note. Il n'y a encore, sous la plume de Philippe Saltel, que le « pari » (*ibid.*) d'une signification univoque.

[140] « […] the key to understanding Hume's treatment of induction is the realization that Hume uses the term 'reason' quite univocally to refer to the inferential faculty », Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 92-93.

[141] David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 96, note 4.

achèvement (c'est-à-dire comme découverte du vrai et du faux) ; la raison comme conscience présente non inférentielle ; la raison comme instinct ; la raison comme passion calme (caractérisation, souligne David F. Norton, que Hume récuse – nous aurons l'occasion d'y revenir). De cette pluralité de significations, David F. Norton s'essaie à dégager les causes : la tendance à utiliser comme interchangeables le tout (qui correspond selon lui à l'entendement) et la partie (qui correspond selon lui à la raison), la tendance à utiliser comme interchangeables le nom de la faculté (« raison ») et celui de l'opération qui en découle (« raisonnement ») et, enfin, la tendance à utiliser les termes « raison » et « raisonnement » pour désigner une capacité dont il a été auparavant montré qu'elle doit être distinguée de la raison (confusion qu'il juge surprenante de la part d'un philosophe). Olivier Brunet soutient en ce sens que la philosophie humienne « contient – du moins implicitement – deux conceptions antithétiques de la raison »[142] : d'un côté, la raison s'oppose à la nature et à l'imagination (ainsi lorsque Hume affirme que, laissée à elle-même, elle est incapable d'adopter aucune croyance) ; de l'autre, elle en est solidaire (puisqu'en pensant la raison comme instinct, la science de la nature humaine élabore le concept d'« une raison naturaliste et fonctionnelle »[143]). De nombreux commentateurs, parmi lesquels Barbara Winters[144] et Annette Baier[145], cherchent à rendre raison de cette inconséquence apparente, et pour cela enracinent la plurivocité de la notion de raison dans la différence séparant la conception que Hume s'en fait, et la conception qu'il chercherait à récuser : lorsque la science de la nature humaine affirme que l'inférence causale n'est pas déterminée par la raison, il faudrait comprendre ce dernier terme au sens traditionnellement en vigueur dans l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire en un sens restreint, et qualifié de « rationaliste », tandis que lorsqu'elle persiste à désigner cette transition imaginative comme un raisonnement, il faudrait entendre par là une conception amendée, et élargie, de la raison (à savoir, selon Annette Baier, « le successeur plus passionné et plus sociable »[146] de l'intellect cartésien)[147].

---

[142] Olivier Brunet, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, Nizet, 1965, p. 398.

[143] *Ibid.*, p. 400.

[144] Barbara Winters, « Hume on reason », *Hume studies*, vol. 5, n°1, avril 1979.

[145] Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, Cambridge (Mass.), Harvard university press, 1991. Voir en particulier les chap. 3, 4 et 12.

[146] *Ibid.*, p. 21.

[147] Stanley Tweyman (*Reason and conduct in Hume and his predecessors*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 40-41) soutient quant à lui la nécessité de reconnaître trois sens du concept humien de raison. Il insiste sur l'importance des distinctions de raison (thématisées en T.1.1.7.17-18), habituellement négligées par le commentaire humien, et qu'il conviendrait de reconnaître comme des raisonnements au même titre que les raisonnements démonstratifs et probables. Une fois dépassé le constat de la simple proximité lexicale de « la raison » et des « distinctions de raison », une telle position interprétative s'avère pourtant

La centralité et la stabilité de la doctrine de la raison au sein du corpus humien s'accompagnent donc, en un apparent paradoxe, d'une équivocité, voire d'une contradiction, qui amène nombre d'exégètes à postuler la présence souterraine d'une pluralité de significations, qui travailleraient l'usage que Hume fait de la notion. Si nous avançons l'idée que le paradoxe n'est qu'apparent, c'est qu'il se pourrait que ces constats constituent les deux faces d'un seul et même geste théorique : ce serait précisément la virulence de la critique du concept de raison qui engendrerait sa déstabilisation – et par là, son caractère à première vue ambigu et contradictoire.

Une critique humienne de l'entendement ?

Ce point suggéré, plusieurs questions restent à examiner. Bien qu'elles soient organiquement liées, il est possible de les distinguer ici selon quatre rubriques.

1) Quelle est l'ampleur de la critique humienne de la raison ? Le désaccord qui opposa l'un des grands initiateurs des études humiennes, à savoir Norman Kemp Smith, à David F. Norton, est à cet égard instructif, et nous retiendra à titre d'échantillon révélateur. À l'encontre de l'interprétation traditionnelle (défendue notamment par Thomas H. Green dans l'introduction à son édition du *Traité de la nature humaine*), qui voyait dans la pensée humienne une philosophie purement sceptique, qui dissoudrait toute croyance et constituerait la réduction par l'absurde de l'empirisme de Locke et de Berkeley, Norman Kemp Smith soutient que le but de Hume n'est pas de soumettre à ses lecteurs des énigmes philosophiques, mais de leur exposer une doctrine positive : celle de la subordination de la raison à l'instinct, au sentiment et aux passions. Dans son article pionnier de 1905, puis dans la monographie de 1941 qu'il consacre à Hume, il fait de ce point tout à la fois une constante, le principe directeur et le trait le plus distinctif de la philosophie humienne[148]. Le corpus humien serait unifié, gouverné et singularisé par le renversement des rôles traditionnellement dévolus à la

---

dépourvue d'appuis textuels.

[148] « […] the establishment of a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct is the determining factor in Hume's philosophy », Norman Kemp Smith, « The naturalism of Hume », I, p. 150. Voir également *The philosophy of David Hume*, p. 8-12, p. 84 (où la subordination de la raison au sentiment et à l'instinct est présentée comme le « governing principle » de toute la philosophie humienne), p. 143 (où ce principe est qualifié de « central principle » de la science de la nature humaine) et p. 154 (où ce même principe est dit imprégner l'ensemble de sa philosophie : « Hume's principle of the subordination of reason to the passions thus runs through his whole philosophy »).

raison et au sentiment. À ce titre, la thèse selon laquelle la raison est et ne doit être que l'esclave des passions, énoncée dans le cadre restreint de l'examen de l'affectivité, devrait être lue comme le principe général de la philosophie de Hume, y compris de sa théorie de la connaissance[149]. C'est en ce sens à la lecture de Hutcheson et à la découverte corrélative de la primauté du sentiment en esthétique et en morale qu'il conviendrait de rapporter l'origine de la philosophie humienne. Finalement, Hume réaliserait l'extension, à la théorie de la connaissance, du principe cardinal de la pensée hutchesonienne : en affirmant que les raisonnements expérimentaux ne s'appuient sur aucun argument, mais uniquement sur la vivacité des idées, c'est-à-dire sur un sentiment, il transposerait au champ théorique la thèse dont Hutcheson avait défendu la validité dans le domaine esthético-moral. Le grand initiateur des études humiennes repère donc, au cœur de la science de la nature humaine, une thèse forte relative à la raison, et qui aurait pour contenu sa subordination à l'instinct, au sentiment et à la passion.

Dans son principe général, cette ligne interprétative est reprise par Barry Stroud, pour lequel la philosophie humienne donnerait lieu à « une double attaque à l'encontre du concept traditionnel de raison »[150]. La phase sceptique (ou négative) des développements humiens, en montrant que nos croyances ne peuvent être justifiées par aucune procédure rationnelle, assiérait l'idée d'une impuissance de la raison. Et la phase naturaliste (ou positive) du corpus, en expliquant la genèse de ces croyances selon une nouvelle doctrine de la croyance (que Norman Kemp Smith désignait sous le titre de « croyance naturelle »), et en ne faisant pour cela aucun usage du concept de raison, reconduirait à un autre niveau la critique de l'entendement. La double attaque à l'encontre de la raison consisterait donc à montrer, d'une part, que la raison laissée à elle-même mène à l'extinction de toute croyance, et à souligner, d'autre part, qu'une théorie positive de la genèse de nos croyances peut être produite, qui ne recourt pas à la causalité de l'entendement[151]. Pour Norman Kemp Smith comme pour Barry Stroud, c'est donc la déflation des prétentions de la raison et la promotion concurrente de l'idée de croyance naturelle qui capturent le plus adéquatement l'essence de la philosophie humienne[152].

---

[149] « The maxim which is central to his ethics – 'Reason is and ought to be the slave of the passions' – is no less central in his theory of knowledge, being there the maxim : 'Reason is and ought to be subordinate to our natural beliefs' », Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 11.

[150] Barry Stroud, *Hume*, London, Routledge & Paul Kegan, 1977, p. 16, nous traduisons (« a two-pronged attack on the traditional concept of reason »).

[151] *Ibid.*, p. 15.

[152] Barry Stroud déclare en ce sens : « Some of his most original contributions to philosophy are made in his attempt actually to discredit the traditional 'rationalistic' conception on its own terms. Hume does not

C'est cette thèse de la subordination, relative au statut de la raison et désignée, dès l'orée des études humiennes, comme le principe le plus fondamental de la science de la nature humaine, que David F. Norton entreprend de critiquer. Dans son ouvrage *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, il conteste que l'entendement se voie ramené par Hume à une fonction subalterne dans la constitution de nos croyances. Norman Kemp Smith et ses sectateurs ne feraient pas droit au rôle important accordé à la raison par la philosophie humienne : « Hume n'est pas un naturaliste absolu, qui aurait subordonné la raison à l'instinct et au sentiment, mais un philosophe critique qui, tout en offrant une théorie naturaliste de l'esprit, préserve soigneusement un rôle indépendant de la raison »[153]. La normativité du sentiment ne s'exercerait que dans le domaine moral, et non dans la sphère spéculative[154]. Là, souligne David F. Norton, Hume concède que la plupart des croyances philosophiques, même correctement établies, s'évanouissent une fois passé le temps de leur étude attentive, et cèdent le pas à certaines croyances naturelles, mais il le fait sans jamais leur retirer leur caractère de vérité – ce qui amène l'exégète à caractériser la philosophie humienne comme « une forme de métaphysique rationnelle »[155]. Le corpus humien ne serait donc pas gouverné par une inspiration unique, mais devrait plutôt être envisagé comme la réunion de deux champs distincts, régis par deux critères différents : le sentiment dans le domaine moral (où David F. Norton réévalue tout de même le rôle de la raison[156]) ; la raison dans le champ théorique (et en particulier spéculatif). Que les instincts jouent chez Hume un rôle notable ne devrait pas empêcher de remarquer que l'entendement se voit attribuer une place majeure, au point qu'il faudrait plutôt soutenir, contre Norman Kemp Smith, que ce sont les premiers qui

---

just advance a theory that plays down the role of reason ; he tries to show independently that reason does not, and in fact cannot, have the kind of role in human life that had traditionally been supposed. It is this part of his programme that led to the interpretation of Hume as a mere sceptic... But Hume's philosophy does not stop with what is usually called his scepticism. The powerful negative arguments have an important positive point. They show that reason, as traditionally understood, has no role in human life. […] If no beliefs can be reasonably or rationnally acquired, but we do get countless beliefs anyway, then the traditional 'rationalistic' idea of man as a detached rational agent must be rejected », *ibid*., p. 13-14.

[153] David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 14 (nous traduisons). C'est bien la question du rôle de la raison, et non celle, plus large, du naturalisme, que Norton place au cœur de sa réflexion (*ibid*., p. 16).

[154] « Hume regularly, systematically, and consciously maintains the distinction between morals, which depends on feelings or sentiments, and a useful, valid metaphysics, which is dependent on, answerable to, reason or the understanding, the sometimes overwhelming strength of the sentiments notwithstanding », *ibid*., p. 53.

[155] *Ibid*., p. 14 (nous traduisons).

[156] « […] my contention that Hume conceives of reason as having central and relatively independent functions in both morals and metaphysics », *ibid*., p. 127, note 32. Nous reviendrons longuement sur ce point dans la deuxième partie de cette étude.

se trouvent placés dans une position subordonnée, et le second qui se voit attribuer une fonction directrice[157].

Si ce débat nous semble instructif, c'est non seulement en tant qu'il souligne l'importance de la question de l'étendue de la critique humienne de la raison, mais aussi en tant qu'il indique en creux le principal écueil à dépasser pour parvenir à sa plus juste évaluation. On remarquera en effet que le désaccord opposant Norman Kemp Smith et David F. Norton a tendance à prendre la forme d'une querelle de degré. Au fond, les deux commentateurs se retrouvent sur les mêmes constats, mais les accentuent différemment. C'est ainsi que Norman Kemp Smith ne nie absolument pas l'existence et l'importance de la réflexion chez l'homme, par laquelle les croyances en viennent à excéder le régime de la croyance naturelle[158] – prévenant ainsi le reproche que lui adressera David F. Norton. C'est ainsi que, réciproquement, David F. Norton ne nie absolument pas le rôle fondamental conféré par Hume aux instincts, propensions et sentiments, et enracine les croyances réflexives et philosophiques dans la puissance causale de la nature[159]. De sorte que le débat entre les deux exégètes semble, quelque peu ironiquement, rejoindre le type même de question que Hume dénonce comme rationnellement indécidable. Toute querelle portant sur les *degrés* d'une qualité ou d'une circonstance constitue en effet une « controverse qui, par la nature même du langage et des idées humaines, s'enveloppe d'une perpétuelle ambiguïté, et qui jamais, par aucune précaution, par aucune définition, ne sera à même d'être portée à une certitude ou une précision raisonnable »[160]. De même que l'« on peut discuter indéfiniment pour savoir si Hannibal fut un grand, un très grand, ou un très très grand homme »[161], et ce parce que les degrés de cette qualité ne sont pas susceptibles d'une mesure exacte (contrairement à ce qui se passe en mathématiques, où les questions de quantité peuvent être tranchées par un critère précis, à savoir l'unité), de même la question de l'appréciation du rôle conféré par Hume à la raison (est-il dérisoire ? conséquent ? très conséquent ?) a tendance à se soustraire à la

---

[157] « Although Hume says that reason is subordinate to the passions and that it must 'serve and obey' these passions, there is little evidence that the thourough subordination of reason to feeling is the central teaching of his philosophy, and much evidence to the contrary », David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 126.

[158] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 130 (« a being in whom reflexion plays so large a part, and operates so extensively in the formation of *artificial* beliefs ») et p. 383 (« An entirely unreflective life is for man as impracticable as it is unnatural »).

[159] « Nature reserves for reason an often indirect but yet effective and highly significant critical role in the shaping of our beliefs and attitudes », David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 231.

[160] DRN.12, p. 323.

[161] *Ibid*.

décision rationnelle. Pour tenter de lui offrir une réponse plus précise, il conviendra de distinguer rigoureusement et d'articuler nettement les différents niveaux selon lesquels s'énonce la critique humienne de l'entendement.

2) Quelles sont les cibles de cette critique ? La question de l'identification des philosophes ou traditions de pensée qui seraient visés par la récusation des prétentions de la raison est récurrente dans les débats qui agitent le commentaire humien. Il est relativement courant de lire que Hume procéderait à la critique d'une conception « métaphysique »[162], ou « rationaliste »[163], de l'entendement. En elles-mêmes, ces deux hypothèses sont difficilement contestables, et ce parce qu'elles sont indéterminées. Il va de soi qu'en étudiant l'entendement comme un ensemble d'effets observables et non au prisme d'une prétendue aperception de l'essence de l'esprit, dénoncée comme « absolument inintelligible »[164] (en tant qu'on ne peut lui assigner aucune impression-source), et en affirmant qu'aucun argument ne fonde nos inférences expérimentales, Hume écarte ce que l'on peut nommer, si l'on veut, une compréhension métaphysique, et une compréhension rationaliste, de la raison. Il est pourtant douteux que l'on ait alors mieux compris les textes. Concernant l'hypothèse d'une récusation de la raison métaphysique, on soulignera que ce point semble bien moins constituer l'*objet* que le *présupposé* de la critique humienne. Le même point semble valoir de l'idée d'une critique empiriste de la conception rationaliste de l'entendement – la récusation de la tripartition des actes de l'esprit (conception, jugement, raisonnement) qui fonde la logique classique, s'opère ainsi dans une simple note[165], tandis que la critique de la logique

---

[162] Voir par exemple Sophie Botros, *Hume, reason and morality : a legacy of contradiction*, London, Routledge, 2006, p. 115.

[163] Voir à cet égard Barbara Winters (« Hume on reason », p. 27) et Peter Millican (« The context, aims and structure of Hume's first *Inquiry* », dans *Reading Hume on human understanding : essays on the first Enquiry*, p. 50 : « [Hume's] permanent philosophical importance lies overwhelmingly in his consummate defeat of rationalism »). Stephen Buckle prend le contrepied de cette lecture de la philosophie humienne comme assaut empiriste contre le rationalism : « [it is] difficult to find any evidence that Hume had rationalist views at the forefront of his mind » (Stephen Buckle, *Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human understanding, Oxford, Clarendon press, 2001, p. 36). Selon Stephen Buckle, le rationalisme ne constituerait qu'une cible intermédiaire et accidentelle de la critique humienne, qui serait prioritairement orientée vers la religion (*ibid*., p. 51).

[164] « *Descartes* soutenait que la pensée était l'essence de l'esprit ; non pas cette pensée-ci ou cette pensée-là, mais la pensée en général. Voilà qui semble absolument inintelligible, puisque tout ce qui existe est particulier », Abrégé, §28, p. 73-75 (Clar. p. 414)

[165] Si la différence entre concevoir, juger et raisonner est artificielle c'est, remarque la note finale de la section T.1.3.7, que beaucoup de jugements ne se composent que d'une seule idée (puisque l'existence ne constitue pas selon Hume une idée séparée, que l'esprit joindrait à une autre, mais le simple avivement de l'idée d'un objet), et que beaucoup de raisonnements ne se composent que de deux idées (puisque les raisonnements causaux ne procèdent pas de l'interposition d'une idée intermédiaire). Il existe donc des jugements ne comportant qu'un seul terme, et des raisonnements ne comportant que deux termes. Sur ce point, voir les analyses de Gabriel Nuchelmans dans son ouvrage *Judgment and proposition : from*

syllogistique, par le silence auquel elle donne lieu, semble être considérée comme acquise[166]. On soulignera en outre le caractère imprécis de la catégorie de rationalisme, la difficulté courante des exégètes à la remplir autrement que par une référence vague à l'entendement cartésien[167], et l'insuffisance de son opposition terme à terme à celle d'empirisme[168]. Ces points sont bien connus, et serviront de prérequis à notre enquête sur les cibles de la critique humienne de la raison.

3) Mais ne faut-il pas se défier de l'idée d'*une* critique humienne de l'entendement ? C'est l'hypothèse même d'un corpus uniformément traversé par une récusation des prétentions de la raison qu'il convient désormais d'interroger. Nous avons déjà mentionné que la critique de l'entendement se déploie dans différents domaines (en théorie de la connaissance, en théorie de l'action, en morale, en religion, *etc.*). Comme le souligne Plínio Junqueira Smith[169], ce point implique que la critique humienne de la raison n'est pas une réalité simple et univoque : en rayonnant dans ces différentes sphères, elle en vient à s'énoncer à différents niveaux (parfois emboîtés), à prendre pour cibles différents adversaires, et finalement à changer de nature. Il nous faudra conférer tout son poids à la diversité *des* critiques humiennes de l'entendement, et tenter de cerner leurs particularités argumentatives

---

Descartes to Kant, Amsterdam, Oxford, New York, North Holland, 1983, p. 154-156.

[166] Le corpus humien ne reproduit jamais expressément la critique du syllogisme que l'on trouve notamment sous la plume de Bacon, Descartes et Locke (selon des modalités et des enjeux qui ne sont certes pas supersposables), ni la critique des principes logiques (principe d'identité et principe de contradiction) à laquelle se livre ce dernier.

[167] C'est ainsi qu'Annette Baier interprète la philosophie humienne comme une *reductio ad absurdum* de l'intellect cartésien (*A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 21). La focalisation des commentateurs humien sur une référence cartésienne réduite à une idole est critiquée par Peter J. E. Kail (« Hume, Malebranche and 'rationalism' », *Philosophy*, vol. 83, n°3, 2008).

[168] L'opposition du rationalisme et de l'empirisme peut recevoir un sens précis et heuristiquement fécond, lorsqu'elle s'enracine dans un aspect déterminé des systèmes, en l'occurrence dans le statut que les philosophes accordent à la généralité, selon que celle-ci est conçue comme *sui generis* ou bien comme dérivée à partir de l'expérience sensible. Mais lorsque cette opposition prétend séparer en deux grands ensembles les systèmes philosophiques (sur le modèle de la division des « rationalistes » que seraient Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff et Malebranche, et des « empiristes » que seraient Locke, Berkeley et Hume), elle se montre évidemment réductrice et inféconde (le « rationaliste » Wolff, par exemple, reproduit beaucoup de thèses lockiennes, tandis que, réciproquement, l'« empiriste » Hume témoigne de fortes exigences rationnelles quant au contenu de nos croyances – nous y reviendrons). Sur la critique de la pertinence du partage entre « empirisme » et « rationalisme » pour comprendre la période moderne, on peut consulter les documents suivants : Louis E. Loeb, *From Descartes to Hume : continental metaphysics and the development of modern philosophy*, London, Cornell university press, 1981, p. 25-36 ; John G. Cottingham, *The rationalists*, Oxford, Oxford university press, 1988, p. 1-4 ; Hans J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus ? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996 ; Claude Gautier, « Les philosophies écossaises. Naturalismes et science de l'homme », *Archives de philosophie*, vol. 78, n°4, 2015, p. 589-590.

[169] Plínio Junqueira Smith, « La raison sceptique de Hume », dans *Scepticisme et modernité*, sous la dir. de Marc André Bernier et Sébastien Charles, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005, p. 106 et p. 112.

et leurs éventuelles différences de virulence, selon les domaines dans lesquels elles s'énoncent – au lieu de ne nous rendre attentifs qu'à leur caractère commun de critique. Il nous faudra également, non pas simplement énumérer ces critiques et en souligner les différences, mais restituer l'architecture selon laquelle elles se distribuent, c'est-à-dire dégager leur cohérence et leur articulation, en mettant au jour les rapports qui les gouvernent (rapport du phénomène à son principe, rapport de principe à conséquence, rapport d'application, *etc*.).

4) Mais la thématisation humienne de la raison s'épuise-t-elle vraiment en une *critique* de celle-ci ? Il y a là un présupposé de nos analyses précédentes, présupposé qu'il convient, pour finir, d'interroger. On ne peut manquer de remarquer que les différentes critiques de l'entendement n'entraînent pas, sous la plume de Hume, la dissolution de celui-ci. C'est ce que manifestent l'existence même de la science de la nature humaine ainsi que les évaluations explicites qui l'accompagnent. Hume ne cesse de rapporter son propre discours philosophique à la raison, qu'il s'agisse de souligner que la science de la nature humaine a trait à la production d'« arguments solides »[170], par opposition à la démarche qui recourrait à la persuasion du lecteur, de se réclamer d'un exercice personnel du jugement, qui ne fasse appel à aucun argument d'autorité[171], ou d'insister sur la complexité des inférences qui sont en jeu, en présentant le *Traité* comme une longue suite de « raisonnements abstraits »[172]. Non seulement Hume fait valoir « [son] effort constant pour établir [son] système sur la seule raison »[173], selon une démarche qui constitue l'entendement tout à la fois en objet et en outil de discours (la science de la nature en constituant, solidairement, la théorie et l'illustration), mais il insiste en de nombreux lieux sur la nécessité de conformer nos croyances à la raison. C'est bien au nom d'une exigence rationnelle que Hume récuse certaines croyances, et en adopte d'autres – que ce soit dans le domaine philosophique, historique, politique, ou religieux. De sorte que la critique de la raison n'invalide en rien sa capacité à opérer le partage des croyances vraies et des croyances fausses, c'est-à-dire sa légitimité à gouverner l'élaboration de nos jugements et, partant, à jouer un rôle décisif au sein de notre existence. De surcroît, il nous apparaîtra que le geste déterminant de Hume relativement au rôle de l'entendement dans la constitution de nos blâmes et éloges moraux ne consiste pas en une revue à la baisse : en morale, la science de la nature humaine situe son apport dans une

[170] T.3.3.6.3, p. 249 (Clar. p. 394).

[171] Voir T.3.2.8.8.

[172] Avertissement au livre III du *Traité*, p. 45 (Clar. p. 292).

[173] T.3.2.8.8, p. 158 (Clar. p. 350). Dans son contexte, l'expression s'entend par opposition au recours à des autorités.

réévaluation de l'importance du raisonnement. Il nous faudra donc rendre compte du fait que les critiques humiennes de l'entendement, aussi radicales soient-elles, n'engendrent ni la dissolution de son concept, ni l'abolition de sa légitimité à gouverner l'assentiment, ni la minoration systématique de son rôle au sein de l'existence humaine. Quel est donc le sens de cette critique de la raison qui préserve une référence axiologique forte à celle-ci, et insiste sur la nécessité de réévaluer son rôle dans certains domaines ?

L'approfondissement de l'empirisme

Il est temps de ressaisir de façon unifiée ce qui constituera l'objet de cette étude, et de dégager la thèse positive qu'elle cherchera à établir. Examiner les rapports de la raison et de l'empirisme chez Hume, c'est prendre pour objet une faculté, et en envisager la thématisation au prisme d'une doctrine et d'une méthode philosophique, qui fait office d'opérateur de problématisation. À ce titre, il nous faut restituer les principaux acquis des travaux qui, à l'égard de cette étude, ont joué un rôle déterminant. C'est dans les résultats des recherches menées par David Owen, tout particulièrement dans son ouvrage de 1999 intitulé *Hume's reason*, que s'enracine notre enquête. Dans sa grande étude consacrée à la raison selon Hume, David Owen met en évidence deux points qui, pour nous, seront d'une importance capitale : Hume se réapproprie la conception lockienne du raisonnement, tout en en produisant une critique.

Commençons par expliciter le premier volet de cette affirmation. David Owen a le mérite de prendre ses distances avec le caractère anachronique d'un certain nombre d'études consacrées à la raison humienne. C'est ainsi, par exemple, que David C. Stove[174], John L. Mackie[175] et Terence Penelhum[176] interprètent les textes qui nous occuperont au prisme d'une conception déductiviste du raisonnement, c'est-à-dire lisent le concept humien de raison selon un modèle formaliste, où les conclusions découleraient de certaines prémisses en vertu de la force nécessitante de règles logiques. Or, s'il arrive à Hume de mobiliser la notion d'idée intermédiaire, qui fonderait l'inférence d'une proposition à une autre, ce syntagme vaut chez lui en tant qu'il renvoie au *contenu* d'une telle idée, et non à la *forme* de l'inférence. En

[174] David C. Stove, *Probability and Hume's inductive scepticism*, Oxford, Clarendon press, 1973.

[175] John L. Mackie, *The cement of the universe : a study of causation*, Oxford, Clarendon press, 1974, p. 9 et p. 15.

[176] Terence Penelhum, *Hume*, New York, St. Martin's press, 1975, p. 50-53.

décalage avec les conceptions aristotélicienne et scolastique, mais aussi avec les positions modernes, post-frégéennes, Hume entretient une conception du raisonnement fondée sur le contenu des idées, et non sur les relations formelles entre propositions. Ou, pour reprendre les termes de David Owen : Hume envisage le raisonnement d'un point de vue sémantique, et non syntaxique[177]. Démontrer la vérité du théorème de Pythagore, ce n'est que partir de l'idée (complexe) de « carré de l'hypoténuse », et aboutir, au terme de l'interposition d'une série d'idées intermédiaires, à l'idée (complexe) de « carré des deux autres côtés ». Les inférences (fussent-elle, comme dans l'exemple précédent, démonstratives) relèvent bien moins d'une structure formelle que du contenu des idées impliquées[178]. Or, comme le montre David Owen, une telle conception non-formelle du raisonnement, qui met à distance le paradigme déductiviste[179], situe Hume dans le sillage, certes, de Descartes, mais aussi, et surtout, de Locke : « d'une manière générale, Hume reprend la conception lockienne du raisonnement comme chaîne d'idées »[180].

David Owen poursuit ses analyses en montrant que la réception, par Hume, du cadre général de la théorie lockienne du raisonnement s'accompagne d'une démarcation majeure. Dans le sixième chapitre de son ouvrage, il expose et étaye la thèse selon laquelle l'enquête humienne portant sur le raisonnement expérimental vise prioritairement la conception que Locke s'en faisait. La critique de la rationalité de l'inférence causale admettrait un adversaire majeur, qui ne serait autre que l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, en ce que celui-ci concevait encore la conformité de l'expérience future à l'expérience passée comme une idée intermédiaire, conférant sa rationalité au raisonnement sur les choses de fait – là où Hume montre au contraire qu'il n'y a là qu'une supposition, c'est-à-dire une postulation hors raison. La conclusion de David Owen est la suivante : « Hume a remplacé une conception du raisonnement qui requiert des idées intermédiaires par une conception qui n'en requiert pas »[181], et ce, à l'encontre de Locke.

Ces analyses, dûment fondées dans les textes, sont extrêmement suggestives pour notre étude, en ce qu'elles mettent au jour le double rapport – de réception et de critique – qu'entretient la théorie humienne de la raison à l'un des représentants les plus notables de la tradition empiriste. L'ouvrage de David Owen nous semble par là dégager une piste très

---

[177] David Owen, *Hume's reason*, p. 100.

[178] *Ibid.*, p. 91.

[179] *Ibid.*

[180] *Ibid.*, p. 63 (nous traduisons). Don Garrett (*Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 85 et p. 92) soutient la même idée.

[181] *Ibid.*, p. 131 (nous traduisons).

stimulante, dont nous entreprendrons de montrer la fécondité. Car il est une unité d'intention et de sens de la réécriture humienne de l'entendement, qui ne nous semble pas avoir encore été saisie comme telle : *la thématisation de la raison à laquelle procède la science de la nature humaine a pour visée et pour signification le parachèvement de l'empirisme*. Hume ne se pense pas comme l'inventeur de ces principes empiristes que sont l'origine sensible de toutes les idées et la nécessité de fonder la philosophie morale sur l'expérience, mais comme celui qui les met *intégralement* et *rigoureusement* en œuvre et qui, par là, fait tomber la raison sous le coup de l'empirisme, c'est-à-dire conquiert la quatrième signification du concept que nous dégagions plus haut. Le quatrième sens de l'empirisme, qui apparaît avec la réduction humienne de la raison à l'expérience, n'est donc pas sans lien avec les autres significations de la notion : elle ne s'ajoute pas *de l'extérieur* aux trois premiers, mais en *procède*. Nous chercherons ainsi à montrer que c'est un approfondissement de la méthode expérimentale, ainsi qu'une application sans reste de la thèse lockienne de l'origine de toutes les idées dans l'expérience, qui en déterminent l'émergence – et, partant, en délivrent la signification. *La thématisation humienne de la raison résulte d'un approfondissement de l'empirisme, entendu comme doctrine et comme méthode*.

En reconstruisant la théorie de l'expérience qui sous-tend les thèses que la science de la nature humaine dégage relativement à la raison, nous serons amenés à éprouver la fécondité d'une déclaration d'André Charrak qui, dans son ouvrage *Empirisme et théorie de la connaissance*, remarque que « ce n'est pas que le thème de l'analyse serait absent chez Hume […], mais il désigne le processus presque chimique de décomposition de l'expérience, certainement pas le problème de l'ordre d'exposition de ce qui devrait constituer quelque système empiriste »[182]. L'analyse, entendue comme le fait de calquer l'ordre d'exposition des connaissances sur l'ordre de leur apparition à l'esprit, est mise à distance par Hume[183], alors qu'elle définit au contraire l'empirisme français, pour lequel c'est seulement par cette méthode que les systèmes sont véritablement fondés sur l'expérience[184]. Comme le remarque

[182] André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance : réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, p. 66.

[183] André Charrak souligne le renversement de l'ordre d'engendrement réel qui régit la progression des deux premiers livres du *Traité*, Hume étudiant les idées (dans le livre I) avant les impressions (dans le livre II), alors même que les premières procèdent des secondes : « il faut inverser l'ordre originel et, pour partie, inapparaissant, que l'analyse de Condillac et de ses successeurs se donne au contraire pour tâche d'observer dans la composition d'un livre sur les principes des connaissances humaines », *ibid.*, p. 66-67.

[184] Ainsi chez Condillac, pour lequel il s'agit « d'étudier l'expérience, afin d'expliquer la génération des idées dans le même ordre dans lequel elles se sont formées » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Ière partie, section III, §12, dans *Œuvres complètes*, t. I, p. 123). L'abbé soutient que « pour ne laisser rien à désirer dans un système, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans

André Charrak, « la signification épistémologique du recours condillacien à l'expérience ne se résume pas à tout réduire aux sensations et à leurs transformations ; elle veut dire qu'il faut suivre, dans l'exposition de la science, le même ordre qui s'est imposé dans la découverte de ses objets – et c'est là peut-être l'aspect le plus important de la référence expérimentale »[185]. Il y a là une différence majeure de l'empirisme écossais et de l'empirisme français[186], mais qui n'empêche pas de caractériser la méthode humienne, en un sens distinct de celui en vigueur dans l'empirisme français, comme une analyse de l'expérience. C'est alors d'une analyse pour ainsi dire à une seule dimension qu'il est question, puisque le « double travail de décomposition et de recomposition génétique qui reconduit les connaissances à leur origine pour en dévoiler l'enchaînement naturel »[187] n'est effectué que dans son premier moment, aboutissant, pour reprendre les mots d'André Charrak précédemment cités, à « un processus presque chimique de décomposition de l'expérience ». Il nous faudra montrer en quel sens cet effort d'analyse de l'expérience gouverne l'établissement de la quasi totalité des thèses humiennes relatives à la raison, et signe la singularité de la théorie que Hume en produit.

Décisions de méthode

Il convient, pour finir, d'indiquer les principes méthodologiques qui régiront cette étude. Nous recourrons aux trois méthodes d'histoire de la philosophie dégagées par Pierre-François Moreau au début de son ouvrage *Problèmes du spinozisme* : l'élucidation de la « cohérence du système », l'« explication précise des textes », et l'« insertion dans

---

un ordre où elles s'impliquent les unes par les autres, et où elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté, dont elles dépendent uniquement » (*Traité des systèmes*, chap. XIV, dans *Œuvres complètes*, t. II, p. 287).

[185] André Charrak montre que, chez Condillac, « le problème de l'ordre (analytique) du système des connaissances constitue […] l'un des aspects essentiels de la référence à l'expérience » (André Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », p. 241 ; voir aussi p. 238-239).

[186] « On risquera même l'hypothèse d'une géographie du problème de la connaissance au siècle des Lumières : la question de l'ordre, attachée de façon essentielle à la référence cartésienne et qui, comme on l'a vu, passe de surcroît au premier plan dans ce que les auteurs français des Lumières peuvent connaître du débat entre Leibniz et Locke, n'est pas dominante dans Hume (pas plus que dans Hutcheson), là où, de Condillac à Maupertuis, de d'Alembert jusqu'au Kant de la *Preißschrift* (1763), elle domine les discussions en France et en Allemagne ». André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance : réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, p. 67.

[187] André Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », p. 241.

l'histoire des idées »[188]. Examinons successivement ces trois principes, en les envisageant à chaque fois selon la spécificité que leur confère leur application au corpus humien.

1) Il s'agira d'abord de dégager l'architecture de la pensée humienne de la raison, c'est-à-dire de restituer l'articulation en système des différentes thèses en quoi elle consiste. La langue de Hume est connue pour être claire, et ses positions sont, dans l'extrême majorité des cas, énoncées sans détour. Ce qui fait plutôt problème, et donne prise au commentaire, c'est ce que Phillip D. Cummins désigne sous le titre de « problème de l'intégration »[189], à savoir la conciliation et l'articulation de thèses qui, en elle-mêmes, sont aisément compréhensibles (du moins dans leur signification minimale). Or, il nous semble que de prétendues contradictions de la théorie humienne de la raison peuvent être dissipées, et certains débats interprétatifs apaisés, si l'on restitue la différence et l'articulation des plans sur lesquels les énoncés se distribuent. Pour cela, nous chercherons à nous déprendre le plus possible des controverses exégétiques fondées sur des hypercatégories philosophiques (scepticisme, naturalisme[190], instrumentalisme, sentimentalisme, projectionnisme, réalisme, *etc*.). Il ne s'agira pas de nous interdire d'utiliser ces termes, mais plutôt de nous efforcer de ne pas penser le corpus à partir d'eux, dans la mesure où ils ont pour effet pernicieux de rendre illisible la différence et l'articulation des niveaux de discours, c'est-à-dire la valeur des énoncés. Il nous faudra, à l'inverse, tenter de faire saillir des structures à partir du corpus lui-même, en tissant des ponts entre des textes déterminés. Cette analyse de type structural ne devra pas nous conduire à négliger les évolutions de pensée. Si, comme nous le remarquions ci-dessus, la théorie humienne de la raison est globalement stable au fil du corpus, elle présente certains changements (parfois remarquables) d'accent et de visée, auxquels il faudra nous rendre attentifs. L'analyse structurale ne devra donc pas nous rendre aveugles à l'inscription des thèses dans le développement de l'œuvre, c'est-à-dire à l'étude génétique de celle-ci.

---

[188] Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 7.

[189] « One of the chief problems facing interpreters of Hume's philosophy is what I shall call the integration problem. It is a global problem inasmuch as it casts a shadow on every component of his philosophy, but does not directly affect how we interpret their details », Phillip D. Cummins, « Hume's diffident skepticism », *Hume studies*, vol. 25, n°1 et 2, avril/nov. 1999, p. 43. John A. Passmore fait un constat similaire, en soulignant le contraste qui sépare les énoncés humiens, en eux-mêmes très clairs et aisément compréhensibles, et la philosophie humienne considérée dans son ensemble, qui serait obscure et donnerait prise aux controverses interprétatives (John A. Passmore, *Hume's intentions*, Cambridge, Cambridge university press, 1952, p. 1).

[190] Relativement au débat opposant scepticisme et naturalisme, et aux différents sens que peut recevoir ce dernier concept sous la plume des commentateurs, on pourra se reporter à la présentation synthétique qu'en offre Janet Broughton. Voir son article « Hume's naturalism and his skepticism », dans *A companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe, Malden (Mass.), Wiley-Blackwell, 2011, p. 425-440.

2) Nous recourrons également à la méthode des micro-analyses, dont nous pouvons immédiatement distinguer deux modalités. Il nous arrivera, premièrement, de faire porter la micro-analyse sur de simples énoncés : il s'agira alors de rapprocher, ou de distinguer, ou d'opposer, plusieurs segments textuels, que la comparaison s'effectue entre des déclarations de Hume lui-même ou entre des déclarations de Hume et d'autres auteurs. L'un des enjeux de ce procédé est de montrer la fécondité d'une attention aux concepts employés, à l'encontre de l'idée selon laquelle la philosophie humienne serait de nature non-conceptuelle[191]. Il apparaîtra que le choix des termes par lesquels Hume exprime sa pensée a souvent son importance, et que certains phénomènes théoriques décisifs se marquent dans le lexique. Mais il nous arrivera aussi, deuxièmement, de faire porter la micro-analyse sur des objets plus conséquents, à savoir des textes (qu'il s'agisse de paragraphes ou, exceptionnellement, de sections entières). Comme toute philosophie, la philosophie humienne n'est pas réductible à des énoncés chimiquement purs, que nous pourrions extraire, rapprocher et recomposer à notre guise. Il importera donc de prendre en compte les phénomènes théoriques qui se jouent dans la démarche argumentative de l'auteur, et que donnent à voir l'étude précise de certains textes.

3) C'est enfin à l'insertion du système au sein de l'histoire de la philosophie que nous devrons nous rendre attentifs. On pourrait nous objecter un passage de l'Abrégé, qui affirme que la plupart des opinions professées par la philosophie humienne lui sont propres[192], et, dans le même esprit, une lettre à Michael Ramsay qui soutient que, mis à part quelques ouvrages permettant de comprendre les « parties métaphysiques » du *Traité* (à savoir les *Méditations métaphysiques* de Descartes, la *Recherche de la vérité* de Malebranche, les *Principes de la connaissance humaine* de Berkeley et quelques articles du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle), les positions défendues dans la première œuvre de Hume lui sont tellement particulières que le bon sens suffit à en juger[193]. Mais si une lecture non informée permet effectivement de les comprendre dans leur signification la plus basique, elle n'en délivre pas les enjeux, et partant la signification profonde. La pensée de Hume, qui est un auteur d'une très grande érudition[194], ne nous semble pas déroger au principe général selon

---

[191] Cette perspective est défendue par Michel Malherbe, notamment dans l'introduction à son édition du troisième tome des *Essais et traités sur plusieurs sujets*, p. 30-34.

[192] Voir Abrégé, §28.

[193] Lettre à Michael Ramsay d'août 1737, reproduite dans Ernest C. Mossner, *The life of David Hume*, Oxford, Clarendon press, 1980 (2nd ed.), p. 626-627.

[194] Rarement souligné, ce point peut être déduit de la correspondance de l'auteur, qui témoigne d'une pratique intensive de la lecture des œuvres (tant philosophiques qu'historiques et littéraires), et s'atteste de façon particulièrement nette dans certains textes peu connus (ainsi de l'essai « Du nombre des hommes

lequel, dans une philosophie, « l'extérieur est à l'intérieur – par ses exigences, ses héritages, ses questions »[195]. Ce point se vérifiera à propos du rapport de Hume à certains auteurs habituellement placés aux antipodes de l'empirisme (ainsi de Leibniz et de Malebranche), mais révélera toute sa pertinence lors de l'étude de la relation de Hume à certains de ses prédécesseurs empiristes (ainsi de Locke et de Hutcheson). Allons jusqu'au bout de notre pensée : nous cherchons à établir que l'*on ne peut pas comprendre la théorie humienne de la raison sans la resituer dans une tradition empiriste dont elle vise à honorer les exigences*.

* * *

Notre étude se déploiera en cinq temps. Nous commencerons par examiner deux caractérisations traditionnelles de la raison humienne – d'abord celle, parfois invoquée, qui en fait une passion calme, puis celle qui la présente comme un instinct. Ce premier moment de la réflexion nous permettra de nous défaire de certaines précompréhensions, tout en dégageant certains traits saillants de la thématisation humienne de l'entendement. Nos deuxième et troisième parties étudieront dans son détail la critique de la raison, d'abord sur le terrain pratique et moral (deuxième moment), puis sur le terrain théorique (troisième moment), en cherchant à chaque fois à mettre au jour les positions contre lesquelles elle s'énonce, et qui en délivrent les tenants et les aboutissants. Dans un quatrième temps, nous affronterons la question de savoir ce qui justifie la persistance d'une référence très forte à la raison, en dépit des critiques radicales qui viendront d'être examinées. Nous étudierons enfin deux échantillons de la genèse humienne de croyances rationalistes (la philosophie malebranchienne d'abord, la mécanique rationnelle ensuite), c'est-à-dire de l'entreprise d'explication, à partir des principes de l'imagination, de certaines croyances qui se réclament – à tort – de la seule raison.

---

dans les nations anciennes », qui manifeste la culture classique immense qui était celle de Hume).

[195] Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, p. 8.

Partie I. LA PASSION, L'INSTINCT. ÉVALUATION DE DEUX DÉFINITIONS TRADITIONNELLES DE LA RAISON HUMIENNE

Comme on le sait, les analyses que la science de la nature humaine consacre à la raison expérimentale se signalent par une forte minoration de la rationalité traditionnellement attribuée à celle-ci : une fois passés au crible de l'investigation philosophique, les raisonnements causaux se révèlent fondés sur des transitions de l'imagination associative, elles-mêmes déterminées par la coutume, et s'épuisant en des avivements d'idées. Une série de réductions conceptuelles ponctue ainsi l'investigation humienne : ultimement, l'entendement doit être rapporté à l'imagination, l'imagination à la faculté de la croyance, et la croyance à un sentiment, c'est-à-dire à une pure intensité affective de l'idée.

Il a été soutenu que, dans la continuité de cette série dégressive et comme ses termes extrêmes, Hume identifierait la raison à une passion calme et à un instinct[1], assimilant ainsi en dernière analyse la raison à deux de ses autres. Cette première partie de notre étude se propose d'examiner et d'évaluer ces deux caractérisations. Il s'agira, négativement, d'écarter les fausses évidences afin de frayer la voie aux analyses des parties suivantes, mais aussi, plus positivement, de commencer à faire saillir certaines lignes problématiques majeures de la conception humienne de la raison.

[1] Voir par exemple Philippe Saltel, note 4 de son édition de l'EPM (trad. Philippe Saltel et Philippe Baranger, Paris, GF Flammarion, 1991), p. 299.

Chapitre 1. La raison humienne, une passion calme ?

La littérature secondaire de langue française a parfois été tentée de définir la raison humienne comme une passion calme[2], au point que ce syntagme apparaît dans certains ouvrages de synthèse ou de pédagogie comme *la* définition de la raison selon Hume[3]. À ce titre, c'est sur cette caractérisation qu'il nous faut d'abord nous pencher.

I. La raison comme passion calme : aux sources d'une identification

La définition de la raison comme passion calme s'autorise de deux déclarations, tirées des deux derniers livres du *Traité de la nature humaine*. La première est extraite de la section T.2.3.8 : « par *raison*, nous entendons des affections d'une espèce absolument identique aux précédentes [= aux passions violentes], mais telles qu'elles agissent plus calmement, sans causer de désordre dans le caractère »[4]. La seconde est issue de la section T.3.3.1, dans laquelle Hume évoque « cette *raison* […] dont nous avons découvert qu'elle n'est qu'une

[2] Sans que ce point constitue toujours l'objet d'analyses spécifiques, Gilles Deleuze (*Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume,* Paris, PUF, 1953, p. 13-14, p. 32 et p. 60), Didier Deleule (*Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 37-38) et Philippe Saltel (*Le vocabulaire de Hume*, Paris, Ellipses, 1999, p. 37 ; voir aussi l'introduction à l'édition du livre III du *Traité*, p. 7) semblent souscrire à cette interprétation. À notre connaissance, une telle définition n'a pas lieu dans la littérature secondaire de langue anglaise.

[3] En faisant de la passion calme « l'unique vraie définition positive » de la raison en terrain humien, Philippe Saltel offre sans doute l'exemple le plus franc d'une telle identification (Philippe Saltel, *Le Vocabulaire de Hume*, p. 43). Cette caractérisation se retrouve dans certains manuels de philosophie de classe de terminale (voir par exemple *Philosophie : terminale L*, sous la dir. de Jean Montenot et Philippe Ducat, Paris, Bordas, 2001, p. 185).

[4] T.2.3.8.13, p. 295 (Clar. p. 280).

détermination calme et générale des passions, fondée sur quelque vue lointaine ou réflexion distante »[5].

Ces deux énoncés renvoient à la différence des passions calmes et des passions violentes, introduite par Hume dès la toute première section du livre II du *Traité*. Leur propos ne semble pas souffrir d'ambiguïté : bien que dotée d'un faible degré de vivacité, qui la distingue des passions violentes (dont les manifestations sont visibles et tumultueuses), la raison désignerait des actes psychiques en leur essence passionnels. L'entendement serait une passion calme, au même titre que le sentiment moral et le sentiment esthétique[6], l'amour de la vie, ou l'attachement à la progéniture[7], qui ne donnent le plus souvent pas lieu à des désordres de l'humeur.

Outre le caractère en apparence très explicite des déclarations qui la fondent, une telle définition de l'entendement peut invoquer une raison de fond : elle rejoint et retrouve la thématique de la raison comme affection[8], longuement développée par Hume lors de l'analyse de l'entendement. Comme on l'a déjà rappelé, l'examen du raisonnement causal aboutit à mettre au jour son absence de fondement en raison : ce n'est pas une inférence dûment enracinée dans des idées intermédiaires, mais une simple transition de l'imagination qui sous-tend l'intégralité de nos raisonnements sur les causes et les effets. De ce fait, la croyance en nos raisonnements est *« un acte qui relève plus de la partie sensitive que de la partie cognitive de notre nature* »[9], et « tout raisonnement probable n'est rien d'autre qu'une espèce de sensation [*a species of sensation*] »[10]. C'est que la croyance dont nous créditons nos conclusions causales « consiste uniquement à éprouver un certain sentiment [*a certain feeling or sentiment*] »[11], qui les différencie des simples rêveries de l'imagination. Elle ne naît pas d'une opération logique, qui joindrait l'idée d'existence à la conception d'un objet quelconque, mais s'épuise en une « manière particulière »[12] d'être affecté par cette dernière :

---

[5] T.3.3.1.18, p. 205 (Clar. p. 372-373).

[6] Voir T.2.1.1.3.

[7] T.2.3.3.8, p. 273 (Clar. p. 267).

[8] Si nous parlons ici de simple « thématique », c'est que la dimension affective de la raison subsume en réalité plusieurs thèses, qu'il ne s'agit pas encore pour nous d'examiner dans le détail et pour elles-mêmes (ce qui sera l'objet de notre troisième partie). De même, le terme d'« affection », emprunté à Gilles Deleuze (ouvr. cité, p. 19), n'est ici utilisé que comme une abréviation commode permettant de subsumer plusieurs concepts proches mais distincts.

[9] T.1.4.1.8, p. 265, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 123 : « belief is more properly an act of the sensitive than of the cogitative part of our nature »).

[10] T.1.3.8.12, p. 168 (Clar. p. 72).

[11] Appendice, §2, p. 372 (Clar. p. 396).

[12] T.1.3.7.6, p. 162 (Clar. p. 67-68).

après avoir observé la conjonction répétée de deux événements, et lorsque l'un de ceux-ci se présente, nous ressentons vivement l'idée de son concomitant habituel (et le posons par là-même comme existant). Raisonner, c'est donc croire, et par là sentir, c'est-à-dire être affecté par la vivacité de l'idée – que cette vivacité s'énonce dans le vocabulaire de la *sensation*, du *feeling* ou du *sentiment*. En terrain humien, ce caractère ultimement affectif de nos raisonnements sur les causes et les effets constitue l'acquis théorique majeur de l'analyse de l'entendement : l'activité rationnelle doit être rapportée au régime de la vivacité, et donc de l'affectivité. Ce n'est pas seulement que la raison requiert la passion en tant que cause extérieure (au sens où, comme le déclarera la section T.2.3.3, l'entendement est toujours mis en branle par certaines impulsions passionnelles, qui lui fixent ses fins, lui confèrent une efficace, et constituent par là le moteur de son développement), c'est que, en son essence même, c'est-à-dire dans son fonctionnement intrinsèque, la raison présente quelque chose d'analogue à la passion[13].

Le recoupement est donc frappant entre les résultats de l'analyse humienne de la raison causale et la caractérisation de la raison comme passion calme, la thèse du fonds affectif de la raison et les deux déclarations précédemment citées ayant en commun l'idée d'une puissance psychique à la fois hors raison *et* insensible en tant qu'affection – c'est-à-dire s'éprouvant différemment des passions au sens ordinaire du terme, qui occasionnent une perturbation de l'humeur et, partant, se signalent aisément comme telles. Si l'on considère en outre que le sentiment de détermination en quoi consistent nos inférences causales est une impression de réflexion[14], et que « les impressions de réflexion se ramènent à nos passions et émotions »[15], on rejoint d'un peu plus près encore la définition de la raison comme passion calme. De sorte que celle-ci ne ferait que répercuter au niveau définitionnel les résultats des analyses consacrées au raisonnement expérimental, qui travailleraient continuellement à saper la « fausse opposition entre raison et passion »[16].

Cette convergence générale est encore renforcée par certaines similitudes de détail, qui semblent soustraire à toute velléité de contestation la définition de la raison comme passion calme. D'une part, il n'est pas rare que l'évocation de la raison s'accompagne de la mention de son « calme »[17]. D'autre part, la caractérisation des passions calmes fait singulièrement

[13] Il faut pour cela, en suivant Gilles Deleuze (ouvr. cité, p. 19), distinguer deux espèces au sein du genre de l'affection : « l'affection passionnelle et morale, et le dépassement, dimension de la connaissance ».

[14] T.1.3.14.22, p. 242 (Clar. p. 112).

[15] T.1.1.6.1, p. 60 (Clar. p. 16).

[16] James Baillie, *Routledge philosophy guidebook to Hume on morality*, London, Routledge, 2000, p. 13.

[17] C'est ainsi que Hume affirme qu'« une relation des idées agit secrètement et calmement sur l'esprit »

écho à celle de l'association des idées, dont on sait qu'elle est au principe de la raison expérimentale : les premières « produisent peu d'émotion dans l'esprit et sont mieux connu[e]s par leurs effets que par la sensation ou le sentiment immédiats [*the immediate feeling or sensation*] »[18] ; la seconde « agit d'une façon tellement silencieuse et imperceptible que nous en sommes à peine conscients [*that we are scarce sensible of it*] et que nous la découvrons plus par ses effets que par une sensation ou une perception immédiates [*than by any immediate feeling or perception*] »[19].

La définition de la raison comme passion calme présente en somme le double mérite de l'évidence et de la cohérence : d'un point de vue interne, elle s'appuie sur deux déclarations en apparence très explicites ; d'un point de vue externe, elle rejoint les résultats atteints par l'analyse de la raison dans les œuvres qui lui sont spécifiquement consacrées, ce que semblent encore corroborer certaines similitudes micro-textuelles.

II. La raison comme passion calme : une identification erronée

Plusieurs éléments conduisent pourtant à interroger la validité d'une telle caractérisation. Partons d'un constat : lorsqu'il lui arrive de donner des exemples de passions calmes, Hume ne fait jamais mention de la raison. Certes, nulle part il ne prétend fournir une énumération exhaustive des passions calmes. Force est pourtant de constater que, alors que « le sens de la beauté et de la laideur dans l'action, la composition et les objets extérieurs »[20], « la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, […] la tendresse envers les enfants »[21] et « l'appétit général pour le bien et l'aversion pour le mal, considérés simplement comme tels »[22] se voient évoqués, l'entendement brille, lui, par son absence.

(T.2.2.2.6, p. 179, Clar. p. 217). Il mentionne ailleurs la « réflexion calme et profonde » (T.1.4.2.51, p. 299, Clar. p. 142), « la réflexion et la raison calme [*calm reason and reflection*] » (EPM.7.25, p. 118, Clar. p. 65) et « les jugements calmes et paisibles de l'entendement » (T.3.1.1.5, p. 51, Clar. p. 294).

[18] T.2.3.3.8, p. 273 (Clar. p. 268).

[19] T.2.1.9.4, p. 143 (Clar. p. 199).

[20] T.2.1.1.3, p. 110 (Clar. p. 181).

[21] T.2.3.3.8, p. 273 (Clar. p. 268).

[22] *Ibid*.

De surcroît, si la définition de la raison comme passion calme s'accorde avec l'analyse de l'entendement, telle qu'elle est notamment conduite dans le livre I du *Traité*, elle entretient un rapport de contradiction frontal avec certains textes des livres II et III de la même œuvre, dont elle est pourtant extraite. Elle semble d'abord difficilement conciliable avec la déclaration énonçant que « la raison est et ne doit être que l'esclave des passions »[23] : on voit mal comment cette caractérisation fonctionnelle de la raison, fondée sur la distinction de la raison et des passions, pourrait s'accorder avec une raison conçue comme passion calme, c'est-à-dire réalisant la synthèse des deux instances – pour qu'il y ait subordination, il faut qu'il n'y ait pas identité. Plus fondamentalement, elle entre en conflit avec la thèse de l'impuissance pratique de l'entendement, selon laquelle « la raison ne peut jamais, à elle seule, ni produire une action, ni susciter une volition »[24]. Les passions ont une efficace pratique, et ce point est d'autant plus vrai des passions calmes[25], le calme d'une passion devant selon Hume s'interpréter non comme l'indice d'une faible influence sur les volitions et les actions mais comme le signe que cette passion a acquis une emprise telle sur l'esprit qu'elle ne rencontre plus aucune opposition. La raison conçue comme passion calme devrait donc en toute logique être particulièrement motivante, et constituer une source active de la conduite. Or, comme nous venons de le voir, c'est précisément ce que rend impensable la thèse de l'inertie de la raison.

La définition de la raison comme passion calme ne se prête donc pas à une mise en rapport satisfaisante avec le reste du corpus. Ce point s'explique facilement, dès lors que l'on prend en considération le paragraphe T.2.3.3.8, décisif pour la question qui nous occupe :

> Il est naturel, pour quiconque n'examine pas les objets d'un œil rigoureusement philosophique, d'imaginer comme tout à fait identiques des actions de l'esprit qui ne produisent pas une sensation différente et ne sont pas immédiatement discernables au sentir [*feeling*] et à la perception. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible ; et, sauf dans les spéculations philosophiques les plus sublimes ou dans les frivoles subtilités des écoles, elle ne transmet que bien rarement un plaisir ou

[23] T.2.3.3.4, p. 271, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 266 : « reason is and ought only to be the slave of the passions »).

[24] *Ibid*.

[25] Hume inverse en effet l'idée spontanée d'une corrélation entre intensité affective et force pratique des passions : « il est évident que les passions n'influencent pas la volonté proportionnellement à leur violence ou au désordre qu'elles occasionnent dans l'humeur ; mais au contraire que, lorsqu'une passion est devenue un principe confirmé d'action et l'inclination prédominante de l'âme, elle n'y produit plus, pour l'ordinaire, d'agitation sensible », T.2.3.4.1, p. 275 (Clar. p. 268). La lettre à Hutcheson du 10 janvier 1743 confirmera ce point en affirmant, à propos des passions, que « plus elles sont absolues, plus nous les trouvons en général être calmes » (*Letters*, vol. I, p. 46 : « the more absolute they are, we find them to be commonly the calmer »).

> un malaise. De là vient que toute activité de l'esprit qui agit avec la même sérénité [*calmness*] et la même tranquillité que la raison se confond avec elle chez tous ceux qui jugent des choses à première vue et sur leur première apparence. Or il est sûr qu'il existe certains désirs et tendances calmes qui, tout en étant des passions bien réelles, produisent peu d'émotion dans l'esprit et sont mieux connus par leurs effets que par la sensation ou le sentiment immédiats [*the immediate feeling or sensation*]. […] Quand certaines de ces passions sont calmes et ne causent pas de désordre dans l'âme, on s'empresse de les prendre pour des déterminations de la raison et de supposer qu'elles proviennent de la même faculté que celle qui juge de la vérité et de l'erreur. On a supposé que leur nature et leurs principes étaient les mêmes parce que la différence entre leurs sensations n'était pas évidente.[26]

Ce texte réinvestit le même lexique du *feeling* et de la *sensation* que nous avons déjà rencontré à propos du fondement du raisonnement causal dans l'avivement des idées, c'est-à-dire dans un *sentiment* de détermination ressenti par l'esprit. Mais sa thèse ne souffre aucune ambiguïté : c'est se laisser prendre aux apparences que d'identifier sur cette base les passions calmes à la raison. Hume reconnaît la naturalité de la confusion qu'il dénonce puisque les passions calmes, n'occasionnant pas de trouble psychique, ne sont pas ressenties comme des passions, et sont par là propices à être assimilées à l'activité rationnelle. Mais cet amalgame, tout naturel qu'il soit, n'en reste pas moins fautif. Dans la mesure où tout l'effort de Hume est de récuser l'identification des passions calmes à la raison, et dans la mesure où il maintient à cette fin une ferme distinction entre raison et passions calmes, la caractérisation symétrique en quoi consiste la définition de la raison comme passion calme relève du contresens.

Les deux déclarations qui nous avaient semblé offrir à la caractérisation de la raison comme passion calme une assise textuelle indubitable doivent alors être relues à la lumière du paragraphe que nous venons de citer. Elles prennent un tout autre visage : loin d'affirmer, en contradiction avec le texte de T.2.3.3, que la raison est une passion calme, elles s'avèrent *rappeler* la confusion ordinaire dont les passions calmes et la raison sont l'objet, c'est-à-dire *reconduire* la critique de l'assimilation des passions calmes et de la raison menée en T.2.3.3.8. C'est ce qu'indique le fait que chacun des énoncés, replacé dans son contexte immédiat, 1) renvoie à un « avant » du texte auquel il devrait être référé[27], et 2) met à distance le contenu

[26] T.2.3.3.8, p. 273-274 (Clar. p. 267-268).

[27] Le paragraphe au sein duquel prend place la première déclaration s'ouvre de la façon suivante : « il n'est sans doute pas inopportun, avant de quitter ce sujet de la volonté, de *résumer* en quelques mots tout ce qui a été dit à son propos, pour que l'ensemble apparaisse plus distinctement aux yeux du lecteur » (T.2.3.8.13, p. 295, Clar. p. 280, nous soulignons). La seconde déclaration apparaît au sein de la phrase suivante : « on comprendra facilement ce langage, si l'on considère *ce que nous avons dit précédemment* au sujet de cette raison qui est en mesure de faire obstacle à notre passion et *dont nous avons découvert* qu'elle n'est qu'une détermination calme et générale des passions, fondée sur quelque vue lointaine ou réflexion distante » (T.3.3.1.18, p. 205, Clar. p. 372-373 ; à l'exception du terme « raison », c'est nous qui soulignons). Dans les

de pensée qu'il introduit[28]. Ces deux éléments témoignent de l'identité du statut des deux déclarations dont nous sommes partis et d'autres énoncés humiens, proches mais plus explicites quant à leur valeur critique – que les passions calmes soient désignées comme « ce qu'on appelle vulgairement [la] *raison* »[29], comme un « sens populaire »[30] de celle-ci, ou que leur identification à l'activité rationnelle soit qualifiée d'« abus naturel des mots »[31], voire d'« erreur »[32].

Hume n'affirme donc pas que la raison n'est qu'une passion calme, mais que ce que l'on appelle couramment « raison » ne correspond pas, en réalité, à la raison, mais seulement aux passions calmes. Loin de déclarer que la raison est une passion calme, il soutient que les passions calmes sont prises à tort pour la raison. En terrain humien, la raison comme passion calme correspond par conséquent à un sens inexact, rejeté hors de la sphère du discours philosophique correct, du concept de raison. Ce point établi, il nous faut désormais en déplier les enjeux.

---

deux cas, c'est à la section T.2.3.3, intitulée « Sur les motifs qui influencent la volonté » et consacrée à l'examen de l'idée d'un combat de la raison contre les passions, qu'il est fait référence.

[28] La première déclaration apparaît suite à la présentation de « ce que l'on comprend *ordinairement* par *passion* » (T.2.3.8.13, p. 295, Clar. p. 280, nous soulignons le premier terme). Elle s'ouvre sur l'expression « par *raison*, nous entendons » (*ibid.*), qui suggère qu'il faut attribuer à la caractérisation exposée le même statut que l'idée de la passion qui vient d'être brossée (à savoir celui d'une conception courante, mais pas nécessairement juste). Quant au second énoncé, il désigne son objet par le biais d'un déictique (« cette *raison* », T.3.3.1.18, p. 205, Clar. p. 372), qui marque une distance critique. Dans les deux déclarations, la distance de Hume se matérialise également par la mise en italiques du terme « raison ».

[29] T.2.3.4.1, p. 275 (Clar. p. 269).

[30] DP.5.2, p. 211 (Clar. p. 24). Le texte entier est le suivant : « ce qu'on appelle communément *la raison* dans un sens populaire et ce qui est tant recommandé par les discours moraux, n'est rien qu'une passion calme et générale, qui embrasse son objet dans une vue large et distante et qui agit sur la volonté sans susciter d'émotion sensible ».

[31] EPM.6.i.15, p. 102 (Clar. p. 51). Le texte entier est le suivant : « ces décisions, quoiqu'à la vérité elles procèdent de nos passions et de nos penchants calmes (qu'y a-t-il d'autre qui puisse prononcer de l'éligibilité ou non d'un objet ?), il se trouve que par un abus naturel des mots nous en faisons les déterminations de la pure *raison* et de la pure réflexion ».

[32] T.2.3.8.13, p. 295-296 (Clar. p. 280). Le texte entier est le suivant : « cette tranquillité nous conduit à commettre une erreur [*a mistake*] à leur propos et nous détermine à les tenir pour de simples conclusions de nos facultés intellectuelles ».

III. Les enjeux d'une rectification interprétative

Outre le fait qu'il infirme l'hypothèse d'une raison humienne définie comme passion calme, que nous faut-il retenir du paragraphe T.2.3.3.8 ? Quatre lignes thématiques et problématiques, qui permettent d'esquisser certains des enjeux généraux de la présente enquête, nous semblent pouvoir en être tirées.

1. La raison, objet d'une méprise naturelle

En terrain humien, l'identification de la raison donne lieu à une erreur commune et naturelle. Pour saisir le sens et la radicalité de cette position, il est utile de la mettre en regard avec celle, proche et néanmoins distincte, qui fut auparavant soutenue par Hutcheson. Comme le souligne James Fieser[33], le professeur de philosophie morale de Glasgow propose une démarcation très proche de la différence humienne des passions calmes et des passions violentes, en distinguant deux catégories de passions selon le critère de leur intensité émotionnelle : les instincts et affections d'une part, ressentis de façon calme, et les passions particulières d'autre part, ressenties plus violemment. Hutcheson, tout comme Hume, refuse donc de considérer les états mentaux calmes comme intrinsèquement rationnels – c'est là l'un des aspects de sa critique du rationalisme moral. Il propose en outre une genèse de ce dernier, appuyée, de même que chez Hume, sur la différence du calme et du violent. Cette genèse est exposée dans la quatrième section des *Illustrations sur le sens moral*, parues en 1728 :

> Peut-être ce qui a entraîné l'emploi de l'épithète « raisonnable », ou découlant de la raison, si en usage, par opposition à ce qui découle de l'instinct, de l'affection, ou de la passion, est-ce ceci : « qu'il est souvent observé que les meilleurs de nos affections et de nos désirs particuliers, quand ils sont devenus violents et passionnés du fait des sensations et des propensions confuses qui les accompagnent, nous rendent incapables de considérer avec calme la tendance globale de nos actions et nous conduisent souvent vers ce qui est absolument pernicieux, sous une certaine apparence de bien relatif ou particulier. » Ceci, en vérité, peut donner quelques raisons de distinguer entre les actions passionnées et celles qui sont inspirées par une affection ou un désir serein qui

[33] James Fieser, « Hume's classification of the passions and its precursors », *Hume studies*, vol. 18, n°1, avril 1992, p. 6.

> emploie notre raison librement, mais ne peut jamais mettre les actions rationnelles en opposition avec celles qui sont inspirées par l'instinct, le désir ou l'affection.[34]

L'explication est réitérée dans la section V de la même œuvre :

> Ce qui a probablement engagé beaucoup de gens à parler de cette manière, à savoir, « que la vertu est l'effet d'un choix rationnel, et non pas un choix guidé par les instincts ou affections », est ceci. Ils trouvent « que certaines actions, découlant d'affections bienveillantes particulières, sont quelquefois condamnées comme mauvaises », en raison de leur mauvaise influence sur l'état de plus vastes sociétés, et que la turbulence et la sensation de confusion de n'importe laquelle de nos passions, peut distraire l'esprit de la considération de l'effet global de ses actions. Ils exigent donc pour la vertu un tempérament calme et qui ne soit pas perturbé.
> Il y a en vérité des raisons de recommander ce tempérament comme tout à fait nécessaire dans de nombreux cas, et pourtant, certaines des actions les plus passionnées peuvent être parfaitement bonnes. Mais dans le tempérament le plus calme, il doit demeurer de l'affection ou du désir, un certain instinct implanté auquel nous ne pouvons donner aucune raison.[35]

Ces deux segments textuels présentent un parallélisme argumentatif frappant. Le rationalisme moral est selon Hutcheson indissociable du langage commun : à la remarque du premier texte, selon laquelle « l'emploi de l'épithète 'raisonnable' » est « si en usage », fait écho l'observation du second extrait, selon laquelle « beaucoup de gens [parlent] de cette manière » – nous verrons que ce point se retrouvera chez Hume. De ce discours prégnant mais inadéquat sur la raison, selon lequel l'entendement constituerait la source de la conduite vertueuse, Hutcheson entreprend de fournir une explication.

Dans nos deux textes, cette genèse s'appuie sur la différence séparant les passions bienveillantes particulières, qui poursuivent le bien de collectifs restreints liés à l'agent moral (famille, compatriotes, *etc.*) et « la vertu la plus parfaite », qui réside dans la bienveillance calme, dépourvue de passion et orientée vers le genre humain en son entier. Elle consiste à souligner que les premières, lorsqu'elles sont éprouvées violemment, sont susceptibles de se renverser en leur contraire : la confusion de leur sensation, en entravant l'exercice de la

---

[34] Francis Hutcheson, *Illustrations sur le sens moral* (ci-dessous *Illustrations*), section IV, dans *Essais sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral*, trad. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 77. Nous modifions en deux endroits la traduction d'Olivier Abiteboul : 1) À la ligne 1-2, nous avons ramené l'expression « si en usage » à côté de l'adjectif « raisonnable » auquel elle s'applique, et ce pour plus d'intelligibilité. Nous nous écartons par là du texte anglais. 2) À la ligne 3-4, où Olivier Abiteboul traduit « la plupart de nos affections et de nos désirs particuliers », nous traduisons par « les meilleurs de nos affections et de nos désirs particuliers » (le segment de texte anglais est le suivant : « the very best of our particular Affections or Desires »).

[35] Hutcheson, *Illustrations*, section V, p. 87.

raison, empêche l'esprit de considérer la tendance globale des actions[36]. Partant, les affections bienveillantes particulières peuvent engendrer des actes moralement mauvais (par exemple, la bienveillance qu'un parent porte à son enfant criminel peut le conduire à soustraire celui-ci à la punition des lois, alors même que le bien de la société exige que cet enfant soit puni au même titre que tout criminel). De ce point, il arrive que l'on tire une conclusion erronée, dont les dernières lignes de chacun des deux extraits, en cherchant à rétablir la « vérité », explicitent le contenu : les actions vertueuses sont imputées à la causalité de la raison. Le calme, qui n'est pour Hutcheson qu'une *condition* de l'application de la raison (application par laquelle les affections bienveillantes peuvent discerner correctement leur objet) est donc à tort interprété comme un état *intrinsèquement* rationnel. Il est identifié au pur et simple exercice du raisonnement, alors qu'en réalité, cet exercice du raisonnement n'est jamais qu'un moyen – fût-il décisif – de satisfaire plus adéquatement une fin posée par l'affection (en l'occurrence cette recherche du bonheur d'autrui en quoi consiste la bienveillance). L'opposition des affections calmes et des passions violentes se voit ainsi travestie en une opposition de la raison et des passions.

Les genèses respectivement produites par Hutcheson et par Hume n'ont pas exactement le même objet : Hutcheson s'attache à rendre compte du rationalisme dans sa version spécifiquement morale (selon laquelle la conduite *vertueuse* découle de la raison), là où l'explication humienne porte sur ce que l'on peut nommer, plus largement, le rationalisme pratique (selon lequel la conduite *en général* découle, ou devrait découler, de la raison). Elles n'ont pas non plus la même valeur : alors que Hutcheson introduit la sienne comme une simple hypothèse[37], Hume ne semble pas douter de la validité de la genèse qu'il expose. Mais elles diffèrent surtout par leur contenu. Certes, l'explication s'appuie dans les deux cas sur la dualité du calme et du violent. Mais alors que la genèse hutchesonienne se centre sur la catégorie des passions confuses et violentes, dont on tirerait par contraste une conclusion (erronée) portant sur le calme de certaines autres (rapporté à tort à la seule raison), Hume affirme que ce sont les passions calmes elles-mêmes qui produisent l'illusion d'une causalité rationnelle. Chez Hutcheson, le calme ou la violence des passions intervient en tant qu'il autorise, ou non, l'exercice de la raison, et partant garantit, ou non, le caractère moral de

[36] Si Hutcheson critique l'idée d'un fondement des évaluations morales dans la seule raison, il affirme dans le même temps que la raison a un rôle crucial à jouer dans la justesse de nos éloges et de nos blâmes. Nous y reviendrons en détail dans la deuxième partie de cette étude.

[37] Dans le premier texte cité ci-dessus : « peut-être ce qui a entraîné l'emploi de l'épithète 'raisonnable' […] est-ce ceci […] ». Et dans le second : « ce qui a probablement engagé beaucoup de gens à parler de cette manière […] ».

l'action ; chez Hume, le calme ou la violence des passions intervient en tant que tel, c'est-à-dire en tant que pur degré d'intensité affective. Hume radicalise donc la genèse exposée avant lui par Hutcheson : l'illusion de raison ne naît plus d'une inférence fautive tirée de la sensation, à l'occasion de rares cas où de bonnes affections se renversent en leur contraire et produisent de mauvaises actions ; elle procède de la sensation elle-même, et affecte à ce titre toutes les passions calmes.

C'est pour Hume le devenir invisible de la passion *en tant que tel* qui induit la rationalisation illusoire de la sphère pratique. Si nous nous représentons couramment l'essentiel de notre vie pratique sous les auspices de la raison, c'est du fait de l'expérience que nous faisons du calme de nombreuses passions. Comme le souligne Laurent Jaffro, la catégorie de passions calmes fonctionne ainsi chez Hume comme une « genèse de l'illusion rationaliste »[38], cette illusion se voyant tout à la fois récusée et naturalisée, y compris dans ses versions philosophiques[39]. En amont de toutes les diverses *erreurs* pouvant affecter les croyances, il est une erreur naturelle, c'est-à-dire une *illusion*, affectant l'identification même de la faculté par laquelle l'esprit découvre la vérité et la fausseté.

La naturalité d'une telle confusion doit sans doute être rapportée à l'action du principe de ressemblance, qui nous porte à identifier des perceptions distinctes mais similaires, et qui constitue selon le livre I du *Traité* la « source la plus fertile d'erreur »[40] – la juste identification de la raison se heurtant donc, paradoxalement, à l'influence de la principale cause d'erreur. Elle s'enracine en tout cas dans la théorie humienne des perceptions, qui réduit la différence entre impressions et idées à une simple différence de force et de vivacité, c'est-à-dire d'intensité affective. En témoigne un passage du début du livre I du *Traité* qui, anticipant sur le paragraphe T.2.3.3.8 déjà cité, déclare, à propos de « la différence entre sentir et penser » :

> Leurs degrés ordinaires sont aisés à distinguer, bien qu'il ne soit pas impossible qu'en certains cas particuliers, ils puissent s'approcher très près l'un de l'autre. Ainsi, dans le sommeil, un accès de fièvre, la folie ou quelque émotion très violente de l'âme, nos idées peuvent se rapprocher de nos impressions, comme il peut advenir, d'autre part,

[38] Laurent Jaffro, « Inactivité de la raison et influence du sentiment : de la métaéthique humienne au point de vue architectonique », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013, p. 68.

[39] On peut penser aux systèmes rationalistes modernes de Clarke, Cudworth et Wollaston, mais aussi à la distinction stoïcienne entre *constantia* et *perturbatio*, la première étant pensée comme une tendance calme et rationnelle, conforme à la nature, et la seconde comme un trouble vif et bref (voir à cet égard Cicéron, *Tusculanes*, livre IV).

[40] T.1.2.5.21, p. 116 (Clar. p. 44-45).

> que nos impressions soient si faibles et de si peu d'intensité que nous ne puissions les distinguer de nos idées.[41]

Comme on le voit, l'identification des passions calmes à la raison procède d'un brouillage symétrique, bien que similaire en son principe, à celui qui est à l'œuvre dans le rêve, l'hallucination, la folie et l'émotion violente. C'est que la différence entre impressions et idées n'est que de degré, et autorise certains cas moyens. Dans le rêve, l'hallucination, la folie et l'émotion violente, les idées sont tellement avivées qu'elles s'approchent des impressions : on pose alors comme original quelque chose qui n'est que de l'ordre de la copie et de la représentation. À l'inverse, dans le cas des passions calmes que l'on identifie à tort à la raison, l'esprit prend des impressions très faibles pour des idées : il confond une réalité originale, conforme à rien du tout, avec la copie d'une objectivité. Le calme de certaines impressions induit alors une croyance inverse, mais identique en son principe, à celle produite par la violence de certaines idées. De sorte que la faculté de juger du vrai et du faux est l'objet, non seulement (ce qui est déjà paradoxal) d'une erreur tout à fait commune, car inscrite à même la sensation que nous en faisons, mais aussi d'une erreur qui s'explique tout aussi naturellement, et selon les mêmes principes, que les états mentaux paradigmatiques de l'irrationalité (émotion violente, rêve, hallucination, folie).

2. Science de la raison et compréhension philosophique de l'expérience

Est-ce à dire que l'illusion relative à l'identification de la faculté rationnelle procède de l'expérience elle-même, et que Hume, en la dénonçant comme telle, se met en contradiction avec sa propre méthode expérimentale ? Le juste discernement de la raison s'opère-t-il chez Hume *à l'encontre* de l'expérience ?

Dès lors qu'on l'envisage dans le cadre d'une philosophie qui prétend fonder toutes ses conclusions sur l'autorité de l'expérience, le syntagme de passion calme revêt indéniablement l'apparence d'un oxymore, et le propos du paragraphe T.2.3.3.8 semble s'énoncer en décalage, voire en contradiction, avec certaines déclarations de méthode du philosophe écossais. D'où vient que l'on puisse être autorisé à affirmer que des perceptions

[41] T.1.1.1.1, p. 41-42, trad. modifiée (Clar. p. 7 : « the common degrees of these are easily distinguish'd; tho' it is not impossible but in particular instances they may very nearly approach to each other. Thus in sleep, in a fever, in madness, or in any violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions: As on the other hand it sometimes happens, that our impressions are so faint and low, that we cannot distinguish them from our ideas »).

qui nous apparaissent comme des idées sont en réalité des impressions (faibles), si « les perceptions de l'esprit sont parfaitement connues »[42] ? Le paragraphe T.2.3.3.8 dérogerait à ce principe d'équivalence de l'être et du paraître des perceptions[43], à tel point que la thèse qui y est exposée s'est attiré les foudres de certains commentateurs. Pour John L. Mackie, Hume affirme l'existence de passions là où il n'existe aucune preuve de leur existence, ce qui rend malaisé de donner la préférence à sa théorie plutôt qu'à la thèse rationaliste[44]. Barry Stroud soutient quant à lui que Hume introduit la catégorie de passions calmes de façon *ad hoc*, uniquement en vue de sauver sa théorie de la motivation[45]. Les remarques de John L. Mackie et de Barry Stroud s'enracinent dans un étonnement bien compréhensible face à la catégorie humienne de passion calme qui, dans sa littéralité même, renvoie à l'existence paradoxale de passions qui ne se donnent pas comme telles. Mais l'idée qu'elles suggèrent, selon laquelle Hume dérogerait par là au fondement expérimental dont se réclame sa science de la nature humaine, nous semble erronée. Pour le montrer, il nous faut revenir sur le texte du paragraphe T.2.3.3.8 :

> Il est naturel, pour quiconque n'examine pas les objets d'un œil rigoureusement philosophique, d'imaginer comme tout à fait identiques des actions de l'esprit qui ne produisent pas une sensation différente et ne sont pas immédiatement discernables au sentir [*feeling*] et à la perception. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible ; et, sauf dans les spéculations philosophiques les plus sublimes ou dans les frivoles subtilités des écoles, elle ne transmet que bien rarement un plaisir ou un malaise. De là vient que toute activité de l'esprit qui agit avec la même sérénité [*calmness*] et la même tranquillité que la raison se confond avec elle chez tous ceux qui jugent des choses à première vue et sur leur première apparence. Or il est sûr qu'il existe certains désirs et tendances calmes qui, tout en étant des passions bien réelles, produisent peu d'émotion dans l'esprit et sont mieux connus par leurs effets que par la sensation ou le sentiment immédiats [*the immediate feeling or sensation*]. […] Quand certaines de ces passions sont calmes et ne causent pas de désordre dans l'âme, on s'empresse de les prendre pour des déterminations de la raison et de supposer qu'elles proviennent de la même faculté que celle qui juge de la vérité et de l'erreur. On a

[42] T.2.2.6.2, p. 215 (Clar. p. 237).

[43] Ce principe est également exposé en T.1.4.2.7 : « puisque toutes les actions et toutes les sensations de l'esprit nous sont connues par la conscience, elles doivent nécessairement paraître en tous points ce qu'elles sont et être ce qu'elles paraissent. Tout ce qui entre dans l'esprit étant, *en réalité* une perception, il est impossible qu'une chose quelconque paraisse différente quand on la *ressent*. [*'tis impossible any thing shou'd to* feeling *appear different*]. Cela reviendrait à supposer que même dans notre conscience la plus intime, nous pouvons nous tromper », T.1.4.2.7, p. 273 (Clar. p. 127).

[44] John L. Mackie, *Hume's moral theory*, London, Routledge, 1980, p. 48-49.

[45] Barry Stroud, *Hume*, p. 163-164.

> supposé que leur nature et leurs principes étaient les mêmes parce que la différence entre leurs sensations n'était pas évidente.[46]

Une relecture attentive de ce texte permet de dégager trois points. 1) À aucun moment Hume ne déclare que l'*experience* nous fait prendre les passions calmes pour des déterminations de la raison : il rapporte cette confusion au régime de la *sensation*, du *feeling* et de la *perception*. Que Hume recoure à une telle série de termes sans jamais y inclure celui d'expérience ne nous semble rien devoir au hasard : il y a là une façon de distinguer l'expérience de la sensation, du sentiment et de la perception, en renvoyant ceux-ci à des déterminations minimales et partielles de la première. 2) Hume affirme que les passions calmes et la raison « ne sont pas immédiatement discernables au sentir et à la perception » et que « la différence entre leurs sensations n'[est] pas évidente », ce qui, par contraste, souligne la possibilité qu'elles puissent être distinguées, si une attention suffisante était portée à leurs sensations respectives. 3) Surtout, il déclare que les passions calmes « sont mieux connu[e]s par leurs effets que par la sensation ou le sentiment immédiats ». Autrement dit, les passions calmes s'attestent bien en tant que passions dans et par l'expérience, mais cette attestation empirique ne prend pas essentiellement la voie, immédiate, de l'apparaître à la conscience, mais plutôt celle, médiate, de la production d'effets (en l'occurrence de volitions et d'actions qui, selon la thèse de l'inertie de la raison, ne peuvent découler que des passions). Il existe bien une preuve expérimentale des passions calmes : leur existence est causalement inférée à partir de l'observation de certains effets. Si l'on peut concéder que l'argument du paragraphe T.2.3.3.8 s'appuie en partie sur la réinterprétation d'un même donné[47] (puisqu'il s'agit de rapporter à des passions calmes ce qui est ordinairement compris comme une causalité rationnelle), il faut conclure que Hume n'y renie absolument pas sa méthode expérimentale.

L'opposition de la conception commune et de la conception humienne de la raison ne recoupe donc pas celle de la prise en considération de l'expérience et de son déni, mais bien plutôt celle de sa considération immédiate et hâtive et de son examen précis et attentif. C'est bien la différence séparant celui qui envisage les objets « d'un œil rigoureusement philosophique » et de « ceux qui jugent des choses à première vue et sur leur première apparence » qui est structurante : la science de la raison, loin de constituer pour Hume un discours *hors* de l'expérience, relève d'une compréhension précise et médiate de celle-ci, qui

[46] T.2.3.3.8, p. 273-274 (Clar. p. 267-268).

[47] C'est ce que souligne James Baillie (*Routledge philosophy guidebook to Hume on morality*, p. 101) : « in this case as in many others, Hume's strategy is to agree with his rationalists opponents on the *phenomenology* of action, but to challenge their *theoretical* interpretation of that data ».

a pour autre nom la philosophie. Loin de déroger à la méthode expérimentale prescrite à la science de la nature humaine, elle procède d'un approfondissement de l'empirisme comme méthode.

3. Usage philosophique et usage ordinaire : la raison scindée

La science humienne de la raison ne s'en tient donc pas aux croyances nées de l'expérience immédiate que nous en faisons. Elle dissocie la détermination de la nature des actes mentaux de la conscience immédiate que l'on en a : les passions peuvent bien, couramment, ne pas être ressenties comme telles, elles n'en restent pas moins des passions ; la raison peut bien, exceptionnellement, donner lieu à des émotions[48], elle n'en reste pas moins la raison. Parce que Hume refuse d'indexer la nature des actions de l'esprit sur la conscience immédiate dans laquelle celles-ci se donnent à l'esprit, les conclusions atteintes par la science de la nature humaine relativement à l'activité rationnelle se situent en rupture avec les données de la sensation et les attendus de la conscience commune. En terrain humien, la théorie de la raison constitue ainsi un moment du système où la méthode expérimentale éprouve sa discontinuité avec l'expérience commune et immédiate. Comme nous l'avons vu, cette discontinuité s'enracine dans la différence séparant l'activité précise et scientifique d'élucidation de l'expérience et la simple soumission aux suggestions de l'imagination (la confusion des passions calmes et de la raison étant imputable au principe de ressemblance, qui nous porte à identifier ce qui n'est que semblable).

Le concept de raison est alors traversé par une ligne de fracture, qui découle du type d'expérience qui commande sa compréhension. Il admet d'une part une signification juste et philosophique, d'autre part une signification commune et erronée (qui désigne sous ce titre certains actes mentaux de nature en réalité passionnelle). L'idée d'un hiatus entre sens ordinaire (inadéquat) et sens philosophique (adéquat) de la raison traverse tous les textes qui nous occupent, au point que la *Dissertation sur les passions* distribue selon deux paragraphes distincts les deux significations de son concept (« sens strict »[49] d'une part, « sens populaire »[50] d'autre part). Prise en son sens courant (et erroné), la raison désigne les passions calmes, et hérite de leurs attributs : elle influence la volonté et porte à l'action. Prise en sa

[48] Le texte de T.2.3.3.8 mentionnait en effet deux cas exceptionnels : les spéculations les plus sublimes produisent un plaisir, et les distinctions subtiles des scolastiques un déplaisir.

[49] DP.5.1, p. 211 (Clar. p. 24).

[50] DP.5.2, p. 211 (Clar. p. 24).

signification philosophique (et adéquate), la raison ne constitue rien de plus que « la faculté […] qui juge de la vérité et de l'erreur »[51] : en tant que simple « jugement de vérité et fausseté »[52], elle est incapable de mouvoir la volonté, et ne peut gouverner la conduite.

Cette dualité de vues sur la raison s'atteste dans le langage, recoupant la différence entre langage philosophique et langage ordinaire. De façon récurrente, Hume souligne la prégnance d'un *discours* commun de l'influence pratique de la raison : « le mal, quand il est à grande distance, nous l'évitons *par raison*, disons-nous ; le mal, quand il est proche, nous remplit d'aversion, d'horreur, de crainte : il est l'objet de la *passion* »[53]. L'usage erroné du concept de raison est sédimenté dans la langue ordinaire, qui est imprégnée de l'idée d'une puissance pratique de la raison, c'est-à-dire traversée par la confusion du calme et du rationnel – c'est ainsi que le dictionnaire de Samuel Johnson, dont la première édition paraît en 1755, illustre la première signification de l'adverbe *Reasonably* par une citation de Dryden qui corrèle le caractère raisonnable de l'action à sa faible intensité émotive[54]. Autant le langage commun constitue pour Hume un marqueur fiable des distinctions internes au sentiment (puisqu'il suffit de considérer les façons de parler pour y lire la distinction du bien et du mal[55]), autant il se révèle tout à fait trompeur concernant le partage de la raison et des passions. Certes, Hume reconnaît l'imprécision du langage commun, et sa distance aux principes de la science de la nature humaine : « il est très difficile de parler des opérations de l'esprit avec une propriété et une exactitude parfaites, parce que le langage ordinaire a rarement fait entre elles des distinctions très fines, mais a généralement appelé d'un même terme toutes celles qui se ressemblent à peu près »[56]. Le cas de la raison excède cependant la simple inexactitude, puisqu'il opère un passage à la limite vers l'erreur caractérisée. C'est en

---

[51] T.2.3.3.8, p. 274 (Clar. p. 268).

[52] DP.5.1, p. 211 (Clar. p. 24).

[53] DP.5.3, p. 212 (Clar. p. 24). On notera que la référence au langage n'intervient que dans la première partie de cette déclaration, puisque la raison n'y constitue qu'une simple façon de parler, infondée dans les phénomènes, tandis que l'allusion à la passion qui est décrite dans la deuxième partie de l'énoncé, n'étant pas absolument fausse, excède le simple usage langagier et ne se double donc pas d'une référence à celui-ci.

[54] Samuel Johnson, *A dictionary of the English language, in which the words are deduced from their originals and illustrated in their different significations by examples from the best writers*, London, J. & p. Knapton, 1755, vol. II, p. 1647.

[55] À propos de la distinction des qualités louables et blâmables, l'*Enquête sur les principes de la morale* déclare ainsi : « la nature même du langage nous guide presque infailliblement quand nous formons un jugement de cette nature ; et comme toute langue possède un ensemble de mots qui sont pris en bonne part et d'autres en mauvaise, la moindre familiarité avec l'usage verbal suffit à nous diriger sans le secours du raisonnement dans ce recueil et dans le classement des qualités qu'il faut estimer ou blâmer dans les hommes », EPM.1.10, p. 48-49 (Clar. p. 6).

[56] T.1.3.8.15, p. 171 (Clar. p. 73).

ce sens que la dénonciation de la confusion des passions calmes et de la raison constitue chez Hume l'un des principaux lieux d'une critique des illusions véhiculées par le langage, critique relativement rare sous la plume de l'auteur. Le discours commun sur la raison doit être déconstruit, comme en atteste le passage suivant, tiré de la *Dissertation sur les passions* :

> Dire d'un homme qu'il est diligent *par raison* dans sa profession, c'est dire : par un calme désir de s'enrichir et de prospérer. Un homme prend le parti de la justice *par raison*, cela veut dire : par un calme regard au bien public ou à la bonne image qu'il peut donner à autrui ou à lui-même.[57]

La science de la nature humaine réduit le discours ordinaire de la conformité des actions à la raison à sa signification réelle, qui s'épuise dans la présence cachée de certaines passions calmes.

4. Représenter la réalité : la raison impassible

Au rebours de la compréhension ordinaire, Hume pose donc la raison comme une faculté purement théorique, irréductible aux passions – appelons-la une raison impassible :

> La raison est la découverte du vrai ou du faux [*the discovery of truth or falsehood*]. Le vrai ou le faux consistent en un accord [*agreement*] ou un désaccord [*disagreement*], soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réels*.[58]

Cette déclaration est intéressante en tant qu'elle secondarise la différence des raisonnements expérimentaux et des raisonnements démonstratifs au profit de la mise au jour de leur caractère commun : les premiers comme les seconds ont trait à la découverte d'un accord ou d'un désaccord avec la « réalité » – ce que souligne la double mise en italiques de l'adjectif « réel », qui étend la sphère de la réalité à la factualité et à l'idéalité. La raison vise à découvrir l'accord ou le désaccord « des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent »[59] (que ces objets désignent des relations empiriques ou des relations fondées dans les seules idées). Ou, pour le dire autrement : « chaque fois que les idées sont des représentations adéquates des objets, les relations, les contradictions et les accords entre les idées sont tous applicables aux objets et nous pouvons observer en général que tel est le

[57] DP.5.2, p. 211 (Clar. p. 24).
[58] T.3.1.1.9, p. 52 (Clar. p. 295).
[59] T.2.3.3.5, p. 271 (Clar. p. 267).

fondement de toute connaissance humaine »[60]. Dans sa détermination la plus générale, la raison désigne donc la faculté de représentation de la réalité (factuelle ou idéelle), l'activité rationnelle reconduisant, au niveau des relations, le rapport de représentation qui, au niveau des perceptions simples, unit les idées aux impressions dont elles sont issues : de même que les idées « copie[nt] »[61] et « représentent »[62] les impressions, de même la raison représente des objets (faits ou relations) que Hume présente comme réels. La conception humienne de la raison s'enracine en ce sens dans une théorie de la vérité qui, quoique peu détaillée[63], peut être qualifiée de représentationnelle[64].

Tandis que la raison a pour matériau des idées (de relations), c'est-à-dire des copies d'existences, et porte en elle l'exigence d'une conformité aux relations réelles (factuelles ou idéelles), les passions sont des impressions, et à ce titre ne constituent pas les copies de quoi que ce soit : une passion est « une existence originale » (*an original existence*)[65], qui « ne contient aucune qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence »[66]. Sous le calme qui peut les caractériser toutes les deux, la différence de la raison et de la passion recoupe donc celle de la représentation et de l'original.

Tout au plus peut-on dire que les passions renvoient à la constitution de l'esprit humain. C'est selon cette perspective que la section 1 de l'*Enquête sur les principes de la morale* oppose raison et sentiment : « ce qui existe dans la nature des choses est la règle [*standard*] de notre jugement, ce que chacun éprouve au dedans de lui-même [*feels within*

---

[60] T.1.2.2.1, p. 79 (Clar. p. 24).

[61] E.2.1, p. 63 (Clar. p. 13).

[62] *Ibid*.

[63] William H. Walsh (« Hume's concept of truth », dans *Reason and reality*, Royal institute of philosophy lectures, vol. V, London, Macmillan, 1972, p. 99-100) souligne que Hume mobilise le concept de vérité lors de l'établissement de thèses négatives (ainsi, pour récuser que les passions puissent être jugées vraies ou fausses), sans s'attacher à le thématiser pour lui-même.

[64] Il y a là un point souligné, entre autres, par Stanley Tweyman : « the theory of truth to which Hume is committed then is a correspondance theory » (Stanley Tweyman, *Reason and conduct in Hume and his predecessors*, p. 41). La même affirmation reparaît à la p. 104. Ce point doit s'entendre en gardant à l'esprit le déplacement de la problématique de la représentation qui est à l'œuvre chez Hume, et que nous soulignions dans l'introduction de cette étude : la représentation qui fournit sa règle à la raison n'a pas le sens d'une conformité à des objets extra-mentaux, mais à des perceptions (relations d'impressions ou relations d'idées). En ce sens, « c'est […] le statut même de la vérité de toute connaissance comme *adæquatio rei et intellectus* qui se trouve remis en cause par la position humienne » (Claude Gautier, Les philosophies écossaises. Naturalismes et sciences de l'homme », p. 590).

[65] T.2.3.3.5, p. 271 (Clar. p. 266), trad. modifiée (nous rendons le terme anglais *original* par « original », et non par « originel » comme le fait Jean-Pierre Cléro, pour mieux rendre l'opposition de la réalité et de sa copie).

[66] *Ibid*.

himself] est la règle [*standard*] du sentiment »[67]. L'affirmation est reproduite à la fin de l'appendice 1 de la même œuvre où Hume, cherchant à déterminer « les limites et les fonctions respectives de la *raison* et du *goût* »[68], distingue « la règle [*standard*] de la raison, fondée sur la nature des choses » et « la règle [*standard*] du goût, naissant de la conformation [*frame*] et de la constitution interne des animaux »[69]. La différence entre raison et passions recoupe donc celle de leurs règles respectives, à savoir la nature *des choses* et la nature *humaine* : là où la raison détermine ce que les choses sont en elles-mêmes, les passions sont déterminées par ce que nous sommes. La raison vise à découvrir les qualités des objets, tandis que la passion s'épuise en un sentiment, certes causé à l'occasion de la contemplation de certains objets, mais en vertu de notre constitution particulière, c'est-à-dire de la fabrique interne de notre esprit. L'essai « Le sceptique » explicite longuement cette différence, en mettant en regard le cas du vrai et du faux d'une part et celui du beau, du laid, du désirable et du détestable d'autre part :

> Quand il raisonne, l'esprit ne fait rien que parcourir les objets, tels qu'il les suppose être dans la réalité, sans rien leur ajouter ni leur retrancher. Si j'examine les systèmes de PTOLÉMÉE et de COPERNIC, je tâche seulement par mes recherches de déterminer la situation réelle des planètes, ou, en d'autres mots, j'essaie de leur donner dans ma pensée les mêmes relations que celles qu'elles entretiennent dans le firmament. Il semble donc qu'il y ait toujours, en regard de cette opération de l'esprit, un modèle réel qui est dans la nature des choses, quoiqu'il soit souvent inconnu [*a real, though often an unknown standard, in the nature of things*] ; et ni le vrai ni le faux ne varient avec les diverses appréhensions qu'en ont les hommes. Quand bien même toute la race humaine devrait conclure à jamais que le soleil se meut et que la terre reste en repos, tous ces arguments ne feraient pas bouger d'un pouce le soleil **;** et de telles conclusions seraient éternellement fausses et erronées.
>
> Mais il n'en va pas des qualités du *beau* et du *laid*, du *désirable* et du *détestable*, comme de la vérité et de la fausseté. L'esprit ne se contente pas de parcourir les objets, tels qu'ils sont en eux-mêmes ; il éprouve aussi à cette vue un sentiment de plaisir ou de mésaise, d'approbation ou de blâme ; et ce sentiment le détermine à décerner les épithètes de *beau* ou de *laid*, de *désirable* ou de *détestable*. Or il est évident que ce sentiment doit dépendre de l'appareil [*fabric*], de la structure particulière de l'esprit, structure qui rend telles formes particulières capables d'agir de telle manière particulière, et de produire une sympathie, un accord entre l'esprit et ses objets. Modifiez la structure de l'esprit ou les organes intérieurs, le sentiment cesse, bien que la forme demeure la même. Le sentiment étant différent de l'objet et naissant de l'action de ce dernier sur les organes de l'esprit, une altération de ceux-ci ne manquera

[67] EPM.1.5, p. 46 (Clar. p. 4).

[68] EPM.app1.21, p. 148 (Clar. p. 89).

[69] *Ibid*.

> pas de varier l'effet ; et le même objet ne pourra produire le même sentiment, s'il est présenté à un esprit totalement différent.[70]

On retrouve dans le premier paragraphe de ce texte la référence à la réalité et à la nature des choses, qui constituent, comme nous l'avons vu, l'horizon de toute activité rationnelle : raisonner, c'est chercher à se représenter en esprit certaines relations, telles qu'elles existent dans les choses elles-mêmes, et c'est pour cela se contenter de « parcourir les objets », c'est-à-dire s'abstenir de leur surajouter toute détermination propre à l'esprit. Les passions, au contraire, ne consistent en rien d'autre qu'en un tel ajout : à la vue de certaines formes, l'esprit ressent un nouveau sentiment, agréable ou désagréable – c'est ce que souligne le « aussi » du deuxième paragraphe, qui s'oppose aux tournures restrictives utilisées dans le paragraphe précédent pour décrire l'activité rationnelle. Les passions procèdent de la causalité conjointe de ce que les objets sont en eux-mêmes et de la constitution particulière de l'esprit humain.

L'argument de la variabilité, sur lequel se referme chacun des deux paragraphes, le souligne : alors que la variation de nos croyances ne modifie aucunement ce qui est vrai et ce qui est faux, un changement dans la structure de l'esprit humain transforme ce qui est beau, laid, désirable et détestable. Si les passions sont certes liées à certains objets, c'est au sens où elles en procèdent *par le biais d'une histoire causale qui intègre la fabrique de l'esprit humain* – cette intégration les soustrayant au régime de la représentation. On peut alors comprendre la différence de la raison et de la passion à la lumière de la distinction, proposée par Werner D. Falk, entre *fact-stating* et *fact-supervening*[71] : la raison *énonce* des états de fait, qu'ils soient empiriques ou idéels ; la passion *fait survenir* de nouveaux faits (le beau ou le laid, le désirable ou le détestable), ou plutôt, consiste tout entière en ceux-ci. Un même objet pourra alors donner lieu à la fois à une enquête rationnelle, attachée à en déterminer les propriétés réelles, et à certaines passions, qui ne représentent rien de ce qu'il est. C'est le cas du cercle, dont les propriétés sont exposées par les mathématiciens, mais dont la beauté est surajoutée par l'esprit humain[72] ; c'est également le cas de l'*Énéide* de Virgile, dont on peut

---

[70] « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 212-213 (GG vol. 3, p. 217-218).

[71] Werner D. Falk, « Hume on practical reason », *Philosophical studies : an international journal for philosophy in the analytic tradition*, vol. 27, n°1, janvier 1975, p. 8.

[72] « La beauté n'est pas une qualité du cercle. Elle ne réside dans aucune partie de cette courbe dont les parties sont à égale distance d'un centre commun. Elle est seulement l'effet produit par cette figure sur un esprit capable d'éprouver de tels sentiments par suite de sa conformation et de sa structure propre [*particular fabric or structure*]. En vain la chercheriez-vous dans le cercle : ni les sens ni les raisonnements mathématiques ne vous la feront découvrir au nombre des propriétés de cette figure », « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 213-214 (GG vol. 3, p. 219).

bien se faire une idée distincte au moyen de recherches géographiques, mais dont on ne saisira jamais la beauté sans faire retour sur le sentiment de plaisir que produit en nous sa lecture[73]. De même que cet objet mathématique qu'est le cercle a une beauté dont Euclide, à juste titre, ne dit mot, de même cet objet esthétique qu'est l'*Énéide* peut certes être étudié rationnellement, en reportant le trajet d'Enée sur une carte, mais sans que sa beauté puisse jamais être atteinte par le mathématicien qui envisagerait ainsi le poème.

Finalement, la différence de la raison et des passions recoupe tout à la fois celle de la représentation et de l'original, et celle de la nature des choses et de la production de l'esprit. Dans le cas de la raison, les deux attributs sont faciles à accorder : dire que l'activité rationnelle vise à représenter la réalité revient immédiatement à dire qu'elle a pour horizon l'alignement des relations établies par l'esprit sur celles qui constituent la nature des choses. Dans le cas de la passion, c'est seulement à première vue qu'ils peuvent sembler difficilement conciliables : si les passions sont caractérisées à la fois comme des perceptions originales et comme des productions nouvelles de l'esprit, qui viendraient ajouter quelque chose aux objets, c'est qu'elles sont solidaires de cet intermédiaire causal qu'est l'esprit humain, et de ce que celui-ci a d'irréductible à la simple représentation des objets. L'insistance de Hume sur la particularité de la constitution de l'esprit humain, c'est-à-dire sur sa « fabrique », témoigne de ce dernier point : les passions découlent de la conformation particulière de l'esprit, que cette particularité soit celle d'un individu, dans le cas de la majorité des passions (qui varient d'un homme à l'autre), ou de l'être humain en général, dans le cas des évaluations esthétiques et morales, bien plus uniformes au sein du genre humain. Les propriétés déterminées par les passions (le beau et du laid, le désirable et le détestable, *etc*.) sont par conséquent « d'une nature relative »[74], contrairement aux propriétés déterminées par la raison (le vrai et le faux) qui, elles, sont réellement dans les objets.

5. Raison impassible et assise passionnelle de la raison

Les analyses précédentes doivent nous interpeller : alors que, dans de nombreuses déclarations, Hume rapporte la raison à un mécanisme de nature passionnelle, solidaire de la

[73] « […] à proprement parler la beauté ne réside pas dans le poème, mais dans le sentiment ou le goût du lecteur. Et quand un homme n'a pas assez de délicatesse naturelle pour éprouver ce sentiment, la beauté doit lui être à jamais inconnue, possédât-il l'entendement et la science d'un ange », « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 214 (GG p. 219).

[74] *Ibid*., p. 212 (GG p. 217).

constitution de notre nature, il oppose vigoureusement la raison, en tant qu'elle atteint la nature des choses, et la passion, en tant qu'elle émane de la constitution de notre nature. Le *Traité de la nature humaine* est à cet égard révélateur : si le livre I s'attache à mettre au jour le fonds affectif et hors raison de l'entendement, en *reconduisant* celui-ci au sentiment et à la sensation, les passages que les livres II et III consacrent à la raison *contrastent* la raison aux passions et sentiments. De façon générale, et comme le remarque Norman Kemp Smith, dans les deux derniers livres du *Traité*, consacrés à l'examen des passions et de la morale, « Hume parle de la raison comme d'une faculté ultime qui atteint la vérité et la réalité »[75], ce qui n'était pas le cas dans le livre spécifiquement attaché à l'étude de l'entendement, qui ne cessait de questionner la possibilité d'un tel accès. De sorte que la critique de la raison, qui s'énonce chez Hume dans les deux domaines principaux dont elle se réclame la souveraine, à savoir la connaissance et l'action, semble dans le *Traité* se déployer selon deux lignes théoriques inverses, voire contradictoires. Dans les deux derniers livres du *Traité*, Hume creuse l'écart entre raison et passion, alors même que dans le livre I, il avait montré l'inexactitude d'une telle dichotomie. Autant la théorie de la connaissance soulignait ce que la raison doit à l'affectivité, autant la théorie de l'action insiste sur ce qui la sépare de celle-ci. Ce que Hume dénonce alors, ce n'est plus la dichotomie artificielle de la raison et de l'affectivité, mais la confusion qui procède à leur identification (ainsi dans le paragraphe T.2.3.3.8, que nous citions ci-dessus). La critique de la raison dans le domaine théorique et la critique de la raison dans le domaine pratique semblent obéir à des lignes théoriques contradictoires.

La surprise se redouble dès lors que, à la suite de Peter J. E. Kail[76], l'on prête attention à l'affinité de deux énoncés, dont l'un a trait à la passion et l'autre à la raison. D'une part, l'appendice 1 de l'*Enquête sur les principes de la morale* déclare, à propos du goût (c'est-à-dire des passions calmes ayant pour objet la beauté esthétique ou morale), qu'il a, contrairement à la raison, « un pouvoir de production [*a productive faculty*] et [que], dorant ou ternissant [*gilding or staining*] tous les objets naturels par les couleurs qu'il emprunte au sentiment intérieur, il fait surgir une sorte de nouveau monde [*a new creation*] »[77]. D'autre

[75] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 147.

[76] Peter J. E. Kail, *Projection and realism in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford university press, 2007, Introduction, p. xxiii.

[77] EPM.app1.21, p. 148 (Clar. p. 89). Le texte entier (qui fait d'abord allusion à la raison, puis au goût) est le suivant : « La première apporte la connaissance du vrai et du faux ; le second donne le sentiment du beau et du laid, du vice et de la vertu. L'une nous découvre les objets tels qu'ils sont dans la nature, sans rien ajouter ni retrancher ; l'autre a un pouvoir de production [*a productive faculty*] et, dorant ou ternissant [*gilding or staining*] tous les objets naturels par les couleurs qu'il emprunte au sentiment intérieur, il fait

part, le livre I du *Traité* affirme, à propos de nos raisonnements sur les causes et les effets, que « l'esprit a une grande tendance à se répandre sur les objets extérieurs [*to spread itself on external objects*] et à leur associer les impressions internes qu'ils provoquent »[78]. Le raisonnement causal va de pair avec un mécanisme de projection, par lequel la connexion nécessaire, intérieurement ressentie par l'esprit, est déplacée vers les objets eux-mêmes : « la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non pas dans les objets »[79]. Elle n'est pas perçue, ni même inférée, à partir des objets, mais sentie dans l'esprit, et ensuite projetée sur les objets – et c'est à cette conclusion, relative à la redistribution quasi topographique de ce qui a lieu dans l'esprit et de ce qui a lieu dans les objets, que Hume accorde le statut de paradoxe le plus violent du *Traité de la nature humaine*[80].

D'un côté donc, raison et passion sont distinguées comme ce qui s'en tient à la représentation des objets et ce qui projette sur eux certaines propriétés issues du sentiment interne ; de l'autre, la raison elle-même est dite s'appuyer sur un tel mécanisme de projection. De sorte que ce dernier est à la fois mobilisé pour caractériser l'entendement (dans sa version causale) et pour décrire les passions, dans ce qui les différencie de la raison.

Faut-il voir là une inconséquence de la science de la nature humaine ? Nullement : l'apparence de contradiction s'évanouit dès lors que l'on se rend attentif à la différence des niveaux d'analyse associés aux deux énoncés. Le raisonnement peut en effet être envisagé selon son phénomène (c'est-à-dire selon sa « règle ») ou selon sa cause. Du premier point de vue, il se distingue des passions : raisonner, c'est chercher à établir en esprit des relations conformes à celles qui existent en réalité, tandis qu'être affecté par une passion, c'est projeter

---

surgir une sorte de nouveau monde [*a new creation*] ».

[78] T.1.3.14.25 p. 243 (Clar. p. 112). L'*Enquête sur l'entendement humain* reproduit cette thèse : « comme nous *sentons* une liaison coutumière entre les idées, nous transférons [*transfer*] cette impression aux objets, car rien n'est plus habituel que d'appliquer aux corps extérieurs la sensation intérieure qu'ils occasionnent », E.7.ii.29, note, p. 111 (Clar. p. 61). Et, dans une lettre de 1751, la même idée reparaît : « we feel, after the constant Conjonction, an easy Transition from one Idea to the other, or a Connexion in the Imagination. And as it is usual for us to transfer our own Feelings to the Objects on which they are dependant, we attach the internal Sentiment to the external Objects », lettre à Gilbert Elliot of Minto, 10 mars 1751, dans *Letters*, vol. I, p. 155-156.

[79] T.1.3.14.22, p. 242 (Clar. p. 112).

[80] T.1.3.14.24. Penser que la nécessité existe dans l'esprit est en effet, pour le sens commun, une « absurdité grossière, contraire aux principes les plus certains de la raison humaine » (T.1.3.14.26, p. 244, Clar. p. 113) – alors qu'une analyse précise de l'expérience montre au contraire que cette thèse délivre « la seule explication raisonnable que nous puissions donner de la nécessité » (*ibid.*). Remarquons que c'est pour conférer toute sa radicalité à ce paradoxe que l'analyse de la causalité menée dans le *Traité* ne traite que de la causalité physique, c'est-à-dire laisse de côté la causalité volontaire (qui a trait à la liaison des volitions et des actions, corporelles ou mentales). La distinction des corps extérieurs et des perceptions de l'esprit manifeste en effet de façon plus palpable le changement de lieu de la nécessité qui s'opère sous la plume de Hume.

sur les objets des qualités qui n'ont aucune existence en ceux-ci (d'où la déclaration de l'*Enquête sur les principes de la morale*, qui réserve le motif de la projection aux seules passions). Mais du second point de vue, le raisonnement présente une affinité avec la passion : dès lors que l'on enquête en direction des principes qui le sous-tendent, on découvre un mécanisme d'avivement des idées, c'est-à-dire la production d'un sentiment qui n'a aucun corrélat dans les objets, mais qui est projeté sur ceux-ci (d'où la déclaration du livre I du *Traité*, qui applique le motif de la projection au raisonnement causal). Les livres II et III du *Traité* ainsi que l'*Enquête sur les principes de la morale*, qui n'ont pas l'entendement pour objet, s'en tiennent naturellement au premier point de vue, tandis que le livre I, consacré à l'analyse de l'entendement, est logiquement conduit à adopter le second (d'où la mutation des caractérisations de la raison au fil du *Traité*, que nous relevions plus haut). La conception humienne de l'entendement doit donc être appréhendée en gardant en tête un emboîtement des niveaux d'analyse[81], qui fait s'évanouir l'idée d'une incohérence, voire d'une contradiction, qui affecteraient l'usage humien de la notion[82].

Partant, il convient de tenir ensemble les deux thèses du fondement de la raison causale dans le sentiment et de la distinction de la raison et des passions, en les articulant selon les deux plans du phénomène et de sa cause. Tout en rapportant la raison à des causes relevant du sentiment, la science de la nature humaine n'abolit pas la différence séparant les croyances rationnelles des passions et sentiments. Il importe à Hume, pour reprendre les mots de Laurent Jaffro, de « maintenir un écart entre la description des états de fait et la projection des valeurs »[83], écart qui, poursuit Laurent Jaffro, s'enracine dans une différence de perceptions : dans le cas de la croyance, le sentiment désigne une manière d'avoir une idée

---

[81] Nous rejoignons par là une position défendue par Peter J. E Kail et Don Garrett. Le premier déclare : « we need […] to distinguish the fact that our inferences that are instances of probable reasoning are not caused by a detective source (reason) from whether those instances are themselves detective sources of belief » (Peter J. E. Kail, *Projection and realism in Hume's philosophy*, p. 47). Le terme *detection* renvoie à l'activité rationnelle, en tant qu'elle se contente de dégager des relations, sans ajouter ou retrancher quoi que ce soit aux objets (par opposition à la *projection* de valeur qui caractérise toute passion). Dans un lexique différent, Don Garrett plaide en faveur de la même distinction des niveaux d'analyse : « In order to understand Hume's claim that probable reasonings are not determined by reason, we must distinguish between (i) the claim that each probable inference is an instance of reasoning, and (hence) an exercise of reason, and (ii) the claim that each probable inference is an instance of reasoning that is itself caused by some other inference or act of reasoning – for example, by a mediating act of reasoning about the relation of observed to unobserved cases. The first of these two claims Hume consistently accepts ; the second he consistently denies and argues vigorously against » (Don Garrett, « Owen on Humean reason », *Hume studies*, vol. 26, n°2, nov. 2000, p. 298).

[82] « […] this interpretation of Hume's famous conclusion allow[s] us to understand him as using the term 'reason' univocally throughout his writings […] », Don Garrett, « Owen on Humean reason », p. 298.

[83] Laurent Jaffro, « Inactivité de la raison et influence du sentiment : de la métaéthique humienne au point de vue architectonique », p. 79.

alors que, dans le cas des passions, il correspond à une impression séparée. Dans le même temps, si la raison causale atteint la représentation des relations réelles, ce n'est jamais que par le biais de ce que l'on peut bien nommer, à la suite de Norman Kemp Smith, un mécanisme d'ordre passionnel[84]. Dès lors que l'analyse porte sur les causes de nos raisonnements expérimentaux, elle retrouve en effet les attributs de la passion : l'observation répétée de certaines conjonctions d'événements ne découvre ou ne révèle rien de nouveau dans les objets eux-mêmes, mais « produit [*produces*] dans l'esprit une impression nouvelle »[85], tout comme le goût se caractérise, selon l'*Enquête sur les principes de la morale*, par « un pouvoir de production »[86]. Le résultat majeur de l'examen du fondement du raisonnement causal consiste en une négation des attributs de la raison : l'esprit n'ayant pas accès à une « connexion réelle »[87] entre les objets, les idées de nécessité, de pouvoir et d'efficacité « ne représentent [...] rien qui appartienne ou puisse appartenir aux objets constamment associés »[88]. De même que la passion projette sur les objets certaines valeurs relevant du sens interne (beau, laid, désirable, détestable, *etc*.), de même la raison ne rejoint les déterminations des objets qu'en projetant sur eux la nécessité intérieurement ressentie par l'esprit[89]. L'entendement comme faculté de représentation des objets est fondé sur un sentiment qui n'a aucun corrélat en ceux-ci – ce qui ne veut pas dire qu'il puisse être rigoureusement identifié à une passion.

* * *

[84] « Book I of the *Treatise* by title treats *Of the understanding ;* but it emerges clearly that the title misnames the operations which the book discusses, and that only when the so-called operations of understanding have been traced to their sources, predominantly passional in character, do they appear in a true light ». Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 159.

[85] T.1.3.14.20, p. 241 (Clar. p. 111).

[86] « We have learned, however, in the *Treatise* that reason in its more important function as synthetic is exactly on a level with taste and equally incapable of supplying an absolute standard : the judgments to which both give rise are alike relative to 'the particular fabric and constitution of the human species'. Both also are creative faculties. For while the one produces the moral sentiments which condition all action, the other, as imagination, generates those synthetic principles which make human knowledge possible », Norman Kemp Smith, « The naturalism of Hume », II, p. 343.

[87] T.1.3.14.27, p. 244 (Clar. p. 113).

[88] T.1.3.14.19, p. 240-241 (Clar. p. 111).

[89] Le double usage que Hume fait du motif des couleurs est un indice discret de ce parallélisme : à la déclaration de l'*Enquête sur les principes de la morale* selon laquelle le goût « dor[e] ou terni[t] tous les objets naturels par les couleurs qu'il emprunte au sentiment intérieur » répond l'utilisation courante de l'image de la couleur pour caractériser le degré de force et de vivacité des perceptions. Voir à cet égard T.1.3.12.11 et T.1.3.13.1 (à propos des probabilités, c'est-à-dire, précisément, des degrés plus ou moins forts de la croyance causale) ainsi que E.2.2 (à propos de la différence entre les impressions, qui sont fortes et vives, et les idées, qui sont faibles et obscures).

De cette série d'analyses, que nous faut-il retenir ? La science de la nature humaine réalise deux gestes symétriques : d'un côté, elle soutient l'identité des principes à l'œuvre dans l'activité rationnelle et dans les passions, c'est-à-dire reconduit des phénomènes distincts à une même *manière de sentir* ; de l'autre, elle reconnaît la similitude de sensation de la raison et de certaines passions, tout en refusant de les identifier (« on a supposé que leur nature et leurs principes étaient les mêmes parce que la différence entre leurs sensations n'était pas évidente »[90]).

Il n'y a pas là une tension véritable, mais plutôt un emboîtement des plans d'analyse. La raison se distingue des passions comme la découverte des propriétés des objets et la production par l'esprit de déterminations extrinsèques à ceux-ci. Mais les causes qui déterminent l'entendement relèvent du sentiment, et partant, présentent une affinité avec la passion. Si, du point de vue de son mécanisme, la raison se rapproche de la passion, elle s'y oppose du point de vue de sa règle (*standard*). Outre qu'elle réalise une confusion que Hume s'attache explicitement à combattre, la définition de la raison humienne comme passion calme occulte cette pluralité articulée des plans d'analyse, en écrasant l'une sur l'autre deux thèses humiennes distinctes.

Si nous avons pris le temps d'exposer dans le détail les raisons de l'invalidité d'une position qui n'est que rarement soutenue par les commentateurs, c'est afin de faire saillir la complexité de la thématisation humienne de la raison, et de clarifier l'articulation de deux des thèses en quoi elle consiste. L'étude de l'entendement amène à découvrir, contre toute attente, son enracinement dans le sentiment, mais sans que ce point abolisse la distinction traditionnelle de la raison et de la passion, ou remette en question la compréhension de la vérité comme représentation de la réalité[91]. C'est ce qui ressort de l'usage que Hume fait du vocable *passion* : contrairement à la *sensation*, au *sentiment* et au *feeling*, il ne l'applique jamais à la raison. C'est que, si les passions calmes se caractérisent par une mise à distance de leur objet, cette mise à distance n'est pas d'essence représentative – ce que montre bien le fait que le calme de ces passions est toujours susceptible de se renverser en son contraire, lorsque la situation de leur objet vient à changer. Loin de constituer l'indice d'une représentation de la nature des choses, le calme des passions calmes n'est que le visage faussement rationnel que

[90] T.2.3.3.8, p. 274 (Clar. p. 268).

[91] William H. Walsh (« Hume's concept of truth », p. 112) souligne à cet égard le caractère inégalement novateur, chez Hume, des deux concepts de vérité et de jugement : « his explicit remarks about truth are largely conventional, but his theory of judgement is revolutionary ».

prend la passion lorsqu'elle envisage son objet de façon lointaine, et projette sur celui-ci des déterminations affectives qu'elle ne sent plus comme telles.

Chapitre 2. La raison-instinct

Dans le premier livre du *Traité*, Hume présente la raison comme « un instinct merveilleux et inintelligible »[92]. Une telle identification de la raison à un instinct, que l'*Enquête sur l'entendement humain* reproduira sous des formulations proches, est souvent soulignée par les commentateurs[93], et se voit parfois érigée au rang de paradigme interprétatif de la philosophie humienne – c'est le cas sous la plume de Norman Kemp Smith[94], de Frédéric Brahami[95] et d'Alessandra Attanasio[96]. Après nous être attachés à la (pseudo) définition de la raison comme passion calme, nous nous proposons d'examiner le motif humien de la raison-instinct, afin d'en dégager le sens et les enjeux – ceux-ci apparaissant souvent comme émoussées sous l'effet de l'habitude que nous avons de celui-là.

La présentation de la raison comme instinct est couramment référée au « naturalisme » de Hume. Son effet le plus immédiat est en effet de constituer l'entendement en entité naturelle : en opérant la jonction de principes psychiques habituellement conçus comme opposés, la raison-instinct souligne l'inclusion de l'homme au sein de la nature, et porte à son

---

[92] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).

[93] Voir par exemple Terence Penelhum, « Hume's moral psychology », dans *The Cambridge companion to Hume*, eds David F. Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge, Cambridge university press, 2009 (2nd ed.), p. 245 et Martin Bell, « Belief and instinct in Hume's first *Enquiry* », dans *Reading Hume on human understanding : essays on the first* Enquiry, ed. Peter Millican, London, Clarendon Press, 2002, p. 184.

[94] Sous la plume de Norman Kemp Smith, la thèse de la subordination de la raison à l'instinct se décline en une thèse de l'identification de la première au second *:* « in the field of matters of fact and existence, […] the term 'reason', if still held to, is a name only for certain fundamental beliefs to which we are instinctively and irrevocably commited », *The philosophy of David Hume*, p. 68. Norman Kemp Smith soutient ainsi que la raison humienne est « de nature fondamentalement instinctive » et que « sur ce sujet, la position de Hume est absolument certaine, et est dans l'ensemble formulée sans ambiguïté » (*ibid*., p. 65, nous traduisons).

[95] Frédéric Brahami souligne que, pour Hume, « l'intelligence, et par suite la science, ne s'oppose pas à l'instinct, mais [...] en est une modalité » (*Introduction au* Traité de la nature humaine, Paris, PUF, 2003, p. 117) et, surtout, caractérise la philosophie humienne dans son ensemble comme un « instinctivisme » (*Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, p. 11).

[96] Le concept de « raison-instinct » constitue la catégorie centrale du commentaire d'Alessandra Attanasio *:* « la ragione idealistica, razionalistica, istruzionistica, viene soppiantata da una pluralità e molteplicità di instinti della ragione, cioè da un insieme biologico, operazionale, cognitivo, sociale, esprimibile solo con un *ossimoro :* una ragione-instinto, o, come dice Hume, un 'meravigioloso e inintelligibile instinto' ». Alessandra Attanasio, *Gli instinti della ragione : cognizioni, motivazioni, azioni nel* Trattato della natura umana *di Hume*, Napoli, Bibliopolis, 2002, p. 11. La même idée est exprimée à la p. 310 du même ouvrage.

paroxysme la solidarité de ces deux concepts déjà à l'œuvre dans la thèse d'une intelligence animale (exposée en T.1.3.16 et en E.9)[97]. Qu'on le rapporte à une opposition à la théorie cartésienne de l'esprit[98] ou à la récusation d'une conception théologique de l'homme plus diffuse[99], il témoigne d'un lien essentiel entre raison et nature (ceci expliquant notamment l'intérêt que Darwin porta au philosophe écossais[100]). Il importe pourtant d'établir ce lien de façon plus détaillée et rigoureuse, ce qui requiert à titre de condition de mettre à distance la fausse simplicité du motif de la raison-instinct.

Pour ôter à la caractérisation de la raison comme instinct son apparence d'idée bien connue, il est possible de partir de trois séries de remarques. L'évidence de ce motif se heurte, premièrement, à deux absences frappantes. D'une part, lorsque Hume énumère certains instincts humains, l'entendement ne se voit jamais nommé[101]. D'autre part, le concept d'instinct est absent de certains lieux cruciaux de la théorie humienne de la raison. On n'en trouve ainsi aucune trace dans le résumé des résultats de l'analyse du raisonnement causal proposé par l'Abrégé du *Traité*, pourtant censé exposer la quintessence des innovations théoriques de l'œuvre de 1739. Il ne figure pas non plus dans les nombreuses récapitulations que Hume propose de sa théorie de la raison : lorsque les principes du système de l'entendement sont synthétisés, la notion d'instinct n'est jamais convoquée. De même que la raison est absente des différentes énumérations des instincts humains, de même l'instinct est absent de nombreux textes décisifs de la théorie humienne de la raison.

---

[97] Ces points sont fréquemment relevés. Jean-Pierre Cléro signale ainsi que « l'homme n'est pas l'être qui, par son intelligence, s'excepte de la vie : c'est aux antipodes de cette conception que Hume n'hésite pas à le désigner comme 'le plus vivant de tous les êtres' » (Jean-Pierre Cléro, *Hume : une philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998, p. 177). Selon Yves Michaud, « s'opèrent [...] une matérialisation et une sécularisation de l'humain » (Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1999, p. 16-17) : « il ne peut plus y avoir de sujet rationnel hors nature » (*ibid*., p. 15). Annette Baier résume ce refus humien d'une autonomie de la nature humaine (et tout particulièrement de la raison humaine) vis-à-vis du monde naturel : « both in our cognitive habits or in our emotional range, human nature as Hume sees it is a special case of animal nature » (Annette Baier, « Knowing our place in the animal world », dans *Postures of the mind : essays on mind and morals,* Minneapolis, University of Minnesota press, 1985, p. 147).

[98] Voir à cet égard Deborah Boyle, « Hume on animal reason », *Hume studies*, vol. 29, n°1, 2003, p. 3.

[99] Selon Antony E. Pitson, Hume opérerait « une révolution philosophique par laquelle la conception de l'homme comme créature exceptionnelle, faite à l'image de Dieu, est remplacée par celle de l'homme comme objet naturel, différant seulement en degré des autres animaux » (Antony E. Pitson, « The nature of Humean animals », *Hume studies,* vol. 19, n°2, 1993, p. 301, nous traduisons).

[100] Ce point est mentionné par Alessandra Attanasio (*Gli instinti della ragione : cognizioni, motivazioni, azioni nel* Trattato della natura umana *di Hume*, p. 10).

[101] Dans le livre II du *Traité*, Hume évoque ainsi l'existence d'« instincts implantés originellement dans nos natures, comme la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie et la tendresse envers les enfants » (T.2.3.3.8, p. 273, Clar. p. 268). Il en prolonge un peu plus loin l'énumération, en mentionnant de surcroît « la faim, le plaisir sexuel et quelques autres appétits corporels » (T.2.3.9.8, p. 298, Clar. p. 281).

Outre qu'il donne lieu à des absences étonnantes, le motif de la raison-instinct soulève, deuxièmement, un certain nombre de difficultés interprétatives. Celles-ci concernent d'abord le régime d'intelligibilité de la raison au sein de la science de la nature humaine. Hume nomme instincts les tendances à l'action au-delà desquelles l'analyse est impuissante à régresser, c'est-à-dire qui ne peuvent être expliquées par des principes plus généraux. Les instincts désignent une classe de comportements « dont il est parfaitement impossible de rendre compte »[102] (c'est ainsi que l'on ne peut pas expliquer plus avant l'amour que les individus portent à leur progéniture). Or, ce n'est précisément pas le cas de la raison empirique, dont Hume prétend bien dégager les principes : nos raisonnements causaux s'expliquent par l'expérience et la coutume, c'est-à-dire peuvent être rapportés à ceux-ci comme à des causes plus générales.

Mais c'est surtout eu égard au contenu d'une telle explication que le motif de la raison-instinct pose problème, puisqu'il va évidemment à l'encontre de la thèse de la dépendance de nos raisonnements causaux vis-à-vis de l'expérience. Hume souligne lui-même que si la raison causale requiert l'observation et l'expérience, l'instinct, lui, découle « de la main même [*original hand*] de la nature »[103]. La reconnaissance de l'existence d'instincts, entendus comme des capacités innées, ne pose pourtant aucune difficulté de méthode : à aucun moment Hume n'envisage l'hypothèse d'une contradiction entre leur admission au sein du système et l'empirisme censé caractériser celui-ci. À la différence de Locke[104], mais dans le sillage du Rousseau de l'*Émile*, pour lequel c'est « l'expérience [qui] nous fait savoir que tout ne se fait pas par expérience chez les bêtes »[105], Hume « fait de la connaissance *a priori*

---

[102] T.2.3.9.8, p. 298 (Clar. p. 281).

[103] E.9.6, p. 136 (Clar. p. 81).

[104] Le principe de l'origine empirique de toutes nos idées, couplé à la définition large de l'idée comme tout ce que remarque l'esprit, conduisaient Locke à récuser toute forme d'innéité. À l'encontre de cette position, Hume se contente de remarquer qu'il « voudrai[t] bien savoir ce qu'il faut entendre quand l'on dit que l'amour de soi, le ressentiment des injures ou la passion entre les sexes n'est pas innée » (E.2.9, note, p. 53, Clar. p. 16).

[105] La formule est tirée de l'ouvrage de Jean-Luc Guichet *Rousseau, l'animal et l'homme : l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 230. Pour Rousseau, « l'empirisme comme doctrine se fonde sur une carence de l'empirisme comme méthode, la théorisation empiriste sur une infidélité paradoxale à l'expérience concrète » (*ibid.*). Une note de l'*Émile* témoigne exemplairement de ce point : « La philosophie moderne, qui n'admet que ce qu'elle explique, n'a garde d'admettre cette obscure faculté appelée *instinct*, qui paraît guider, sans aucune connaissance acquise, les animaux vers quelque fin. […] Sans entrer ici dans cette discussion, je demande quel nom je dois donner à l'ardeur avec laquelle mon chien fait la guerre aux taupes qu'il ne mange point, à la patience avec laquelle il les guette quelquefois des heures entières, et à l'habileté avec laquelle il les saisit, les jette hors terre au moment qu'elles poussent, et les tue ensuite pour les laisser là, sans que jamais personne l'ait dressé à cette chasse, et lui ait appris qu'il y avait là des taupes ». *Émile ou de l'éducation*, livre IV, éd. André Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009, note de la p. 413.

une question *a posteriori* »[106]. Hume considère les instincts comme des faits, c'est-à-dire qu'il ne les envisage pas comme des données que l'analyse philosophique aurait pour tâche de réduire : il ne cherche pas à reconduire les instincts animaux à d'autres facultés, mieux connues, afin de dissiper leur inintelligibilité – à la différence de Condillac, pour lequel l'instinct n'est que l'habitude privée de réflexion, et est donc fondamentalement intelligible[107]. Si Hume ne nie pas le critère traditionnel de distinction entre l'instinct et la raison, à savoir la genèse différenciée des comportements associés selon que ceux-ci procèdent, ou non, de l'expérience (c'est-à-dire selon que ceux-ci sont acquis ou innés), on voit pourtant mal comment une philosophie qui insiste tant sur le fondement empirique et coutumier des inférences causales pourrait en venir à qualifier celles-ci d'instinctives : étant inné, l'instinct ne semble pouvoir être que radicalement étranger à la raison causale, dont toutes les conclusions procèdent de la correspondance des causes et des effets révélée par l'expérience (et reconduite par la coutume).

Qui plus est, tout instinct projette de la valeur sur un objet (ainsi de l'amour de la progéniture, qui détermine les individus à s'extasier devant des êtres dont les facultés sont encore très imparfaites), de sorte qu'il paraît inconcevable de penser la raison sur son modèle.

Mieux : les instincts sont selon Hume des passions calmes[108]. Le motif de la raison-instinct mettrait par conséquent la philosophie humienne en contradiction avec elle-même : en présentant la raison comme « un instinct merveilleux et inintelligible », Hume ferait de la raison une passion calme, alors même que, comme nous y insistions dans notre chapitre précédent, il dénonce cette identification comme erronée.

---

[106] Barbara D. Massey et Gerald D. Massey, « Genetic inference : a reconsideration of David Hume's empiricism », dans *Inference, explanation and other frustrations : essays in the philosophy of science*, ed. John Earman, Berkeley, University of California press, 1992, p. 81-82 (nous traduisons). Barbara D. Massey et Gerald D. Massey distinguent deux types d'empirisme, à savoir un empirisme qui refuserait par principe la connaissance *a priori* de toute chose de fait, et un empirisme qui ferait « de la connaissance *a priori* une question *a posteriori* » (*ibid*., p. 81-82, nous traduisons). Tout en portant au crédit de Hume d'avoir choisi la seconde voie théorique, c'est-à-dire d'avoir reconnu l'existence d'instincts en vertu d'une *méthode* empiriste, ils lui reprochent de s'être ainsi mis en contradiction avec sa *thèse* empiriste de l'origine dans l'expérience de toutes les propositions portant sur les questions de fait (« Hume attributes to animals *a priori* knowledge of matters of fact with a liberality that would astonish even the most rabid rationalist », *ibid*., p. 76). Il nous semble toutefois impossible de conclure à un « caractère fallacieux » (*ibid.*, p. 78, nous traduisons) de la théorie humienne, pour la simple raison que les éléments *a priori* délivrés par l'instinct, qui ne trouvent effectivement pas de place au sein de la distinction des raisonnements démonstratifs et des raisonnements probables, sont très consciemment placés par Hume en marge de celle-ci. Dans la section 4 de l'*Enquête*, la bipartition des raisonnements porte sur deux types d'objets de la raison humaine : à ce titre, elle n'ambitionne pas d'épuiser l'intégralité du champ des principes psychiques, et ne prétend donc pas prendre en charge les actes mentaux relevant de l'instinct.

[107] Voir sur ce sujet le *Traité des animaux* (IIe partie, chap. V) et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (IIe partie, section II, chap. IV, §43).

[108] Voir T.2.3.3.8.

Troisièmement, plusieurs lieux du corpus présentent la raison et l'instinct comme des principes distincts, voire opposés. C'est ainsi que, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Philon, énumérant les « puissances et énergies » naturelles, mentionne ces « quatre principes » que sont « *la raison, l'instinct, la génération*, *[et] la végétation* »[109]. L'examen de l'origine de la justice et de la croyance en l'existence extérieure et indépendante des corps sont, quant à elles, de part en part traversées par la dualité de la raison et de l'instinct[110].

Pour y voir plus clair, il nous faut commencer par envisager les rapports de la raison et de l'instinct sur le terrain qui leur donne traditionnellement sens, c'est-à-dire sur le terrain anthropologique, qui distingue la raison des hommes et l'instinct des animaux.

I. Raison humaine, instinct animal

La théorie humienne de l'esprit est plus complexe que la simple dichotomie de l'instinct animal et de la raison humaine : tout comme les hommes, les animaux sont doués de raison ; tout comme les animaux, les hommes sont dotés d'instincts. Il n'est pas rare, cependant, que Hume oppose l'instinct des animaux et la raison humaine, en tant que ces deux principes s'appliqueraient aux mêmes actions. Tentons de comprendre le sens de cette opposition.

---

[109] DRN.7, p. 215.

[110] À propos de l'origine de la justice : « l'alternative semble évidente : comme la justice tend manifestement à promouvoir l'utilité publique et à conserver la société civile, ou bien le sentiment de justice est tiré de notre réflexion sur cette tendance ou bien comme la faim, la soif et les autres appétits, tels le ressentiment, l'amour de la vie, l'amour pour les enfants et d'autres passions [*and other passions*], il naît d'un instinct simple et original que la nature a implanté dans le cœur humain à de telles fins salutaires », EPM.3.ii.40, p. 71, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 25). À propos de l'origine de la croyance en l'existence extérieure et indépendante des corps : « ou une telle opinion s'appuie sur un instinct naturel, et elle est contraire à la raison ; ou elle est rapportée à la raison, et elle est contraire à l'instinct naturel », E.12.i.16, p. 178 (Clar. p. 116). De façon générale, affirme le livre I du *Traité*, « il y a une grande différence entre les opinions que nous formons après une réflexion calme et profonde et celles que nous embrassons par une sorte d'instinct ou d'impulsion naturelle, parce qu'elles sont commodes pour l'esprit ou conformes à lui », T.1.4.2.51, p. 299 (Clar. p. 142).

1. La différence anthropologique

Que ce soit dans le *Traité de la nature humaine*, dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, dans l'*Enquête sur les principes de la morale* ou dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, l'instinct animal est toujours illustré par l'exemple de l'oiseau construisant son nid (et, parfois, couvant ses œufs et procurant des soins à ses oisillons)[111]. De Pline à Shaftesbury, en passant par Montaigne, More et Addison, il y a là un véritable *topos* de la réflexion sur l'instinct. La raison, quand elle est envisagée par Hume d'un point de vue anthropologique, est quant à elle illustrée par l'exemple de l'édification de maisons[112]. Outre la construction d'habitats (nids ou maisons), la différence de l'instinct animal et de la raison humaine est également (quoique plus rarement) rapportée à l'élaboration de sociétés : « l'établissement d'une société entre les êtres humains eût été impossible sans raison ni prévoyance. Les animaux inférieurs qui se réunissent, sont guidés par l'instinct qui supplée à la raison »[113]. Alors que les sociétés d'animaux inférieurs (abeilles, fourmis, *etc*.) procèdent de la causalité de l'instinct, la société humaine résulte de celle de la raison, qui, en vue d'atteindre cette fin qu'est la vie en commun, invente les règles de justice permettant la coexistence des hommes.

Qu'elle s'énonce à l'échelle de la construction d'habitats ou à l'échelle plus large de la formation de sociétés, l'opposition de la raison humaine et de l'instinct animal a donc un sens, en tant que ces deux principes portent alors sur les mêmes actions – ce que souligne le parallélisme strict des comportements mobilisés à titre illustratif : construction de la maison par l'homme et construction du nid par l'oiseau ; association en société des hommes et association en société des animaux inférieurs. Dans les deux cas, il est une fin fixée par les instincts, qui est satisfaite chez l'animal par l'instinct, et chez l'homme par la raison.

La différence du premier à la seconde apparaît en creux dans la déclaration suivante, qui travaille implicitement à distinguer l'activité rationnelle des comportements simplement instinctifs :

---

[111] Voir T.1.3.16.5, E.9.6, EPM.3.ii.44 et DRN.7, p. 217.

[112] Ce point est récurrent dans la deuxième partie des *Dialogues sur la religion naturelle* (§8, §9, §14, §18 et §28) et réapparaît en DRN.4 (§5), DRN.5 (§8), DRN.7 (§9 ou 10) et DRN.11 (§3). L'argument du dessein soutenu par Cléanthe est en effet fondé sur une analogie : de même que la considération d'une maison permettrait d'inférer l'existence d'un entendement et d'un dessein humains, de même la considération de l'ordre de l'univers permettrait d'inférer l'existence d'un entendement et d'un dessein divins. Concernant le lien entre raisonnement et construction de maisons, voir également le paragraphe EPM.3.ii.44.

[113] EPM.app3.9, note, p. 159 (Clar. p. 99).

> En adaptant des moyens à des fins, nous avons conscience d'être nous-mêmes guidés par la raison et l'intention, et de ne pas accomplir sans le savoir [*ignorantly*] ni sans le vouloir [*casually*] ces actions qui tendent à assurer notre propre conservation, à obtenir le plaisir et à éviter la douleur.[114]

De façon tout à fait traditionnelle, Hume conçoit la distinction de l'instinct et de la raison à l'aune du critère d'une certaine présence à soi de l'esprit : alors que l'activité rationnelle implique une conscience de la fin visée et une latitude dans l'usage des moyens servant à l'atteindre, l'instinct animal désigne l'agencement de moyens en vue d'une fin s'opérant en l'absence de toute pensée et de tout choix (selon les deux modalités que déterminent les adverbes *ignorantly* et *casually*). La septième partie des *Dialogues sur la religion naturelle* désignera en ce sens l'instinct comme un principe naturel dans lequel la production d'un ordre (tel, par exemple, celui du nid de l'oiseau) ne se double pas de la perception de celui-ci – à la différence de ce qui se passe dans le cas de la raison[115]. L'activité rationnelle peut à cet égard être dite volontaire : une conscience y accompagne la mise en œuvre de certains moyens, corporels ou mentaux, en vue d'atteindre une certaine fin. Dès lors que la volonté n'est « rien d'autre que *l'impression interne que nous sentons et dont nous sommes conscients, lorsque nous suscitons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit* »[116], elle permet de distinguer l'activité rationnelle de l'activité instinctive.

Ce point explique que le concept de *reason* apparaisse souvent couplé avec ceux d'*intention* et de *design* (ainsi, par exemple, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, dont le questionnement porte solidairement sur l'existence d'un *dessein* et d'un *entendement* divin), ces deux dernières notions ne désignant rien d'autre qu'une fin qui se donne à la conscience. Une déclaration de l'*Enquête sur l'entendement humain* lie en ce sens la nature raisonnable de l'homme à la recherche consciente et continuelle de certaines fins :

> L'homme étant un être raisonnable et en perpétuelle poursuite du bonheur, d'un bonheur qu'il espère atteindre en contentant telle passion ou telle affection, nous le voyons rarement agir, parler ou penser, sans dessein [*purpose*] ni intention [*intention*]. Il a toujours quelque objet en vue et, si impropre que soit parfois le moyen qu'il choisit

[114] T.1.3.16.2, p. 254 (Clar. p. 118).

[115] « Comment l'ordre peut-il naître de quelque chose qui ne perçoit pas l'ordre qu'il confère ? – Il vous suffit de regarder autour de vous, répondit Philon, pour vous satisfaire sur cette question. Un arbre confère ordre et organisation à l'arbre qui naît de lui, sans connaître cet ordre ; et, de même façon, un animal à sa progéniture, un oiseau à son nid », DRN.7, p. 217.

[116] T.2.3.1.2, p. 253 (Clar. p. 257).

> pour atteindre sa fin, il ne perd jamais de vue qu'il a une fin ; et il ne fera rien tant que de rejeter ses pensées et réflexions, quand il n'espère pas en retirer de satisfaction.[117]

La thèse selon laquelle la recherche du bonheur implique, chez un être rationnel, la présence à l'esprit de fins, acquiert ici une portée radicale. La rationalité engage une économie téléologique de l'esprit, qui ne souffre pas d'exception : même le fait de « rejeter ses pensées et réflexions », c'est-à-dire de renoncer provisoirement à cette présence à l'esprit de fins et de moyens, procède de la recherche consciente d'une certaine satisfaction (par exemple, le délassement de l'esprit).

Tous deux ordonnés à la conservation de l'existence ainsi qu'à la recherche du plaisir et à l'évitement de la douleur, l'instinct et la raison se distinguent donc pour Hume en ce que le premier constitue une force aveugle, alors que la seconde va de pair avec une conscience des fins visées. S'ils peuvent porter sur les mêmes actions, leurs effets respectifs témoignent nettement de cette différence :

> Tous les oiseaux de la même espèce construisent leurs nids de la même façon, en tout temps et en tout lieu ; nous y voyons la force de l'instinct. Les hommes, dans des temps et des lieux différents, construisent leurs maisons différemment ; c'est en quoi nous percevons l'influence de la raison et de la coutume.[118]

Tandis que l'instinct asservit l'animal à un schéma spécifique, stéréotypé et intangible, la conscience des fins qui caractérise la raison ouvre la possibilité de choisir les moyens permettant d'atteindre le plus adéquatement celles-ci. C'est ainsi que, si tous les nids d'oiseaux d'une même espèce sont identiques, les maisons des hommes présentent des variations de forme et de structure qui témoignent de leur adaptation à des environnements et à des modes de vie distincts – variations qui peuvent bien être reproduites par coutume, mais dont le fait même doit être rapporté à la raison. À la rigidité de l'instinct s'opposent donc la plasticité et l'inventivité de la raison.

Il convient donc de distinguer deux cas de figure, qui sous-tendent l'opposition humienne de la raison humaine et de l'instinct animal, à première vue étonnante chez un auteur affirmant que les animaux raisonnent et que les hommes ont des instincts : 1) chez l'homme, les instincts ne font jamais que fixer certaines fins à l'existence, la détermination des moyens par lesquels ces fins peuvent être atteintes revenant à la raison ; 2) chez certains animaux (notamment les animaux inférieurs), l'instinct ne se contente pas de produire des

[117] E.3.4, p. 56 (Clar. p. 18).
[118] EPM.3.ii.44, p. 72 (Clar. p. 26).

fins, mais détermine jusqu'aux moyens de les satisfaire (en gouvernant, par exemple, le détail de la construction des habitats et du fonctionnement des sociétés). Pour le dire autrement, la nature « ne donne aux hommes que des instincts très simples »[119], au sens où ces instincts s'épuisent en la position de biens et de maux (ainsi dans la faim, l'appétit sexuel, l'amour de la vie, l'attachement pour la progéniture, le désir de châtiment envers ceux qui nous ont nui et le désir de bonheur envers ceux qui nous sont chers), alors que les instincts animaux prennent parfois en charge des actions complexes relatives aux moyens de satisfaire les appétits fondamentaux de l'existence. C'est selon ce dernier point de vue que s'énonce chez Hume l'opposition de l'instinct animal et de la raison humaine : des actions similaires, relatives à la mise en place de certains moyens en vue de certaines fins, procèdent alors de principes distincts et non interchangeables (de même que l'oiseau ne peut construire son nid par la raison, l'homme ne peut construire sa maison par instinct), rompant la communauté de principes qui caractérise souvent l'esprit humain et le psychisme animal[120].

2. La raison comme puissance pratique

L'entendement humain détermine donc certaines actions analogues à celles qui reviennent, chez les animaux inférieurs, à l'instinct, en tant que celui-ci prend en charge le détail de nombreux comportements indispensables à la conservation de l'individu et de l'espèce. En terrain humien, la raison constitue donc d'abord un principe pratique, et non spéculatif. Sa forme première est l'« industrie »[121], ou « habileté »[122] : l'entendement est une puissance naturelle orientée vers la satisfaction de besoins pratiques, et s'incarnant en objets divers. C'est ce dont témoignent les productions rationnelles convoquées à titre d'exemples dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : « maisons », « bateaux », « meubles »[123] permettent de se protéger des intempéries, de se déplacer, d'organiser l'intérieur de son habitat pour mieux y vivre.

Si la causalité rationnelle se signale, comme nous le soulignions plus haut, par son caractère conscient et volontaire, son usage ne relève pas du libre choix des hommes.

[119] EPM.3.ii.42, p. 72 (Clar. p. 25-26).

[120] C'est en ce sens restreint qu'il faut entendre l'affirmation d'André-Louis Leroy selon laquelle « l'animal diffère de l'homme en ce qu'il possède des instincts, en plus d'une imagination assez semblable à celle de l'homme » (André-Louis Leroy, *David Hume*, Paris, PUF, 1953, p. 72-73).

[121] DRN.11, p. 297.

[122] *Ibid*.

[123] Ces trois exemples sont tirés de DRN.2, p. 127.

L'emploi de l'entendement est requis par la condition naturelle de ceux-ci, condition naturelle qui, selon le livre III du *Traité*, se singularise par le couplage saisissant de besoins conséquents et de capacités limitées[124]. Dans la mesure où la quasi totalité des espèces animales se caractérisent à l'inverse par un équilibre des besoins et des capacités (c'est ainsi que le lion, carnivore et vorace, est doté de crocs, de griffes, de force et d'agilité, et que le mouton et le bœuf, privés de ces avantages, ont des besoins faibles et aisés à satisfaire), « il semble, à première vue, que de tous les animaux qui peuplent le globe terrestre, il n'y en ait pas un à l'égard duquel la nature ait usé de plus de cruauté qu'envers l'homme : elle l'a accablé de besoins et de nécessités innombrables et l'a doté de moyens insuffisants pour y subvenir »[125].

Si ce n'est qu'« à première vue » que la nature peut être dite la cruelle marâtre de l'homme, c'est que celui-ci est également – et naturellement – doué d'une raison développée. Le thème d'un handicap adaptatif de l'être humain est donc nettement affirmé (puisque les capacités physiques de l'homme sont faibles, et qu'il est dépourvu d'instincts au sens restreint que nous dégagions plus haut), mais il est contrebalancé par la possession de la raison, qui permet à l'homme de se conserver dans l'existence et constitue sa « principale supériorité »[126] sur le reste des animaux (par où l'on rejoint les deux versants de la conception de l'homme associée au mythe d'Épiméthée).

Mais, de ce fait même, il suit que la supériorité rationnelle de l'homme sur les autres êtres naturels ne témoigne nullement d'un surplus providentiel. Le stoïcien peut bien rendre grâces à la nature de sa générosité, par laquelle cette unique faculté qu'est la raison permet à l'homme de répondre à l'intégralité de ses besoins[127]. Il n'en reste pas moins que, chez l'homme, l'entendement a d'abord pour charge de compenser le hiatus (proprement humain) des besoins et des capacités. La raison humaine est une puissance naturelle dont le premier et essentiel usage est de travailler à combler une précarité existentielle[128]. Ce qui, chez l'animal,

---

[124] « Il n'y a que chez l'homme que l'on peut observer à son plus haut degré d'achèvement cette conjonction, qui n'est pas naturelle, de la faiblesse et du besoin. Non seulement la nourriture, nécessaire à sa subsistance, disparaît quand il la recherche ou l'approche ou, au mieux, requiert son labeur pour être produite, mais il faut qu'il possède vêtements et maison pour se défendre des dommages du climat ; pourtant, à le considérer seulement en lui-même, il n'est pourvu ni d'armes, ni de force, ni d'autres capacités naturelles qui puissent à quelque degré répondre à tant de besoins », T.3.2.2.2, p. 84-85 (Clar. p. 312).

[125] *Ibid.*, p. 84.

[126] DRN.11, p. 297.

[127] « Ô homme ! Reconnais donc la bienfaisance de la nature, car elle t'a donné cette intelligence qui pourvoit à toutes tes nécessités », « Le stoïcien », dans EMPL, 1ère partie, p. 197 (GG vol. 3, p. 204).

[128] « L'espèce humaine, qui a pour principale supériorité la raison et la sagacité, est de toutes les espèces la

est fourni par la nature en vue de la conservation de l'individu et de l'espèce (fourrure, crocs et griffes, instincts, *etc*.) repose chez l'homme sur l'industrie et l'habileté, c'est-à-dire sur une mise au travail de la raison (qui résulte en la production de vêtements, d'armes, d'habitats, *etc*.)[129]. Loin de faire exception à la thèse de la distribution ajustée des facultés, l'homme comme être rationnel s'inscrit dans son cadre de validité : « observez avec quelle exacte proportion la nature entière ajuste les moyens d'action [*performing powers*] aux tâches à accomplir. Si la raison donne à l'homme une grande supériorité sur les autres animaux, ses besoins sont proportionnellement multipliés »130.

Le sens de l'opposition humienne de la raison humaine et de l'instinct animal étant désormais clarifié, et la conception de la raison comme puissance pratique qui en résulte explicitée, il nous faut désormais nous demander quel intérêt il peut bien y avoir, pour une philosophie qui oppose l'instinct animal à la raison humaine et soutient l'enracinement de celle-ci dans l'expérience, à déclarer que la raison est un instinct, au même titre que l'activité par laquelle l'oiseau construit son nid. L'instinct désignant ce qui ne doit rien à l'expérience et le raisonnement causal étant compris comme une espèce d'expérience, d'où vient que Hume rapporte le second au premier ?

---

plus nécessiteuse et la plus démunie d'avantages corporels : sans vêtements, sans armes, sans nourriture, sans habitation, sans aucune des commodités de la vie, à l'exception de ce qu'elle doit à sa propre habileté et à sa propre industrie », DRN.11, p. 297.

[129] Dans l'essai « Du commerce », Hume avance que cette mise au travail de la raison n'est pas réalisée chez les peuples que le XVIIIe siècle qualifiait de sauvages, et ce du fait d'un climat doux et stable, qui ne requiert pas que la raison s'attelle à la production de vêtements et de maisons : « Quelle raison a pu empêcher tous les peuples vivant entre les tropiques d'atteindre à aucun art, à aucune forme de civilité, ou d'introduire un début d'ordre dans leur gouvernement ou de discipline dans leurs armées, alors qu'il y a peu de nations sous les climats tempérés qui aient été totalement privés de ces avantages ? L'une des causes de ce phénomène est probablement la chaleur et l'égalité des saisons dans la zone torride qui font que les habitants de ces pays ont moins besoin de vêtements et de maisons, et qu'ils échappent par là, en partie, à cette nécessité qui est le grand aiguillon [*the great spur*] de l'industrie et de l'invention », « Du commerce », dans EMPL, 2e partie, p. 50 (GG vol. 3, p. 298-299). Les peuples dits sauvages échapperaient ainsi à la précarité existentielle qui fournirait, sous d'autres latitudes, son premier aiguillon à l'activité rationnelle. La citation de Virgile qui suit (*Curis acuens mortalis corda* ; « en aiguisant par les soucis l'intelligence des mortels ») confirme cette idée.

[130] « De l'immortalité de l'âme », dans EMPL, 2e partie, p. 277 (GG vol. 4, p. 401).

II. En quel sens la raison peut-elle être dite instinctive ?

Il nous semble possible de dégager trois significations du motif de la raison-instinct, qui permettent à Hume d'exhiber trois caractéristiques du raisonnement expérimental. Nous désignerons ces significations par les expressions d'« opacité épistémique », d'« infra-réflexivité » et de « valeur vitale ». La première envisage la raison et l'instinct en tant que causes, la seconde les considère du point de vue de leur phénomène, tandis que la dernière a trait à leurs effets[131].

1. L'opacité épistémique

Les deux premières caractéristiques susmentionnées découlent respectivement de ce que l'instinct des animaux les porte à agir, comme nous l'avons vu, « sans le savoir » (*ignorantly*) et « sans le vouloir » (*casually*). Commençons par envisager le premier point, qui permet à Hume de mettre en évidence l'opacité épistémique de la raison :

> À considérer la chose comme il le faut, la raison n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d'idées qu'il dote de qualités particulières, en fonction de leurs situations et relations particulières. Cet instinct, il est vrai, naît de l'observation et de l'expérience passées ; mais quelqu'un peut-il donner la raison ultime du fait que l'expérience et l'observation passées produisent cet effet, plutôt que la nature à elle seule ? La nature peut certainement produire tout ce qui peut naître de l'habitude ; mieux, l'habitude n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine.[132]

Ce texte, qui clôture les analyses de T.1.3 consacrées à la raison empirique, entreprend de délivrer la juste conception qu'il faut s'en faire (« À considérer la chose comme il le faut »), et mérite de ce fait que l'on s'y attache de près.

Sa première phrase opère deux renversements, qui synthétisent les acquis fondamentaux de l'étude de l'entendement conduite par le premier livre du *Traité*. Celui,

[131] Deborah Boyle (« Hume on animal reason », p. 11-12) avance que la référence à l'instinct souligne la régularité d'opération de la raison expérimentale : cette dernière serait instinctive en tant que toutes ses opérations se fondent sur la supposition de l'uniformité du cours de la nature, c'est-à-dire sur une généralisation (par où la raison rejoint effectivement une caractéristique de l'instinct, qui opère toujours de la même façon). Si l'entendement peut être considéré comme un instinct, ce n'est pourtant pas tant en vertu de sa régularité d'opération que du fait de l'opacité épistémique à laquelle cette régularité s'adosse, de l'irréflexion qui très souvent l'accompagne, et des effets adaptatifs maximaux qui en découlent.

[132] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).

d'abord, de l'activité rationnelle en passivité du sentir, à laquelle se ramènent ultimement nos conclusions causales : raisonner sur les faits ne revient pas à conduire ses idées, mais à être « conduit à travers un certain enchaînement d'idées ». Celui, ensuite, de la généralité en particularité. Alors que le raisonnement expérimental était jusque-là envisagé à l'aune de sa généralité (en tant qu'il s'appuie sur la supposition d'une uniformité du cours de la nature), cet extrait affirme qu'un instinct dote nos idées « de qualités *particulières*, en fonction de leurs situations et relations *particulières* » (nous soulignons). La raison échouant à fonder le caractère de généralité de nos inférences causales, la référence à la particularité a pour fonction de renvoyer l'entendement à son mode de fonctionnement réel, c'est-à-dire au *hic et nunc* du transfert de vivacité qui détermine la croyance causale. On notera que cette particularité prend deux visages, qui renvoient respectivement à l'effet et à la cause de ce mécanisme. La référence aux « qualités particulières » dont se voient dotées les idées désigne le surplus de vivacité qui leur est conféré ; la mention des « situations et relations particulières » des idées en fonction desquelles cet avivement s'opère, souligne que celui-ci n'est pas causé par le contenu intrinsèque des idées, c'est-à-dire par une connaissance bien fondée des propriétés générales de l'objet, mais par un facteur extrinsèque, à savoir le lien associatif unissant les idées à certaines impressions, particulières par définition : la croyance causale procède, non d'une appréhension rationnelle de la généralité, mais de la présence ici et maintenant d'un objet particulier (*cette* boule de billard qui se dirige vers une autre, *cette* flamme vers laquelle j'avance ma main, *etc.*), c'est-à-dire d'une certaine *situation*. Les relations en quoi consistent nos inférences causales, loin d'être établies par une saisie intellectuelle de la généralité, naissent de ce que l'esprit est placé dans un contexte particulier. Il y a là un point commun à la raison empirique et à l'instinct, dans la mesure où ce dernier détermine des actions dont la généralité n'est l'objet d'aucune cognition (c'est ainsi que l'oiseau qui construit son nid répète un schéma qui est le même pour l'ensemble de son espèce sans pour autant avoir conscience de se conformer à un *modus operandi* général).

La deuxième phrase de notre texte fait état d'une différence majeure séparant la raison et l'instinct (différence qui, à première vue, ôte toute pertinence à la caractérisation de la première par le second), et entreprend ensuite de la réduire. Comment qualifier d'instinct ce qui « naît de l'observation et de l'expérience passée » ? Hume admet la différence génétique, tout en déplaçant l'interrogation vers un examen épistémique de celle-là. On pourrait spontanément arguer d'un surplus d'intelligibilité de la raison au regard de l'instinct, dans la mesure où les opérations de la première ne procèdent pas *de nulle part*, comme celles du second, mais résultent de façon manifeste d'un mécanisme de rétention-protention de

l'expérience passée. Tout l'effort de Hume est de mettre au jour le caractère superficiel de ce prétendu surcroît d'intelligibilité : les opérations de la raison expérimentale consistent certes à reconduire l'expérience passée et, dans cette mesure, leur origine ne fait pas mystère ; mais cette origine assignable de nos raisonnements causaux ne délivre pas leur « raison ultime ». Nous sommes en effet incapables d'expliquer pourquoi nos conclusions causales naissent de l'expérience passée, et non de la nature à elle seule, c'est-à-dire d'un instinct au sens courant du terme. La nature aurait pu nous porter à croire, préalablement à toute expérience, que nous nous brûlerons si nous approchons notre main d'une flamme, ou que nous serons nourris en ingérant tel ou tel aliment. Que de telles conclusions découlent chez l'homme d'un apprentissage empirique, et non de tendances innées, n'est pas explicable : le fait même qu'elles relèvent de l'expérience acquise et non d'une tendance innée échappe à la raison. L'illusion d'un surplus d'intelligibilité de la raison au regard de l'instinct doit donc s'effacer au profit de l'idée de leur commune opacité épistémique, en tant que nous ne pouvons rendre raison de l'existence d'un mécanisme fondé sur l'expérience là où un mécanisme relevant de l'instinct (au sens courant du terme) aurait été possible.

Une fois opéré le nivellement épistémique de la raison et de l'instinct, la troisième et dernière phrase de notre texte fait retour vers le plan de l'analyse génétique. Alors que cette perspective avait pu sembler distinguer la raison expérimentale et la nature, il s'agit désormais pour Hume de ramener le principe sur lequel repose la première à une modalité de la causalité de la seconde : « l'habitude n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine ». Il n'y a là, à première vue, rien de très surprenant. L'introduction au *Traité* affirmait nettement que la logique, dont le principal but est d'« expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonnement »[133], dépend comme toutes les autres sciences de la connaissance de la nature de l'homme. Cependant, d'une part la nature invoquée n'est plus ici propre à l'homme, puisqu'elle se déploie comme l'origine commune de la raison des hommes et de l'instinct des animaux, d'autre part, et comme le souligne Michel Malherbe, le terme « renvoie à l'idée, très banale au XVIIIe siècle, d'une puissance qui agit dans l'esprit humain et le détermine à certaines croyances ou comportements, malgré toute la critique philosophique »[134]. La nature constitue donc moins une explication positive de la raison expérimentale qu'un point d'achoppement pour la pensée. Cela est d'autant plus vrai que le livre III du *Traité* souligne l'indétermination de la notion : « il n'y a pas de mot plus

[133] Introduction au *Traité*, §5, p. 33 (Clar. p. 4).

[134] Michel Malherbe, *Système sceptique et autres systèmes*, p. 294.

équivoque et ambigu »[135] que celui de nature. Que la raison se voit reconduite à la force productive de la nature implique donc tout à la fois la perte de son statut de cause *sui generis* et le redoublement de son opacité épistémique. L'analyse de la raison causale se clôt dans le *Traité* sur une notion dont Hume souligne de façon récurrente le caractère épistémiquement trouble, de sorte qu'il ne reste plus, pour la caractériser, que la mention extra-épistémique de sa productivité, c'est-à-dire de sa « force ». Ainsi que le souligne Claire Etchegaray, « la notion de nature n'est pas vide, parce qu'elle est remplie par l'expérience vécue de la force et par la croyance qui y voit un pouvoir »[136]. Si la raison peut être dite instinctive, c'est donc d'abord parce que ses opérations s'ancrent ultimement non dans des raisons, mais dans la productivité de la nature, en tant que celle-ci lui est opaque. Sous la présence à l'esprit que manifeste la possibilité de choisir voire d'inventer certains moyens pour atteindre certaines fins, la raison se caractérise, de même que l'instinct, par une absence de pensée.

2. L'infra-réflexivité

Venons-en maintenant à la seconde caractéristique qui justifie de présenter la raison comme un instinct, et que nous introduisions plus haut sous le titre d'infra-réflexivité. Par cette expression, nous ne désignons plus la cause de nos raisonnements expérimentaux (à savoir la force anté-rationnelle de la nature), mais leur phénomène psychique. De ce point de vue, la croyance causale est souvent décrite par Hume comme immédiate, insensible, involontaire et irrésistible – et c'est cette nébuleuse de caractères que nous synthétisons sous le vocable d'infra-réflexivité[137]. Dans l'*Enquête sur l'entendement humain* cette caractéristique amène Hume à rapporter le raisonnement expérimental à un instinct : celui-là

[135] T.3.1.2.7, p. 70 (Clar. p. 304). La septième partie des *Dialogues sur la religion naturelle* formulera une remarque similaire : « peut-être le mot vague et indéterminé de *nature*, auquel le vulgaire rapporte toutes choses, n'est pas en son fond plus inexplicable » (DRN.7, p. 217). La science de la nature humaine s'attache pourtant à déterminer la signification rigoureuse du concept mais, loin de pouvoir référer celle-ci à une impression-source, elle est contrainte de l'appréhender de façon négative, par le biais d'une triple différence (avec les trois idées de miracle, de rareté et d'artifice). Voir à cet égard T.3.1.2.7-9.

[136] Claire Etchegaray, « Le concept de croyance naturelle », dans *L'invention philosophique humienne : actes du colloque de l'université de Grenoble II, les 13-15 mars 2008*, sous la dir. de Philippe Saltel, Grenoble, Département de philosophie de l'université Pierre Mendès France, 2009, p. 113. Claire Etchegaray ajoute : « qu'il y ait là l'effet d'un pouvoir *de la nature* est une thèse qui ne dit rien sur *ce qu'est* essentiellement la nature : elle ne fait effectivement que supposer dans la cause ce qui est nécessaire pour produire son effet, cette force éprouvée dans notre comportement mental » (*ibid.*).

[137] Nous rejoignons par là la catégorie de « croyance naturelle ». Voir à cet égard Claire Etchegaray, art. cité.

« n'est rien qu'une espèce d'instinct ou de force mécanique [*mechanical power*] qui agit en nous à notre insu [*that acts in us unknown to ourselves*] »[138].

Si la raison peut être dite instinctive c'est donc, en un deuxième sens, parce qu'il n'est pas rare que nous tirions des conclusions causales sans même le remarquer. Comme le soulignait déjà le livre I du *Traité*, « la coutume agit avant que nous ayons le temps de réfléchir »[139] : quand nous avons été accoutumés à la conjonction constante de deux événements, nous inférons le second à partir du premier « par une transition naturelle qui précède la réflexion »[140]. C'est ainsi qu'un homme arrivant devant une rivière interrompt mécaniquement sa marche, sans réfléchir expressément à l'évidence léguée par l'expérience passée (l'immersion totale et prolongée dans l'eau s'est toujours révélée fatale pour l'être humain) ni opérer consciemment son report vers l'expérience future (tomber dans la rivière engendrera la mort par noyade). Nos inférences causales, qui sont médiates (en ce qu'elles requièrent l'expérience des conjonctions causales correspondantes), se donnent souvent à l'esprit comme immédiates. La raison, considérée du point de vue, non plus de sa cause, mais de son phénomène, s'apparente ainsi à une tendance irréfléchie. C'est donc en un deuxième sens que nos raisonnements expérimentaux peuvent être dits instinctifs : ils se donnent comme de purs automatismes[141].

La fin de la première partie de la section 5 de l'*Enquête sur l'entendement humain* insiste sur le caractère d'irrésistibilité de tels raisonnements non remarqués :

> […] s'étant trouvé qu'en de nombreux cas deux espèces d'objets, la flamme et la chaleur, la neige et le froid, ont toujours été jointes ensemble *:* quand une flamme ou la neige se présente de nouveau aux sens, l'esprit est porté par la coutume à attendre de la chaleur ou du froid et à *croire* que de telles qualités existent et se découvriront à l'approche de ces objets. Cette croyance est le résultat nécessaire des circonstances où l'esprit se trouve placé. C'est une opération de l'âme aussi inévitable quand nous sommes dans une telle situation [*when we are so situated*], que d'éprouver de l'amour ou de la haine quand on nous couvre de bienfaits ou d'offenses. Toutes ces opérations sont de l'espèce des instincts naturels qu'aucun raisonnement ni aucune conduite de la

[138] E.9.6, p. 136 (Clar. p. 81).

[139] T.1.3.8.13, p. 169 (Clar. p. 72).

[140] T.1.3.13.8, p. 221 (Clar. p. 100).

[141] Pour reprendre une éclairante distinction de Wayne Waxman, la coutume engendre, d'un point de vue introspectif, un sentiment de facilité, caractérisé par l'absence d'hésitation et de réflexion, et produit, d'un point de vue dispositionnel, une détermination nécessaire de la croyance et de la conduite. Voir Wayne Waxman, *Hume's theory of consciousness*, Cambridge, Cambridge university press, 2003, p. 166.

> pensée ou de l'entendement [*process of the thought and understanding*] ne sont capables de causer ou d'empêcher.[142]

Relativement à la genèse de nos croyances causales, Hume affirme la priorité des « circonstances où l'esprit se trouve placé » sur l'initiative de l'esprit. La « situation », dont l'extrait du *Traité* susmentionné faisait déjà mention, n'est plus envisagée à la lumière de sa particularité (c'est-à-dire par opposition à la généralité qui sous-tend tout raisonnement causal), mais de la détermination irrépressible à croire qu'elle induit (c'est-à-dire par opposition à la maîtrise que l'esprit croit avoir de ses propres représentations) – au point que le raisonnement est ici présenté comme impuissant, non plus à *justifier* la croyance causale, mais à la *produire* ou à l'*empêcher*.

Les jugements causaux sont donc présentés par Hume comme des inférences non remarquées par l'esprit, et de ce fait nécessaires : après l'opacité épistémique, l'infra-réflexivité est une seconde forme d'absence de pensée qui vient affecter la raison empirique. En affirmant que le raisonnement expérimental « agit en nous à notre insu », et de façon par conséquent « inévitable », Hume renverse l'affinité de la raison et des notions de conscience et de volonté, affinité qui, sur le terrain anthropologique, constitue le principal critère de la distinction de la raison et de l'instinct. Alors que l'un des extraits précédemment cités affirmait que la raison diffère de l'instinct en ce qu'elle n'opère pas « sans le savoir » (*ignorantly*) ou « sans le vouloir » (*casually*), ces deux mêmes caractéristiques justifient, à un autre niveau d'analyse, de rapporter la raison à un instinct.

3. La valeur vitale

Le troisième attribut commun à la raison et à l'instinct est la valeur vitale. Du raisonnement expérimental dépend en effet toute la conduite de la vie, dans la mesure où l'action la plus anodine présuppose des conclusions portant sur les propriétés causales des objets impliqués dans la réalisation de ladite action (l'action de manger une pomme doit ainsi s'appuyer sur la croyance que cette pomme aura un goût et une valeur nutritive comparables à ceux des pommes que j'ai mangées dans le passé). Au même titre que l'instinct, la raison empirique constitue en ce sens un mécanisme nécessaire à la survie des individus et des espèces. C'est dans l'*Enquête sur l'entendement humain* que la valeur vitale de la raison, déjà

[142] E.5.i.8, p. 84 (Clar. p. 39).

soulignée dans le *Traité*[143], se voit exprimée par le biais de l'instinct. Après que l'avant-dernier paragraphe de la section 5 a souligné la valeur pratique du fondement coutumier de la raison, qui permet à l'homme d'agir alors même qu'il n'a aucune connaissance des pouvoirs à l'œuvre dans la nature, Hume poursuit :

> J'ajouterai, pour confirmer encore ma théorie, que cette opération de l'esprit par laquelle nous inférons des effets semblables à partir de causes semblables, et vice versa, est trop essentielle à la conservation de tous les êtres humains pour qu'on suppose qu'elle ait pu être confiée aux déductions trompeuses de notre raison, qui est lente dans ses opérations, qui n'apparaît aucunement dans les premières années de l'enfance et qui, au mieux, est à tout âge et toute époque de la vie extrêmement sujette à errer et à se tromper. Il est plus conforme à la sagesse ordinaire de la nature d'assurer un acte aussi nécessaire de l'esprit par un instinct ou une tendance mécanique [*some instinct or mechanical tendency*] qui soit infaillible dans ses opérations, qui se découvre à la première apparition de la vie et de la pensée et qui reste indépendante de toutes les laborieuses déductions de l'entendement. De même que la nature nous a enseigné l'usage de nos membres sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs qui les meuvent, de même a-t-elle implanté en nous un instinct qui entraîne en avant la pensée, dans un cours correspondant à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs, sans nous instruire des pouvoirs et des forces dont dépend entièrement ce cours régulier des objets, ainsi que leur succession.[144]

Dans ce texte, la raison expérimentale est présentée comme un instinct en tant qu'elle partage avec celui-ci trois caractéristiques, qui fondent sa valeur vitale : l'infaillibilité, la précocité d'apparition et la facilité. Pour être plus précis, le motif de la raison-instinct renvoie à l'avantage vital procuré par le caractère hors raison de nos raisonnements sur les causes et les effets : si l'entendement est un mécanisme efficient pour la vie de l'individu et de l'espèce, c'est *en vertu* de son opacité épistémique et de son infra-réflexivité – et non malgré elles[145]. En troisième lieu, la raison peut donc être considérée comme un instinct en ce que les deux caractéristiques précédemment étudiées (opacité épistémique et infra-réflexivité) induisent une efficacité pratique, indispensable à la conservation de la vie même.

---

[143] La section T.1.4.4 déclare par exemple que nos raisonnements causaux « sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions, de sorte que leur disparition conduirait immédiatement la nature humaine à la ruine et à sa propre perte », T.1.4.4.1, p. 312 (Clar. p. 148).

[144] E.5.ii.22, p. 91 (Clar. p. 45).

[145] Selon Barbara Winters, les inférences instinctives présentent deux avantages majeurs : d'une part, ces croyances constituent une part essentielle de notre nature (bénéfice de la naturalité) ; d'autre part, elles sont plus stables, plus faciles et plus constantes que les autres (bénéfice de l'efficacité). Barbara Winters, « Hume's argument for the superiority of natural instinct », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, vol. III, p. 262-270.

Le texte se clôt sur une comparaison du raisonnement causal et de l'instinct gouvernant l'usage de nos membres. Ce que la nature a fait pour le corps, elle l'a fait également pour l'esprit : non contente de nous avoir dotés d'une tendance instinctive à mouvoir nos membres, qui nous permet de nous déplacer malgré l'absence de connaissance bien fondée des mécanismes corporels impliqués, elle a garanti le caractère représentatif du cours de nos idées, c'est-à-dire sa correspondance aux objets (l'expression « un cours correspondant à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs » renvoyant à la notion de représentation analysée dans le chapitre précédent), en dépit de l'ignorance où nous sommes des pouvoirs de ceux-ci. Les deux phénomènes doivent à cet égard être rapportés à un même mouvement vital – en témoigne le parallélisme entre les membres, qui nous permettent de marcher, et le raisonnement causal, « qui entraîne en avant la pensée ».

Le rapprochement a cependant de quoi surprendre, puisqu'en aucun autre endroit du corpus Hume ne présente l'usage de nos membres comme procédant d'un instinct[146]. Si Hume choisit ce terme comparatif, ce n'est pas tant, nous semble-t-il, parce qu'il constitue à ses yeux un instinct, que parce qu'il est porteur d'une signature : il relève de la tradition des écrits médicaux sur l'instinct. Dans le *De locis affectis*, Galien s'interrogeait en effet sur le couplage surprenant d'efficacité et d'ignorance à l'œuvre dans l'instinct commandant l'usage des membres :

> Pourtant n'est-il pas étonnant que les médecins les plus habiles en anatomie recherchent par quel muscle est dépliée telle articulation, par exemple de l'ischion, par quel muscle elle est fléchie, quels sont les muscles qui la meuvent obliquement dans les deux sens, quels sont ceux qui la meuvent circulairement des deux côtés, tandis que le chevreau exécute immédiatement le mouvement qu'il veut dans chaque articulation, comme les hommes eux-mêmes, bien qu'hommes et chevreaux ignorent par quel muscle chaque mouvement est opéré ?[147]

Galien souligne le hiatus séparant les recherches médicales consacrées aux mécanismes corporels à l'origine de nos différents mouvements, et la réalisation immédiate de ces mouvements, en l'absence de toute connaissance de tels mécanismes : l'usage de nos membres ne s'enracine pas dans le savoir de ses conditions anatomiques.

---

[146] À l'inverse, tous les autres exemples d'instincts (animaux ou humains) mobilisés lors de la thématisation de la raison-instinct apparaissent en d'autres lieux du corpus, où ils se voient présentés pour eux-mêmes comme des instincts.

[147] Galien, *Des lieux affectés*, livre VI, chap. 6, dans *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1854-1856, t. II, p. 701.

La reprise humienne de cet exemple subvertit une dichotomie traditionnelle, dont l'émerveillement de Galien se faisait l'écho : Hume identifie la raison à un instinct, là où ces deux principes sont ordinairement conçus comme opposés, et là où seul le second est envisagé au prisme de l'ignorance qui le sous-tend (ainsi dans le cas de l'instinct par lequel le chevreau meut ses membres)[148]. Le couplage de l'opacité épistémique et de l'infra-réflexivité d'une part, et de la valeur vitale d'autre part, se voit par là étendu à la raison elle-même. Si la raison nous est tout aussi vitale que l'instinct, c'est qu'elle est ultimement tout aussi étrangère à la rationalité que celui-ci. Le résultat du déplacement de l'argument de Galien est alors très frappant, et découle de la double place théorique qu'y occupe la raison : l'entendement constitue à la fois ce qui est examiné au titre de phénomène et ce qui est écarté au titre de fondement. La raison causale, présentée comme infaillible, d'apparition précoce et d'opération immédiate, ne peut découler de la raison, dont il est souligné qu'elle est trop sujette à l'erreur, de développement trop tardif et trop lente. À la différence de tous les autres textes du corpus relatifs à la thématique de la raison-instinct, la raison va ici jusqu'à en perdre sa dénomination même : Hume ne la désigne plus que comme « cette opération de l'esprit par laquelle nous inférons des effets semblables à partir de causes semblables, et vice versa ».

Lorsque l'analyse envisage l'activité rationnelle en deçà des caractères qui la distinguent, sur le terrain anthropologique, de l'instinct (conscience, choix, voire invention de moyens en vue d'atteindre certaines fins), elle découvre son affinité avec celui-ci : l'opacité épistémique, l'infra-réflexivité et la valeur vitale de l'entendement justifient alors de le présenter comme un instinct, en décalage patent avec l'image traditionnelle d'une opposition des deux principes psychiques.

---

[148] L'exemple de l'usage de nos membres, dans ce qu'il présente d'indépendant vis-à-vis de la connaissance (ou plutôt de l'ignorance) qu'en a l'anatomiste, est également présent sous la plume de Malebranche. Voir *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (ci-dessous *Recherche de la vérité*), livre VI, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1979, p. 648-649, et XVe éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 989-991). L'exemple mobilisé par Malebranche ne porte plus sur les membres inférieurs, par lesquels nous nous déplaçons, mais sur un bras que l'on remue. Il ne vise plus à thématiser l'*instinct*, mais à déconstruire la catégorie de *cause* (au moins dans la compréhension spontanée que l'on en a), catégorie qui constitue chez Hume la relation caractéristique du *raisonnement* empirique – nous reviendrons sur cette proximité de Hume à Malebranche dans notre cinquième partie.

III. Les limites d'une pure et simple identification

La signification de la raison-instinct désormais établie et ce, en dépit des interrogations précédemment soulevées, qui semblaient interdire de lui conférer un sens cohérent, il nous faut pourtant relancer le questionnement : si l'infra-réflexivité et la valeur vitale caractérisent certes la raison dans *certaines* de ses manifestations, elles ne semblent pas, dans son cas, *toujours* vérifiés.

1. *Experience* et *experiment*, *reflexive reason* et *reflective reason*

C'est principalement le caractère d'infra-réflexivité qui motive une telle interrogation : alors qu'il est essentiel à l'instinct, il n'est pas toujours attesté dans le cas de la raison. Hume distingue en effet le cas des relations causales parfaitement uniformes, qui ne donnent lieu qu'à des inférences involontaires tant le poids de l'expérience passée détermine immédiatement à croire, et le cas des relations causales rares, plus propice à l'apparition d'une réflexion sur l'expérience passée : « dans toutes les conjonctions de causes et d'effets les plus reconnues et les plus uniformes, telles que celles de la pesanteur, de l'impulsion, de la solidité, *etc*., l'esprit ne pousse jamais son examen jusqu'à considérer expressément une expérience passée, bien qu'il puisse seconder la coutume et la transition entre les idées par cette réflexion, pour d'autres associations d'objets, plus rares et plus inhabituelles »[149]. Les relations causales inusuelles et irrégulières poussent l'esprit à la réflexion : si nous ne réfléchissons pas avant d'arrêter notre marche devant un cours d'eau, nous faisons consciemment retour sur notre expérience passée avant, par exemple, de décider de prendre un médicament qui ne s'est pas toujours montré efficace. L'opacité épistémique de la raison empirique est, certes, indépassable : la réflexion ne peut jamais que « *seconder* la coutume et la transition entre les idées », et non *fonder* l'inférence d'une idée à une autre (c'est ainsi que, si je prévois que le médicament en question sera probablement efficace, ce ne peut être qu'en vertu de l'expérience passée de son efficacité relative, dont aucun argument ne me permet d'assurer rationnellement que l'expérience future lui sera conforme). Mais l'infra-réflexivité, elle, n'est pas toujours vérifiée.

[149] T.1.3.8.14, p. 170 (Clar. p. 73).

En témoigne le fait que la raison peut établir l'existence d'une relation causale à partir d'une unique expérience, ce qui requiert des qualités d'attention, d'observation et de contention d'esprit bien éloignées de simples automatismes mentaux : « il est certain que, non seulement en philosophie, mais même dans la vie courante, nous pouvons atteindre la connaissance d'une cause particulière à l'aide d'une seule expérience [*experiment*], pourvu qu'elle soit faite avec jugement et après avoir soigneusement écarté toutes les circonstances étrangères et superflues »[150]. Le concept d'*experiment* renvoie donc à l'expérience unique (bien que réitérable) que l'esprit fait d'une relation causale, sous l'effet d'un désir de savoir et en mettant en œuvre une démarche délibérée, active et réfléchie[151].

La connaissance que nous avons des relations causales ne procède donc pas seulement du régime de l'*experience*, c'est-à-dire de l'observation des conjonctions constantes, telles que le cours ordinaire du monde nous les donne à voir, mais aussi de celui de l'*experiment*, c'est-à-dire des expériences que nous faisons, en philosophie (naturelle et morale) ou dans la vie quotidienne. Et, de l'*experience* à l'*experiment*, le rapport d'antécédence s'inverse. Dans la plupart de nos croyances causales, « la coutume agit *avant* que nous ayons le temps de réfléchir »[152], en produisant « une transition naturelle qui *précède* la réflexion »[153]. Mais parfois, « lorsque, par une expérience claire [*a clear experiment*], nous avons découvert les causes ou les effets d'un phénomène, nous étendons *aussitôt* notre observation à tous les phénomènes du même genre, *sans attendre* la répétition constante d'où provient la première idée de cette relation »[154]. Dans le cas de l'*experience*, la répétition des mêmes conjonctions d'événements fait que la croyance causale s'impose à l'esprit *avant toute réflexion* (ainsi du cas de l'homme qui, sans y réfléchir, arrête sa marche quand il arrive face à un cours d'eau). Dans le cas de l'*experiment*, à l'inverse, la réflexion établit une relation causale *avant que l'esprit ne fasse éventuellement l'expérience de la répétition* de la conjonction des

[150] T.1.3.8.14, p. 170 (Clar. p. 73).

[151] La notion d'*experiment* réapparaît un peu plus loin dans le livre I du *Traité* (« l'esprit […] peut, par ce moyen, établir un argument sur une expérience isolée [*one single experiment*], si elle est préparée et examinée comme il se doit », T.1.3.12.3, Clar. p. 90) ainsi que dans la première *Enquête* (« nous sommes à même de regarder une unique expérience [*experiment*] comme le fondement du raisonnement et d'attendre avec un certain degré de certitude un événement semblable, si l'expérience [*experiment*] a été faite exactement et si n'interfère aucune circonstance étrangère », E.9.5, note, p. 135, Clar. p. 81). Ces constats amènent à contester la position de Jim Sauer, pour lequel Hume endosserait la signification courante du terme d'*experiment* au XVIIIe siècle, en l'utilisant comme un pur et simple synonyme de l'observation et de l'expérience sensorielle (Jim Sauer, « Philosophy and history in David Hume », *The journal of scottish philosophy*, vol. 4, n°1, 2006, p. 52). Les déclarations précédemment citées témoignent, à l'inverse, d'un sens spécifique attaché à l'*experiment*, irréductible à la pure et simple observation.

[152] T.1.3.8.13, p. 169 (Clar. p. 72). Nous soulignons.

[153] T.1.3.13, p. 221 (Clar. p. 100). Nous soulignons.

[154] T.1.3.15.6, p. 251 (Clar. p. 116-117). Nous soulignons.

événements en quoi elle consiste (ainsi d'un chimiste qui, ayant ôté d'une solution l'un de ses composants, observerait que la réaction habituelle n'a pas lieu, et conclurait sur la base de cette seule expérimentation que l'ingrédient manquant est une cause, au moins partielle, de la réaction chimique) [155].

Loin de simplement admettre la possibilité d'un établissement réfléchi des relations causales, Hume soutient que celui-ci est éminemment souhaitable. Pour s'en convaincre, on peut se reporter à la longue note de la section 9 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui énumère les « circonstances qui introduisent de la différence entre les entendements des hommes »[156]. L'observation active et attentive des effets (premier facteur), la discrimination méticuleuse, au sein de la cause, entre circonstances essentielles et accidentelles, qui requiert « beaucoup d'attention, de précision et de subtilité »[157] (cinquième facteur), ainsi que la résistance à la précipitation dans la formation des maximes générales (sixième facteur) prennent ainsi place parmi les variables déterminant le degré de perfection de l'entendement. Et, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Philon souligne la supériorité de la rationalité scientifique sur la rationalité commune, en ce que la première fait preuve de prudence et de doute là où la seconde ne réfléchit pas la validité de ses inférences : « le pas lent et délibéré des philosophes [...] se distingue de la marche précipitée du vulgaire qui, emporté par la moindre similitude, est incapable de discernement et d'examen »[158]. Ne nous méprenons pas : Hume n'affirme pas que toute inférence causale doit nécessairement donner lieu à une réflexion. Il n'en reste pas moins que, à ses yeux, la raison empirique ne se réduit pas, et ne doit pas se réduire, à ses inférences infra-réflexives[159].

David F. Norton formalise ce point par une éclairante distinction : si Hume observe que beaucoup de nos inférences sont immédiates, et relèvent d'une simple « raison-réflexe » (*reflexive reason*), il reconnaît à côté de cette dernière l'existence et la valeur d'une activité

---

[155] Précisons que c'est toujours la coutume qui détermine ultimement la croyance, bien que « d'une manière oblique et artificielle » (T.1.3.8.14, p. 170, Clar. p. 73). Si l'esprit n'attend pas de faire l'expérience de la conjonction réitérée de deux objets pour établir entre eux une relation de causalité, il s'appuie toutefois sur la croyance, acquise par le passé et déterminée par la coutume, selon laquelle des objets semblables, placés en des circonstances semblables, produisent toujours des effets semblables.

[156] E.9.5, note, p. 136 (Clar. p. 81).

[157] *Ibid*.

[158] DRN.2, p. 127.

[159] Nous nous opposons par là à la position de Jonathan Bennett : « Hume's over-insistence on our intellectual passivity […] ignores the causal judgments which look interrogatively rather than confidently towards the future... His theory does not cover non-credulous, tentative, interrogative predictions ». Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume : central themes*, Oxford, Clarendon press, 1971, p. 300.

rationnelle abstruse, précise et prudente, bref, « réflexive » (*reflective reason*)[160]. La distinction entre *reflexive reason* et *reflective reason* permet à David F. Norton de critiquer la position interprétative, qu'il réfère à Norman Kemp Smith, selon laquelle Hume concevrait la raison expérimentale comme un instinct, en faisant valoir que le motif de la raison-instinct ne renvoie qu'à un seul des deux types de raisonnements empiriques identifiables au sein du corpus : l'existence d'une raison réflexive interdit d'envisager la raison causale *dans son ensemble* comme un instinct. Aux côtés de la raison-réflexe, relevant de l'instinct, prend place une raison réflexive qui, bien qu'ultimement naturelle[161], présente des caractéristiques radicalement contraires à celles de l'instinct, et s'avère même capable de questionner les croyances engendrées par celui-ci[162]. À Norman Kemp Smith, qui affirmait que le motif humien de la raison instinctive s'appliquait seulement au champ de la raison empirique, à l'exclusion de celui de la raison démonstrative, David F. Norton oppose donc la nécessité d'une restriction supplémentaire *:* la différence entre inférences instinctives et inférences non instinctives s'énonce à l'intérieur même du domaine de la raison empirique, cette dernière ne pouvant être pensée dans son entier comme un instinct.

2. La curiosité, ou l'excès de l'activité rationnelle sur la conservation de la vie

La valeur vitale de la raison peut alors à son tour être relativisée. Car l'entendement, en terrain humien, n'est pas purement et simplement au service de l'action ni, *a fortiori*, de la conservation de l'individu et de l'espèce. C'est ce dont témoigne la passion de curiosité, à savoir l'amour de vérité par lequel, comme le souligne Michel Malherbe, la raison prétend « s'affranchir de la nature : elle suspend ses fins, qui sont pratiques ; elle questionne les évidences grâce auxquelles celle-ci nous dirige »[163]. C'est bien ce que suggèrent les deux comparaisons qui, dans la section T.2.3.10, illustrent l'origine passionnelle de la recherche de la vérité. La passion de la chasse comme la passion du jeu instancient un rapport tout à fait particulier à l'utilité (et, *a fortiori*, à la nécessité vitale) : l'utilité y est requise pour soutenir

[160] David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 209.

[161] « It would be a mistake to suppose that for Hume any form of reason is completely unrelated to nature or human nature. Nonetheless, he does not suppose that all forms of reason are forms of instinct », *ibid.*, p. 230-231.

[162] « At least some of Hume's references to reason are references to a noninstinctive reason that can function as a relatively independent analytical force, able to challenge or oppose even instinctive beliefs », *ibid.*, p. 230.

[163] Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 37.

l'imagination (le chasseur est mû par l'espoir de consommer ses prises ; le joueur est suspendu à la perspective du gain), mais n'est jamais déterminante (puisque le chasseur comme le joueur pourraient exercer des activités à la productivité moins incertaine). Les passions de la chasse et du jeu se signalent donc par une distance aux impératifs vitaux, tout comme l'amour de la vérité en quoi consiste la curiosité, qui résulte principalement du plaisir intrinsèque à l'activité rationnelle (l'idée de l'utilité de cette activité ne servant finalement qu'à soutenir l'imagination[164]) – cette distance aux impératifs vitaux s'attestant dans le fait que la curiosité n'a pas d'équivalent dans le règne animal. Remarquons en outre que la circonstance principale de ce plaisir n'est autre que la difficulté des recherches menées[165], c'est-à-dire le contraire de ce qui déterminait, à la fin de la section 5 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, la valeur vitale de la raison. L'activité rationnelle présente alors des caractères strictement inverses de ceux qui étaient soulignés dans ce dernier texte : elle se caractérise par un risque non négligeable d'erreur, elle n'est accessible qu'aux entendements murs, et ses opérations sont lentes et laborieuses.

Le partage de l'opacité épistémique, de l'infra-réflexivité et de la valeur vitale, qui sous-tend le motif de la raison-instinct, n'est donc pas toujours réalisé. Si la première caractéristique est essentielle à la raison, certains lieux du corpus montrent que les deux dernières n'accompagnent pas toutes ses manifestations. Lorsqu'il identifie l'entendement à un instinct, Hume passe donc sous silence certains aspects de sa propre théorie de l'entendement. Un indice de ce point peut être trouvé dans le choix des deux exemples de raisonnement qui accompagnent le motif de la raison-instinct : Hume évoque la tendance par laquelle l'homme évite le feu[166] et l'attente de la chaleur ou de la froideur à la vue d'une flamme ou de la neige[167]. Significativement, ce sont là des raisonnements dont Hume affirme par ailleurs que les animaux peuvent les effectuer[168]. Les textes consacrés à la raison-instinct

---

[164] « Si l'importance de la vérité est requise pour que ce plaisir soit parfait, ce n'est pas en raison du complément considérable qu'elle apporte à notre jouissance ; c'est seulement dans la mesure où elle est nécessaire pour fixer notre attention », T.2.3.10.6, p. 310 (Clar. p. 288).

[165] « Ce qui est facile et évident n'est jamais valorisé ; et même ce qui est *en soi* difficile n'est guère considéré, si nous parvenons à sa connaissance sans difficulté et sans contention de la pensée ou du jugement », T.2.3.10.3, p. 309 (Clar. p. 287).

[166] Voir E.9.6.

[167] Voir E.5.i.8.

[168] Le paragraphe T.1.3.16.5 fait ainsi référence à un chien qui « évite le feu » (p. 256, Clar. p. 119), et le paragraphe E.9.2 renvoie au fait que les animaux « amassent peu à peu des connaissances sur la nature du feu, de l'eau, de la terre, des pierres, des hauteurs, des profondeurs, *etc*., et sur les effets qui résultent de leur action » (p. 134, Clar. p. 79).

donnent donc à voir la raison à son degré le plus basique, c'est-à-dire passent sous silence ses manifestations plus élaborées, qu'elles soient techniques (construction de maisons) ou scientifiques (inférence prudente ; connaissance d'une cause à partir d'une unique expérience ; recherche rationnelle résultant de la passion de curiosité). Un choix sous-tend en somme l'identification de l'entendement à un instinct : celui d'exhiber une raison réduite à sa forme minimale.

Comment expliquer cette décision, si elle institue un biais par lequel se voient minorés, voire ignorés, d'autres aspects de la théorie humienne de l'entendement ? La déclaration de T.1.3.16 qui fait de la raison « un instinct merveilleux et inintelligible » occupe ainsi l'ultime paragraphe de la troisième partie du livre I du *Traité*, consacrée à l'analyse de la raison empirique et, dans la mesure où à aucun moment Hume n'affirme que cette déclaration ne serait relative qu'à certains raisonnements expérimentaux, il est clair que la raison-instinct sur laquelle se referme la théorie de la raison empirique est conçue pour s'appliquer à cette dernière *dans son ensemble*[169]. Comment rendre raison de ce constat, alors même que nous venons de montrer que l'infra-réflexivité et la valeur vitale ne s'appliquent pas à l'intégralité des raisonnements ?

IV. La raison-instinct, figuration d'une théorie réductionniste de l'entendement

La réponse à ces questions réside, nous semble-t-il, dans les deux points suivants : l'identification de la raison à un instinct permet d'asseoir l'évidence de la théorie humienne de l'entendement, et ce en recourant à la puissance de certaines passions.

[169] Nous nous opposons par là à la position de David F. Norton qui déclare, à propos de l'affirmation selon laquelle « la raison n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible », que « si l'on est attentif au contexte dans lequel [Hume] fait cette remarque, et si l'on garde également à l'esprit les différents sens dans lesquels il a utilisé le terme *raison* », l'on s'aperçoit aisément que le motif de la raison-instinct ne porte que sur l'un des deux types de raison empirique, à savoir sur la raison-réflexe, à l'exclusion de la raison réflexive (*David Hume, common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 227, nous traduisons).

1. La question du raisonnement animal

Pour le montrer, il nous faut repartir de la section au sein de laquelle apparaît le motif de la raison-instinct. La section T.1.3.16 se donne pour objet le raisonnement animal, qu'elle introduit comme un test (*trial*)[170] permettant d'asseoir la validité de la théorie humienne de l'entendement : la possibilité d'étendre au règne animal la théorie de la raison humaine constituerait une « preuve invincible »[171] de celle-ci, qui se verrait par là élevée à un statut « entièrement satisfaisant et convaincant »[172]. Comme le souligne Jean-Pierre Cléro, la section T.1.3.16 confère au règne animal « une fonction critique, non pas anecdotique »[173], puisqu'elle soumet la théorie de la raison humaine qui vient d'être établie au verdict de l'infirmation ou de la confirmation[174].

La structure de l'argument peut s'analyser en trois moments. Dans un premier temps, il s'agit d'affirmer que les animaux, tout comme les hommes, sont doués de raison : les actions que l'on constate chez l'homme et que l'on reconduit à la raison sont également observées chez les bêtes. Le raisonnement analogique va alors de l'homme à l'animal. Dans un deuxième temps, Hume fait valoir que, puisque les animaux sont incapables d'arguments abstrus, il est impossible que leurs raisonnements s'appuient sur une procédure rationnelle. La raison des bêtes ne peut donc être fondée que sur ce principe « d'un emploi plus accessible et d'une application plus générale »[175] qu'est la coutume. Dans un troisième temps, la conclusion est exportée, du terrain de la raison animale où elle a été conquise, vers celui de la raison humaine : il faut admettre que celle-ci, elle aussi, ne se fonde que sur la coutume.

Le raisonnement analogique s'énonce alors dans le sens inverse que précédemment, et induit un effet en retour, sur l'homme, de l'étude de l'animal. Le raisonnement se déploie donc sur une échelle à trois niveaux, le long de laquelle il s'agit de régresser grâce au principe méthodologique affirmant que les mêmes effets s'expliquent par les mêmes causes. D'une part, puisque les animaux effectuent les mêmes actions que l'on rapporte, chez l'homme, à la raison, il convient d'admettre que les opérations mentales qui déterminent ces actions

---

[170] Ce terme scande les textes humiens consacrés aux animaux (voir T.1.3.16.3, T.1.3.16.4, T.1.3.16.8, T.2.1.12.6 et E.9.1). Le *Traité* parle également de « pierre de touche » (*touchstone*), T.1.3.16.3, p. 255 (Clar. p. 118).

[171] T.1.3.16.8, p. 257 (Clar. p. 119).

[172] *Ibid*.

[173] Jean-Pierre Cléro, *Hume : une philosophie des contradictions*, p. 48, note 1.

[174] Il y a là un trait commun aux textes consacrés à la raison animale et à ceux dédiés aux passions des animaux.

[175] E.9.5, p. 135 (Clar. p. 80).

animales procèdent de la raison. D'autre part, « le même principe de raisonnement, poussé un peu plus loin »[176], permet d'envisager à leur tour ces opérations mentales (dont on a montré qu'elles étaient rationnelles) comme les effets d'une cause, qui s'avère être la coutume chez les animaux, et qui doit donc être la même chez l'homme. Le repérage de cette tripartition (actions ; opérations mentales ; cause de ces opérations mentales) doit nous conduire à bien distinguer les deux niveaux de l'argument humien : le niveau des phénomènes (en l'occurrence, mentaux) d'une part, c'est-à-dire de la *possession* de la raison ; le niveau de l'explication de ces phénomènes d'autre part, c'est-à-dire de la *théorie* de la raison. L'argumentation humienne régresse de la ressemblance des effets, observable au premier niveau (les hommes comme les animaux raisonnent), à la ressemblance des causes, qui doit être admise au second niveau (les hommes comme les animaux raisonnent en se fondant sur la coutume, et non sur la raison). Mais prenons le temps de considérer successivement ces deux strates argumentatives, afin de déterminer plus précisément leurs enjeux respectifs.

La section s'ouvre sur le paragraphe suivant :

> Juste au-dessous du ridicule attaché au fait de nier une vérité évidente, se trouve celui qui consiste à prendre beaucoup de peine pour la défendre ; et aucune vérité ne me paraît plus évidente que de dire que les bêtes sont douées de pensée et de raison tout comme les hommes. Les arguments sont dans ce cas si manifestes qu'ils ne peuvent échapper à l'homme le plus stupide et le plus ignorant.[177]

L'existence d'une raison animale relève pour Hume de l'évidence, et non de la preuve ni, *a fortiori*, de la preuve abstruse, le « ridicule » qualifiant tout à la fois la négation de cette vérité et l'entreprise qui chercherait à l'attester de façon détaillée[178] – on remarquera en passant que cet extrait va jusqu'à attribuer un statut d'évidence maximal à la thèse d'une intelligence animale (« aucune vérité ne me paraît plus évidente »). Le débat sur la raison des animaux, dans sa version post-cartésienne notamment, est donc considéré comme clos, et la polémique sur l'âme des bêtes dépassée. C'est ce dont témoigne le renversement provocateur à l'œuvre dans l'extrait précédent : l'affirmation d'une stupidité animale ne peut émaner que de la stupidité humaine.

---

[176] T.1.3.16.3, p. 255 (Clar. p. 118).

[177] T.1.3.16.1, p. 254 (Clar. p. 118).

[178] On remarquera à cet égard le contraste séparant l'usage de l'analogie selon que celle-ci s'énonce en direction de la raison animale ou travaille, comme c'est le cas dans les *Dialogues sur la religion naturelle,* en direction de la raison divine – contraste dû au fait que la condition de ressemblance avec les actions humaines procédant de la raison est incontestablement remplie dans le cas des actions animales, alors qu'elle ne l'est que de façon très insatisfaisante dans le cas de l'univers.

C'est que « tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable [= la raison] »[179] : il n'est nul besoin de prouver l'existence d'une raison animale, puisque cette idée voit le jour spontanément. C'est ce qui explique que Hume refuse de l'étayer par un corpus d'exemples, tant l'attestation empirique du phénomène est massive[180] : en terrain humien, la thèse de l'existence d'une raison animale se passe de toute mention de cas empiriques déterminés – contrairement à ce qui se passait chez Montaigne et chez Locke, qui recouraient encore, pour étayer leurs vues, à des cas particuliers, souvent extraordinaires, d'habileté, de ruse ou de prudence animale[181]. À la différence de ces deux auteurs, Hume estime que la thèse cartésienne des animaux-machines est non seulement réfutée par les faits, mais l'est à tel point qu'il est inutile de produire ce matériau empirique. On notera, dans le même ordre d'idées, que Hume ne se donne même pas la peine de distinguer expressément entre des animaux supérieurs, doués de raison, et des animaux inférieurs, qui en seraient dénués : l'animal fait dans cette section figure d'abstraction, tant l'expérience courante est selon Hume suffisante. La question de la raison animale n'en est pour Hume tout simplement pas une.

Bien qu'elle s'intitule « De la raison des animaux », la section T.1.3.16 n'a donc pas pour objet l'intelligence des bêtes. C'est la seconde strate argumentative, relative non à *l'existence* de la raison *animale* mais à *l'évidence* de la théorie de la raison *humaine*, qui concentre les enjeux[182]. Et, de ce point de vue, non seulement le système humien de l'entendement s'applique aussi aux animaux, mais il s'y applique mieux. Ainsi Hume remarque-t-il que sa théorie était « suffisamment évident[e] en ce qui concerne l'homme » [183], mais que « pour ce qui est des bêtes, il ne peut y avoir le moindre soupçon d'erreur »[184]. Alors

---

[179] T.1.3.16.2, p. 254 (Clar. p. 118). Nous soulignons.

[180] « […] la première action venue du premier animal qu'il nous plaira de choisir nous offrira un argument incontestable en faveur de la présente doctrine », T.1.3.16.2, p. 255 (Clar. p. 118).

[181] Locke mentionnait ainsi le cas du perroquet de Maurice de Nassau, sachant parler le portugais et répondre à propos. Voir Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (ci-dessous *Essai*), trad. Pierre Coste, éd. Georges J. D. Moyal, Paris, Champion, 2004, livre II, chap. 27, §8, p. 472-473). Nous verrons plus loin ce qu'il en est chez Montaigne.

[182] Deborah Boyle (« Hume on animal reason ») soutient que, du *Traité* à l'*Enquête*, l'argument s'inverserait : alors qu'en 1739 la conclusion porterait sur la raison animale, Hume démontrant que les animaux raisonnent tout aussi bien que les hommes, elle concernerait, en 1748, la raison humaine (Hume soulignant alors que les hommes, tout comme les animaux, sont guidés par la coutume). Il est pourtant patent que, déjà dans le *Traité*, la principale fonction du recours à l'animal a trait aux conclusions qu'il permet d'atteindre relativement à la raison humaine. La seule différence du *Traité* à l'*Enquête* est que la première œuvre explicite le premier niveau de l'argumentation, alors que la seconde le présuppose.

[183] T.1.3.16.8, p. 257 (Clar. p. 119). L'*Enquête* réitérera la remarque *:* « Pourrait-on en douter à propos des hommes, que cela semble ne faire aucune question à propos des brutes », E.9.5, p. 135 (Clar. p. 80).

[184] *Ibid.*

que le premier niveau de l'argument, relatif à l'existence d'une raison animale, se caractérise par une évidence intrinsèque, le second niveau, relatif à la cause de nos raisonnements empiriques, se signale par un surplus d'évidence : la théorie humienne de l'entendement *gagne en évidence* lorsqu'elle s'applique aux bêtes.

Si le fondement coutumier de la raison expérimentale se donne à voir chez les animaux de façon évidente, c'est que ceux-ci sont dotés d'entendements bien plus imparfaits que les hommes. Tout en affirmant l'existence d'une raison animale, Hume soutient en effet qu'une différence notable la sépare de la raison humaine. Ce point affleure à maintes reprises sous sa plume[185] et il est remarquable que jamais il ne recoure à ce *topos* sceptique qu'est le nivellement des différences rationnelles intraspécifiques et interspécifiques. Contrairement à Sextus Empiricus[186], Montaigne[187], ou même Locke[188], Hume maintient une différence

---

[185] Dans l'essai « De l'immortalité de l'âme », Hume remarque que les animaux raisonnent « d'une manière plus imparfaite que les hommes » (EMPL, 2e partie, p. 276, GG vol. 4, p. 400), avant de déclarer que « la raison donne à l'homme une grande supériorité sur les autres animaux » (*ibid.*, p. 277, GG p. 401). En T.2.1.12.5 est évoquée « la supériorité de notre connaissance et de notre entendement » (p. 167, Clar. p. 212) ; en T.3.3.4.5, le fait que « c'est principalement à cause de la supériorité de leur raison que les hommes sont supérieurs aux bêtes » (p. 238, Clar. p. 389). Il n'y a là que des déclarations incidentes, qui s'en tiennent au constat d'un inégal degré de développement, sans chercher à en élucider les causes. Un énoncé de T.2.2.12.4 esquisse une réponse à cette dernière interrogation, en convoquant le concept d'activité : à propos des animaux, Hume déclare que « leurs pensées ne sont pas assez actives pour former des relations, sauf dans des circonstances où elles s'imposent » (p. 249, Clar. p. 255).

[186] « […] les animaux ne le cèdent aux humains ni par l'acuïté de leurs sens, ni par la raison interne, ni […] par la raison exprimée », *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, chap. 14 (76), trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 95.

[187] « […] il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme », Montaigne, *Les essais*, éd. de Pierre Villey conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, sous la dir. de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 2004, livre II, chap. 12 (« Apologie de Raymond Sebond »), p. 466.

[188] La position de Locke est complexe, ne serait-ce que si l'on s'en tient au cadre restreint de l'*Essai sur l'entendement humain*. On peut commencer par souligner le glissement qui s'opère entre la déclaration liminaire de l'œuvre, selon laquelle « l'entendement élève l'homme au-dessus de tous les êtres sensibles, et lui donne cette supériorité et cette espèce d'empire qu'il a sur eux » (Avant-propos, §1, p. 91), et un énoncé du début du chapitre consacré à la raison, qui envisage celle-ci comme « une faculté par où l'on *suppose* que l'homme est distingué des bêtes, et en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup » (livre IV, chap. 17, §1, p. 912, nous soulignons). La critique de la raison comme critère de distinction de l'espèce humaine, à laquelle il est fait allusion dans cette dernière déclaration, se double en certains lieux d'une critique de l'idée selon laquelle l'entendement humain serait *toujours* supérieur à l'entendement animal (idée que la citation précédente considérait encore comme évidente). C'est ainsi que le chapitre 16 du livre IV soutient qu'un état d'égalité est parfois réalisé entre l'entendement humain et l'entendement animal : « il y a une différence excessive entre certains hommes et certains animaux brutes ; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien difficile d'assurer que l'entendement de l'homme soit plus net ou plus étendu » (livre IV, chap. 16, §12, p. 909). Le chapitre 20 du livre IV poursuit dans le même sens, en affirmant qu'« il se rencontre dans les divers entendements, dans les conceptions et les raisonnements des hommes, une si vaste différence de degrés, qu'on peut assurer, sans faire aucun tort au genre humain, qu'il y a une plus grande différence à cet égard entre certains hommes et d'autres hommes, qu'entre certains hommes et certaines bêtes » (livre IV, chap. 20, §5, p. 966). Sur les complexités de la position lockienne, nous renvoyons à l'article de Paolo Casini, « Locke sull'intelligenza degli animali », dans *Verità e coscienza storica : scritti in memoria di Antonio Corsano*, ed. Domenico Fazio, Giovanni Papuli e

rationnelle très nette entre l'homme et l'animal. Certes, ce sont les mêmes principes qui expliquent les différences de perfection séparant un entendement humain et un autre, et l'entendement humain et la raison des bêtes[189]. Toutefois, les phénomènes déterminés par ces principes ne sont jamais attestés au même degré chez l'homme et l'animal. Un passage de l'essai « De la dignité ou de la bassesse de la nature humaine » explicite les ressorts d'une telle différence :

> Dans les notions que nous nous formons de la nature humaine, nous sommes sujets à faire des comparaisons entre les hommes et les animaux, les seuls êtres pensants qui tombent sous nos sens. Assurément, cette comparaison est favorable aux hommes. D'un côté, nous voyons une créature dont les pensées ne sont pas renfermées en d'étroites limites de lieu ou de temps ; qui porte ses recherches jusqu'aux régions les plus distantes de ce globe et, même au-delà de ce globe, jusqu'aux planètes et aux corps célestes ; qui regarde en arrière pour examiner la première origine, ou du moins, l'histoire de la race humaine ; qui tourne ses yeux vers l'avenir pour y discerner l'influence que ses actions auront sur la postérité et le jugement que dans mille ans son caractère s'attirera ; qui poursuit fort loin et jusque dans leur complication les causes et les effets ; qui déduit les principes généraux des phénomènes particuliers ; qui ajoute à ses propres découvertes, corrige ses fautes [*mistakes*] et tire avantage de ses erreurs mêmes. De l'autre côté, s'offre à nos yeux une créature qui est tout le contraire : limitée, dans ses observations et ses raisonnements, aux quelques objets sensibles qui l'environnent ; dépourvue de curiosité et incapable de prévoyance ; aveuglément conduite par l'instinct et arrivant en peu de temps à son plus grand degré de perfection, au-delà duquel elle ne saurait progresser davantage.[190]

Tout en étant également fondés sur l'expérience et la coutume, les raisonnements humains et animaux présentent des différences significatives, que ce texte expose sous la forme d'une série d'oppositions. 1) Alors que les raisonnements d'un animal ne dépassent jamais les « quelques objets sensibles qui l'environnent », c'est-à-dire restent confinés au milieu qui les produit (inférences relatives aux propriétés des corps environnants, au comportement de ses congénères, *etc.*) les raisonnements de l'homme peuvent transcender l'environnement qui les cause : si les jugements causaux s'enracinent toujours dans une impression présente, ils se déploient alors selon toute l'ampleur des deux dimensions de l'espace et du temps – ainsi dans le cas des recherches astronomiques et historiques. 2) Tandis que l'animal est « dépourv[u] de

---

Gabriella Sava, Galatina, Congedo, 1993.

[189] Ce point est explicite dans une note de la section 9 de la première *Enquête* (note sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en détail dans la quatrième partie de cette étude) : « tâchons ici d'expliquer brièvement la grande différence qui existe entre les entendements des hommes ; après quoi il sera facile de saisir la raison de la différence entre les hommes et les animaux », E.9.5, note, p. 135 (Clar. p. 81).

[190] « De la dignité et de la bassesse de la nature humaine », dans EMPL, 1ère partie, p. 142-143 (GG vol. 3, p. 152-153).

curiosité », l'homme « poursuit fort loin et jusque dans leur complication les causes et les effets » : la difficulté et la contention de pensée font l'essentiel du plaisir (proprement humain) de la curiosité, et distinguent l'homme de l'animal. 3) Alors que l'animal est dénué de « prévoyance », l'homme « déduit les principes généraux des phénomènes particuliers ». 4) Là où l'homme apprend de ses erreurs et progresse dans ses connaissances, l'animal offre à l'analyse le cas d'un être à la fois doué de raison et inapte au progrès. En terrain humien, la possession de la raison n'implique donc pas automatiquement l'existence d'une dynamique de développement de celle-ci : il faut déjà que l'entendement soit relativement sophistiqué pour autoriser des perfectionnements futurs. Bien qu'ils découlent ultimement des mêmes principes, les raisonnements animaux et humains témoignent donc de différences de degré considérables, qui placent l'homme bien au-dessus des bêtes, et peuvent conférer à cette distance l'apparence (illusoire) d'une différence de nature[191].

La section T.1.3.16 adopte le point de vue inverse sur cette affirmation (ce qui ne revient évidemment pas à la contredire) : alors même que les manifestations rationnelles sont si dissemblables chez l'homme et chez l'animal, les principes qui les déterminent sont communs. Ou plutôt : *parce que* les manifestations rationnelles sont si dissemblables chez l'homme et chez l'animal, on peut affirmer avec certitude que les principes qui les déterminent sont communs. L'imperfection de l'entendement animal explique en effet l'équivalence posée entre la réussite de l'exportation du système de la raison humaine à la sphère animale et la « preuve invincible »[192] de ce même système : si la théorie humienne de l'entendement n'acquiert la consistance de vérité incontestable qu'à l'épreuve de la raison des bêtes, c'est que le risque d'erreur relatif à l'assignation de la cause des inférences causales est, dans le cas des raisonnements animaux, nul. Car, de la raison humaine à la raison animale, une circonstance essentielle a varié, à savoir le degré de perfection de l'entendement étudié. Puisque l'imperfection du raisonnement animal ne laisse pas la possibilité de supposer la présence d'une autre cause que la coutume, il devient possible d'affirmer sans risque d'erreur que le report du passé vers le futur qui sous-tend les inférences causales de l'homme ne procède pas d'un argument, qui aurait échappé à l'analyse, mais de la seule coutume.

Parce que les animaux ne sont précisément *que des bêtes*, c'est par leur biais que peut être exhibé le fondement coutumier de l'entendement humain. Dans le cas de l'entendement

---

[191] Nous rejoignons ici une remarque de Norman Kemp Smith (*The philosophy of David Hume*, p. 129) : « the differences, he is convinced, are *ultimately* differences only in degree ; but he is no less insistent that they are such as amount *in effect* to a difference in kind ».

[192] T.1.3.16.8, p. 257 (Clar. p. 119).

animal, il y a homogénéité évidente entre l'*explanandum* et l'*explanans*, entre les faits (à savoir certains raisonnements peu perfectionnés) et leur cause (à savoir la coutume). La considération du raisonnement animal montre ainsi sans ambiguïté ce qui a bien du mal à être admis relativement à l'entendement humain : le fondement coutumier des jugements causaux, difficilement concevable chez l'homme tant les raisonnements de celui-ci peuvent être complexes et sophistiqués, devient manifeste. Lorsqu'elle s'énonce dans le domaine de l'entendement, la référence animale permet donc à Hume de promouvoir une théorie *simple*, non seulement par opposition à l'inutile *multiplication* des principes explicatifs (la coutume expliquant les raisonnements animaux aussi bien que les raisonnements humains), mais aussi et surtout par opposition à leur *sophistication* injustifiée.

En terrain humien, la référence à l'animal ne vise donc pas seulement à renvoyer la raison humaine à son origine naturelle : elle engage *l'évidence même* (au double sens logique et psychologique) de la doctrine de l'entendement. Le cas animal remplit une fonction décisive, qui est tout à la fois d'ordre épistémique (en ce que, par variation d'une circonstance décisive, il conjure le risque d'erreur relatif à l'assignation des causes) et psychologique (en ce qu'il désamorce certaines préconceptions affectant l'idée que nous avons de la raison humaine). Alors même que la théorie de la raison est dûment fondée sur l'expérience, c'est seulement par le recours aux animaux (ainsi que, dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, à ces catégories anthropologiques que sont les « paysans les plus ignorants et les plus stupides »[193] et les « petits enfants »[194]) qu'elle peut se soustraire à tout risque d'erreur, et donner à voir sa vérité : la preuve du système de la raison doit en passer par la considération de la rationalité animale (parfois couplée à celle de la rationalité infantile et populaire). De sorte que le système de la raison humaine conquiert son évidence de l'extérieur (ou du moins de la marge). Que ce soit dans le livre I du *Traité* ou dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, la théorie humienne de la raison humaine *ne peut être totalement vérifiée et acceptée par la considération de son objet*.

2. Une théorie extraordinaire

En T.1.3.16, la référence à la raison-instinct prend donc place au sein d'une section travaillée par l'idée d'un manque d'évidence de la théorie humienne de l'entendement. Il faut

[193] E4.ii.23, p. 76 (Clar. p. 33).
[194] *Ibid.*

à cet égard noter la récurrence avec laquelle Hume souligne le caractère « extraordinaire » de cette dernière. En T.1.3.9.1, il s'étonne devant les « principes si extraordinaires et si fondamentaux »[195] qui ont été mis au jour, avant d'admettre, en T.1.3.12.20, que son système « peut sembler le plus extraordinaire »[196]. Le même type de remarque reparaît en T.1.3.14.31 (« si extraordinaires que puissent paraître ces sentiments »[197]), ainsi que dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui présente la genèse humienne de l'idée de nécessité comme une « conclusion assez extraordinaire »[198].

Bien qu'elles ne soient pas explicitement mises en relation par Hume lui-même, la lecture du corpus permet d'isoler deux causes de ce caractère extraordinaire de la doctrine de l'entendement. Hume rapporte d'abord le défaut d'évidence de sa théorie de la raison à l'influence de l'éducation :

> Mais l'éducation, quoique la philosophie la désavoue comme étant un motif trompeur d'assentiment à une opinion, prédomine néanmoins dans le monde, et elle est la cause de ce que tous les systèmes s'exposent à être d'abord rejetés parce qu'ils sont nouveaux et inhabituels. Ce sera peut-être le sort de ce que j'ai avancé ici au sujet de la *croyance*, et même si les preuves que j'ai produites me paraissent parfaitement concluantes, je ne m'attends pas à faire beaucoup de prosélytes à mon opinion. Les hommes ne seront peut-être jamais convaincus que des effets d'une telle importance puissent découler de principes qui sont, en apparence, si insignifiants, et que la partie de nos raisonnements qui est de loin la plus grande, ainsi que toutes nos actions et passions, ne puissent dériver de rien d'autre que de la coutume et de l'habitude.[199]

L'éducation est ici désignée comme la cause probable du rejet, en général, des nouveaux systèmes philosophiques, et en particulier, de la théorie humienne de l'entendement. C'est que la raison humaine est l'objet d'une conception commune, transmise par l'éducation, et caractérisée par une certaine idéalisation des phénomènes mentaux, conception à laquelle s'opposent les principes « si insignifiants » dégagés par l'analyse humienne (à savoir le transfert de vivacité d'une impression à une idée sous l'effet de la seule coutume). Les théories philosophiques traditionnelles de l'entendement ne font finalement qu'entériner cette vue partagée, et véhiculée par l'éducation – quelques sections plus loin, Hume dénoncera en

[195] T.1.3.9.1, p. 173 (Clar. p. 74).
[196] T.1.3.12.20, p. 211 (Clar. p. 95).
[197] T.1.3.14.31, p. 247 (Clar. p. 115).
[198] E.7.ii.28, p. 110 (Clar. p. 59).
[199] T.1.3.10.1, p. 186 (Clar. p. 81).

ce sens la « subtilité » et le « raffinement de pensée » excessifs comme le « défaut commun des systèmes dont les philosophes se sont servis pour expliquer les actes de l'esprit »[200].

Outre l'influence de l'éducation, un second facteur explique le caractère extraordinaire du système humien de l'entendement, dans lequel s'enracine en réalité le premier. Il s'agit de l'habitude que nous avons des opérations de notre raison :

> Rien ne montre plus la force qu'a l'habitude de nous accoutumer [*reconcile*] à un phénomène que le fait que les hommes ne s'étonnent pas des opérations de leur propre raison, alors qu'en même temps, ils admirent l'*instinct* des animaux et trouvent de la difficulté à l'expliquer, uniquement parce qu'on ne peut le ramener exactement aux mêmes principes.[201]

Peu cité par les commentateurs, cet énoncé est pourtant décisif. Comme le remarque Annette Baier[202], Hume y expose un élément de confirmation de sa théorie de la raison, puisque le fait que nous nous accoutumions aux opérations de notre entendement constitue une preuve supplémentaire du pouvoir de la coutume. Hume va même plus loin, en désignant la raison empirique comme l'objet *par excellence* de l'habitude (« Rien ne montre plus la force qu'a l'habitude de nous accoutumer à un phénomène […] »). Ce qui atteste le plus nettement la puissance de la coutume, ce n'est donc pas un objet particulier du monde, ou une certaine relation causale observable en son sein, mais la faculté de raisonner elle-même.

Si l'énoncé qui nous occupe constitue bien une confirmation des résultats atteints par l'analyse de la raison empirique (qui découvraient la coutume au principe de tous nos raisonnements expérimentaux), il souligne dans le même temps un obstacle essentiel faisant écran à la reconnaissance de leur validité : l'accoutumance inévitable à nos propres facultés cognitives induit le sentiment de l'intelligibilité de leurs opérations, c'est-à-dire engendre la croyance à leur fondement en raison. C'est ce que montre, par contraste, notre attitude vis-à-vis de l'instinct animal, dont il est précisé que les hommes « trouvent de la difficulté à l'expliquer ». C'est aussi ce que suggère l'emploi du verbe *to reconcile*, qui désigne parfois sous la plume de Hume le fait de concilier des croyances ou des phénomènes contraires (c'est-à-dire de réduire l'opposition dans laquelle ils se donnent à première vue), mais qui renvoie aussi, en d'autres lieux du corpus, au pouvoir singulier qu'a l'habitude de nous « réconcilier » avec certains phénomènes ou opinions. C'est ainsi que, dans le domaine politique, « le temps […], parce qu'il agit graduellement sur l'esprit des hommes, […] les réconcilie [*reconcile*]

[200] T.1.3.16.3, p. 255 (Clar. p. 118).
[201] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).
[202] Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's Treatise*, p. 79.

avec n'importe quelle autorité et fait qu'elle leur semble juste et raisonnable »[203], ou que, dans le domaine de la science de la nature humaine, la répétition de certains principes permet de mieux se convaincre de leur bien-fondé[204]. Dans les deux exemples mentionnés, la « réconciliation » opérée par la coutume désigne indissociablement la familiarité découlant de la répétition et l'établissement d'une certaine légitimité (que celle-ci soit politique ou théorique). Appliqué au concept de coutume, le verbe *to reconcile* semble ainsi suggérer un certain devenir-légitime du temps : l'habitude, non seulement nous accoutume aux opérations de notre faculté de raisonner sur les causes et les effets, mais les teinte de légitimité, en transformant la simple différence de genèse séparant la raison et l'instinct en une différence d'intelligibilité. En terrain humien, la coutume constitue donc à la fois ce qui atteste le mieux la puissance de la coutume, et ce qui rend inapparaissante la validité de la théorie humienne de l'entendement, selon laquelle nos raisonnements expérimentaux procèdent de la coutume, et non de la raison. La section T.1.3.16 est ainsi encadrée par deux thèses maximisantes relatives à l'habitude, aux effets cognitifs strictement opposés : alors qu'elle s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle aucune vérité n'est plus évidente que l'existence d'une raison animale, tant l'expérience courante des actions des bêtes nous détermine à une telle croyance, elle se referme sur une déclaration érigeant la raison humaine au rang d'objet par excellence de l'habitude, cette dernière engendrant la croyance en son fondement en raison. Si aucune vérité n'est plus manifeste que le fait que les animaux raisonnent, aucune vérité n'est moins évidente que le fait que les hommes ne raisonnent jamais (en tout cas sur les matières empiriques) qu'en vertu de ce principe hors raison qu'est la coutume.

L'établissement du système de l'entendement est donc rendu problématique par l'objet même qu'il cherche à attester, à savoir la coutume. C'est elle, qu'elle soit artificielle, dans le cas de l'éducation, ou naturelle, dans le cas de l'habitude que nous avons de nos facultés cognitives, qui empêche la reconnaissance de son propre rôle[205]. Nous tenons là la raison pour laquelle Hume qualifie son système de l'entendement d'« extraordinaire ». L'adjectif est finalement à entendre au sens le plus littéral : si la théorie humienne de la raison est « extraordinaire », c'est parce qu'elle sort de l'ordinaire, au double sens où elle prend le contrepied des préjugés courants véhiculés par l'éducation et où elle s'oppose à la

[203] T.3.2.10.4, p. 171 (Clar. p. 356).

[204] Voir à cet égard T.1.3.14.24. Nous reviendrons sur ce passage.

[205] Ces deux modes d'opération de la coutume sont distingués en T.1.3.9. La coutume peut être de deux types : soit naturelle, dans le cas de l'observation de la conjonction constante d'une cause et d'un effet, c'est-à-dire de la répétition de deux impressions contiguës, soit artificielle, dans le cas de la répétition d'une même idée (répétition qui confère leur force aux croyances dues à l'éducation).

compréhension spontanée que nous avons de notre propre raison. Ce second point mérite d'être souligné : dans la mesure où une coutume *naturelle* vicie la perception que nous avons de notre propre entendement, *la théorie humienne de la raison est contraire à notre expérience ordinaire*, fissions-nous rigoureusement abstraction des préjugés liés à notre éducation. En déterminant l'effacement de sa propre causalité, la coutume rend inapparaissant, et par là « extraordinaire », le lien même de la raison à l'ordinarité (à savoir à la répétition de l'observation de conjonctions d'événements). Ce qui semble alors extraordinaire, c'est que la raison expérimentale ne consiste en rien d'autre qu'en la sédimentation, sous l'effet de la coutume, de régularités observées. Alors que la théorie humienne de la raison expérimentale consiste fondamentalement en une réduction à l'ordinarité[206], la coutume, qui en constitue le principe cardinal, détermine l'oblitération de cette origine réelle dans l'ordinaire, et l'accession corrélative du système au rang de doctrine extraordinaire. De même que l'identification de la raison est l'objet d'une méprise naturelle, en ce que la faible vivacité des passions calmes les rend propres à être confondues avec l'activité rationnelle, de même l'identification du fondement de la raison expérimentale se prête naturellement à une erreur, en ce que la coutume rend illisible son propre rôle, et produit une illusion de transparence épistémique.

Ce dernier point est d'autant plus important à noter qu'il distingue Hume d'une tradition sceptique prompte à rapporter la haute opinion que l'homme se fait de sa propre raison à des facteurs relevant de la seule sphère morale ou éducative. Ces deux causes sont résumées par Joseph Addison qui, dans le numéro du 18 juillet 1711 du *Spectator* (quotidien anglais qui connut un grand succès et fut réédité de nombreuses fois au cours du XVIIIe et du XIXe siècles), déclare que les sceptiques se prononcent « en faveur de la raison des animaux, soutenant que c'est seulement notre fierté et nos préjugés qui nous font leur refuser l'usage de cette faculté »[207]. Selon Montaigne par exemple, c'est l'orgueil qui explique que l'homme prétende occuper un rang privilégié au sein du règne animal, arguant d'une différence

---

[206] La tournure restrictive de nombreux énoncés souligne ce geste de réduction. Citons-en ici deux exemples. Dans le *Traité* : « d'après mon système, tous les raisonnements *ne sont rien que* des effets de la coutume, et la coutume *n'a d'autre influence* que d'aviver l'imagination et de nous donner une conception forte d'un objet quelconque », T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101), nous soulignons. Dans la première *Enquête :* « toute croyance à une chose de fait ou à une existence réelle *ne vient que* de ceci [*is derived merely from*] : un objet qui est présent à la mémoire ou aux sens et une conjonction habituelle de cet objet à quelque autre objet », E.5.i.8, p. 84 (Clar. p. 39), nous soulignons.

[207] Joseph Addison, dans *Le spectateur, ou le Socrate moderne, où l'on voit un portrait naïf des mœurs de ce siècle*, par Joseph Addison et Richard Steele, trad. de l'anglais, t. II, Amsterdam, Wetsteins & Smith, 1733 (4e éd.), n°120, 18 juillet 1711, p. 122. Nous retraduisons ce passage (« […] Sceptical Men disputing for the Reason of Animals, and telling us it is only our Pride and Prejudices that will not allow them the Use of that Faculty »).

spécifique appuyée sur la possession de la raison alors que cette dernière est également attestée chez les animaux. Si nous nous attribuons le beau rôle au sein de la nature, c'est parce que la présomption est « notre maladie naturelle et originelle »[208] : « ce n'est par vray discours, mais par une fierté folle et opinâtreté, que nous nous preferons aux autres animaux et nous sequestrons de leur condition et société »[209]. La propension humaine à s'excepter du régime général des créatures est donc reconduite à un facteur d'ordre moral (lié à la perspective apologétique qui est celle du chapitre 12 du livre II des *Essais*). À rebours d'une telle tradition, Hume fait émerger la croyance en une transparence épistémique de la raison humaine du simple fait d'en être doué, et par là d'y être accoutumé.

3. Réactiver la perception de l'extraordinaire : la raison comme objet d'admiration

L'extrait identifiant l'habitude que nous avons de notre entendement comme étant la cause de son apparence de fondement en raison constitue pour notre étude une clé interprétative essentielle. Cette déclaration, qui dans le *Traité* précède immédiatement la mention de la raison-instinct, en détermine en effet la signification et la fonction. Tentons de montrer en quel sens.

La différence de l'entendement et de l'instinct apparaît à l'esprit comme un fossé épistémique radical : alors que les hommes « trouvent de la difficulté à […] expliquer l'instinct », ils « ne s'étonnent pas des opérations de leur propre raison »[210]. Nous renvoyons les instincts animaux à des capacités occultes et inexplicables, tandis que nous entretenons le sentiment de l'intelligibilité de nos propres raisonnements – et ce alors même que l'instinct et l'entendement sont également infondés en raison (nous y insistions plus haut). Ramener la raison à l'instinct, c'est alors contaminer la première par le caractère évidemment inintelligible, manifestement hors raison, du second. L'intérêt de l'instinct animal réside dans son double statut : non seulement il nous est inintelligible, mais nous le reconnaissons sans peine comme tel. L'instinct fournit donc à l'analyse humienne un modèle positif sous lequel se figurer la thèse négative, naturellement inapparaissante, de l'absence de fondement rationnel du raisonnement empirique.

---

[208] Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 12, p. 452.
[209] *Ibid.*, p. 486.
[210] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).

C'est un dispositif passionnel qui sous-tend cette entreprise de figuration du système de l'entendement. L'apparente différence d'intelligibilité séparant la raison et l'instinct est en effet corrélée à une différence d'affects *:* « les hommes ne s'étonnent pas [*are not astonish'd*] des opérations de leur propre raison », tandis qu'ils « admirent [*admire*] l'*instinct* des animaux »[211]. La présence ou l'absence des passions d'étonnement et d'admiration procède, on le voit, de l'inintelligibilité ou de l'intelligibilité présumée des principes psychiques impliqués : l'instinct animal, sans peine admis comme inintelligible, les suscite, tandis que la raison humaine, éprouvée dans un sentiment de transparence épistémique, ne les engendre pas. Or, les effets de ces passions sont explicitement thématisés en d'autres lieux du corpus. Si la majorité des hommes accorde du crédit aux propos des beaux parleurs et des charlatans, c'est que l'admiration et l'étonnement[212] que leurs récits provoquent avivent les idées[213]. C'est pourquoi la croyance aux miracles est si répandue : « la passion de *surprise* [*surprize*] et d'*émerveillement* [*wonder*] que suscitent les miracles est une émotion agréable et, de là, nous donne une tendance sensible à croire aux événements qui la causent »[214].

Cette influence de l'admiration et de la surprise sur la croyance est dans le *Traité* qualifiée de « mystère »[215]. L'*Enquête sur l'entendement humain* explicite la raison de cette affirmation : si la croyance aux récits prodigieux et miraculeux relève elle-même d'une sorte de miracle, c'est que les passions d'étonnement et d'admiration, fondées sur un privilège de la rareté, s'opposent radicalement à la maxime qui règle toute conclusion empirique correcte, et selon laquelle « ce que nous avons trouvé être le plus habituel est toujours le plus probable »[216]. Alors qu'en droit, plus un fait est insolite, plus son évidence diminue, au point

---

[211] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120). Nous soulignons.

[212] Par commodité, nous nous tiendrons au lexique du début de T.1.3.16.9, en ne mentionnant que les passions d'admiration (*admiration*) et d'étonnement (*astonishment*), même s'il arrive à Hume de parler également de surprise (*surprize*) et d'émerveillement (*wonder*). Le fait que Hume n'établisse pas de distinction entre les quatre termes nous semble autoriser ce procédé d'abréviation.

[213] T.1.3.10.4, p. 188-189 (Clar. p. 82-83).

[214] E.10.ii.16, p. 144, trad. modifiée (Clar. p. 88 : « The passion of *surprize* and *wonder*, arising from miracles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived »). Remarquons que cet effet cognitif de la passion d'étonnement et d'admiration n'est pas seulement repéré dans le domaine religieux, mais aussi dans le champ philosophique : « tout ce qui, nous étant proposé, cause notre surprise [*surprize*] et notre admiration [*admiration*] satisfait tellement l'esprit qu'il se laisse aller à ces émotions agréables et refuse de se laisser persuader que son plaisir est entièrement sans fondement. De telles dispositions chez les philosophes et leurs disciples font naître entre eux une complaisance mutuelle : tandis que les uns fournissent une si grande abondance d'opinions étranges et inexplicables, les autres les croient aussi volontiers », T.1.2.1.1, p. 75 (Clar. p. 23). C'est ainsi que la croyance en la doctrine de l'infinie divisibilité procéderait (au moins en partie) de son caractère paradoxal.

[215] T.1.3.10.4, p. 189 (Clar. p. 83).

[216] E.10.ii.16, p. 144 (Clar. p. 88).

que tout homme raisonnable devrait suivre le proverbe romain *« je ne croirais pas une telle histoire, même si elle m'était dite par Caton »*[217], en fait, la vivacité et l'agrément des passions d'étonnement et d'admiration déterminent un renversement, par lequel le motif même qui devrait détruire la croyance en vient à la produire. Les événements totalement étrangers à l'expérience passée, c'est-à-dire contraires aux relations causales les mieux attestées par l'expérience, sont plus susceptibles d'être crus que ceux dont nous avons eu une expérience, mais rare ou irrégulière.

En dépeignant la raison sous les traits d'un « instinct *merveilleux* [*wonderful*] et inintelligible »[218], Hume recourt au même mécanisme psychologique qu'il identifie dans le domaine religieux. Pour asseoir l'évidence de sa doctrine de la raison, la science de la nature humaine est ainsi conduite à utiliser des passions dont elle a par ailleurs mis en évidence le caractère pernicieux. Ce sont les mêmes affects qui, dans le domaine religieux, sont utilisés pour vaincre la raison et qui, dans le domaine de la science de l'homme, sont chargés de la faire apparaître pour ce qu'elle est : de même que l'étonnement et l'admiration induisent l'assentiment du peuple à des récits invraisemblables visant à asseoir l'autorité des nouvelles religions, de même ils doivent faciliter la croyance en l'incroyable thèse humienne du fondement hors raison de nos raisonnements, en en produisant une figuration frappante. Que Hume réutilise ces passions à ses propres fins philosophiques ne doit pas nous surprendre outre mesure, car il est un point commun évident aux deux domaines : dans le cas de la croyance aux miracles comme dans celui de la croyance à la théorie humienne de l'entendement, l'étonnement et l'admiration permettent de ménager à l'esprit un accès à des thèses *également contraires à l'expérience courante*.

La déclaration du *Traité* faisant de la raison un « instinct merveilleux et inintelligible » découle donc, nous semble-t-il, d'un effort de figuration du système de l'entendement, appuyé sur la puissance cognitive des passions d'étonnement et d'admiration, et sur lequel l'analyse sceptique de la raison doit se clore si elle veut ne pas rester incroyable. Le motif de la raison-instinct vise à désamorcer certaines préconceptions naturelles affectant notre relation à la raison – l'appréhension de la faculté d'établissement des relations[219] s'effectuant toujours

---

[217] E.10.i.9, p. 140, trad. modifiée (Clar. p. 86 : « I should not believe such a story were it told me by CATO »). Sur l'usage que fait Hume de ce proverbe, tiré de Plutarque, on pourra consulter les analyses de Rick Kennedy, *A history of reasonableness : testimony and authority in the art of thinking*, Rochester (N.-Y.), The university of Rochester press, 2004, p. 115-116.

[218] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120). Nous soulignons.

[219] Nous reviendrons plus précisément sur ce point (établi par Hume en T.1.1.5) dans la troisième partie de cette étude.

d'abord au prisme de la relation empirique fondamentale que nous entretenons avec elle, à savoir l'habitude). On mesure alors la distance psychologique parcourue par la section du *Traité* consacrée à l'intelligence des bêtes. Prenant appui sur cette évidence commune qu'est l'existence d'une raison animale, elle se referme sur ce point de vue absolument inédit, conquis sur la puissance de l'habitude, qu'est la raison-instinct. L'étendue que le propos humien cherche à couvrir va du ridiculement trivial à l'absolument non évident, où le regard sur la raison se voit ré-émerveillé par la déconstruction de la familiarité de ses opérations.

4. Du *Traité* à l'*Enquête* : le surgissement de la métaphysique

Relativement au motif de la raison-instinct, l'*Enquête sur l'entendement humain* nous semble obéir au même principe que le texte de T.1.3.16 qui nous venons de commenter, tout en témoignant d'inflexions notables. Pour le montrer, il nous faut prendre le temps de citer les deux paragraphes qui clôturent la section 5 de l'*Enquête*. Après avoir résumé son système de l'entendement, Hume déclare :

> Il y a donc ici une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ; et bien que les pouvoirs et les forces qui régissent le premier nous soient totalement inconnus, nous trouvons pourtant que nos pensées et nos conceptions ont toujours suivi le même train que les autres ouvrages de la nature. Cette correspondance est l'ouvrage de l'habitude, ce principe si nécessaire à la conservation de notre espèce et au règlement de notre conduite, dans toutes les circonstances et toutes les vicissitudes de la vie humaine. Si un objet n'avait immédiatement par sa présence suscité l'idée des objets qui lui sont joints d'ordinaire, toute notre connaissance se serait fatalement limitée à la sphère étroite de notre mémoire et de nos sens ; et nous n'aurions jamais été capables d'ajuster les moyens aux fins ou d'employer nos facultés naturelles pour produire le bien et éviter le mal. Ceux qui se plaisent à découvrir et à contempler les *causes finales*, ont ici amplement de quoi s'émerveiller et admirer [*have here ample subject to employ their wonder and admiration*].
>
> J'ajouterai, pour confirmer encore ma théorie, que cette opération de l'esprit par laquelle nous inférons des effets semblables à partir de causes semblables, et vice versa, est trop essentielle à la conservation de tous les êtres humains pour qu'on suppose qu'elle ait pu être confiée aux déductions trompeuses de notre raison, qui est lente dans ses opérations, qui n'apparaît aucunement dans les premières années de l'enfance et qui, au mieux, est à tout âge et toute époque de la vie extrêmement sujette à errer et à se tromper. Il est plus conforme à la sagesse ordinaire de la nature d'assurer un acte aussi nécessaire de l'esprit par un instinct ou une tendance mécanique [*some instinct or mechanical tendency*] qui soit infaillible dans ses opérations, qui se découvre à la première apparition de la vie et de la pensée et qui reste indépendante de

> toutes les laborieuses déductions de l'entendement. De même que la nature nous a enseigné l'usage de nos membres sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs qui les meuvent, de même a-t-elle implanté en nous un instinct qui entraîne en avant la pensée, dans un cours correspondant à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs, sans nous instruire des pouvoirs et des forces dont dépend entièrement ce cours régulier des objets, ainsi que leur succession.[220]

Cet extrait, dont nous avons déjà commenté le second paragraphe, offre désormais de nouveaux éléments à l'analyse. Comme on le voit, le motif de la raison-instinct y participe d'une tentative de corroboration de la théorie de l'entendement (« J'ajouterai, pour confirmer encore ma théorie ») et fait suite à une entreprise de figuration appuyée sur les passions d'étonnement et d'admiration (« Ceux qui se plaisent à découvrir et à contempler les *causes finales*, ont ici amplement de quoi s'émerveiller et admirer »). L'identification de la raison à un instinct opérée par la première *Enquête* vérifie en somme les mêmes caractéristiques que celles que nous venons de mettre en évidence dans le *Traité*.

À la différence du texte du *Traité* cependant, la figuration prend ici un tour métaphysique : elle ne se contente plus d'opérer l'assimilation de deux principes naturels d'ordinaire considérés comme distincts et opposés, mais va puiser son matériau dans la métaphysique leibnizienne. Le motif de l'harmonie préétablie exprime, on le voit, l'ajustement de ces deux séries indépendantes que sont le cours de la nature et le cours de nos idées, malgré leur absence de relation transversale – de même que, dans le paragraphe 62 des *Essais de théodicée*, l'âme était dite se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps, et le corps faire de soi-même ce que l'âme ordonne, sans aucune influence de la première sur le second, ni du second sur la première.

Dans la mesure où cet ajustement est nécessaire à l'action et à la conservation de la vie, le motif de l'harmonie préétablie s'accompagne d'une référence à la causalité finale. Après la mise au jour de la cause efficiente de nos raisonnements causaux (à savoir la coutume), le propos humien opère donc un déplacement vers la cause finale, les passions d'étonnement et d'admiration résultant de la jonction paradoxale de ces deux caractéristiques que sont l'absence de fondement en raison et l'efficience pratique : la raison donne à voir une correspondance aux objets à la fois parfaitement adéquate et adossée à une opacité épistémique radicale. L'admiration dont la raison est l'objet devient ouvertement finaliste, en ce qu'elle est dite procéder d'une « sagesse » de la nature. Ce faisant, Hume rapporte la raison à un dessein plus fondamental que celui qui lui était couplé sur le terrain anthropologique. Il

[220] E.5.ii.21-22, p. 90-91 (Clar. p. 44-45).

ne s'agit plus de constater que la raison consiste en la visée consciente de fins, qu'elle travaille à rejoindre pour ainsi dire de l'extérieur, en agençant certains moyens, mais d'affirmer que le finalisme est interne aux opérations mentales qui sous-tendent cet agencement de moyens (en tant qu'il procéderait d'une certaine sagesse). Certes, le mouvement du premier au second paragraphe, qui mène d'un propos centré sur le concept leibnizien d'harmonie préétablie à une présentation de la raison sous la figure de l'instinct, a pour effet de naturaliser la finalité : l'intellect divin cède la place à « la sagesse ordinaire de la nature ». Il n'en reste pas moins que, d'un paragraphe à l'autre, la finalité, atténuée dans son contenu, se redouble dans sa modalité : alors que le premier paragraphe s'étonnait de ce que, en dépit de l'absence de connaissance rationnelle, l'entendement présente une valeur vitale, le second affirme qu'il fallait, pour que l'entendement présente une valeur vitale, que ses opérations ne soient pas associées à une connaissance rationnelle – justifiant le caractère hors raison lui-même de la raison, en l'articulant à une nature providentielle.

On doit alors s'étonner de ce que ces deux paragraphes soient présentés comme des confirmations de la théorie humienne de la raison (ce que Hume sous-entend lorsqu'il affirme que le second en constitue une confirmation supplémentaire) : la mobilisation de l'harmonie préétablie et de la causalité finale au titre de corroborations du système de l'entendement ne manque pas de surprendre sous la plume de Hume, d'autant plus au sein de l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui est tout entière occupée à critiquer les philosophies métaphysiques et religieuses et à restreindre le domaine légitime de la raison à la vie courante. Il est frappant que l'orientation anti-métaphysique de l'œuvre de 1748 aille de pair avec une présentation délibérément métaphysique de la raison, par laquelle se voient comme suspendus certains points affirmés par ailleurs, notamment la critique des causes finales[221]. Jean-Pierre Cléro exprime avec une grande netteté la question qui doit nous frapper : « comment concilier le radicalisme de Hume dans son anti-finalisme avec sa grande liberté de ton quand il s'agit de décrire des phénomènes complexes sur un mode téléologique ? »[222]. Cette formulation a l'avantage de situer la question au bon étiage, en la dégageant d'un recours trop rapide à une

[221] Parce que la nouvelle doctrine de la causalité dégagée par la science de la nature humaine réduit *toute* causalité à une inférence de l'esprit déterminée par l'observation de la conjonction constante de deux événements, « il n'y a pas de fondement à la distinction que nous faisons parfois entre les causes efficientes et les causes *sine qua non*, ou entre les causes efficientes et les causes formelles, matérielles, exemplaires ou finales », T.1.3.14.32, p. 248 (Clar. p. 115). La lettre à Hutcheson du 17 septembre 1739 présente la considération des causes finales comme « assez incertaine et non philosophique » (*Letters*, vol. I, p. 33 : « Tis founded on final Causes ; which is a consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical »).

[222] Jean-Pierre Cléro, *La philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 142.

« ironie » humienne. D'une part, le corpus présente d'autres occurrences de ce type de finalisme[223], qui imposent de lui prêter une attention soutenue. D'autre part, l'hypothèse d'un recours à l'ironie ne fournit aucune explication positive de la mobilisation qui est faite de certains lieux communs de la pensée métaphysique – il reste encore, par conséquent, à donner un contenu à cette ironie.

Si la fin de la section 5 de l'*Enquête* fait un usage assumé du finalisme, en décalage avec la récusation des causes finales qui a lieu dans le *Traité*, il nous semble que c'est parce qu'elle réinvestit et renverse la référence téléologique et providentialiste qui accompagne d'ordinaire la thématisation de l'instinct animal. Dans le même numéro du *Spectator* que nous citions plus haut, Joseph Addison exposait ainsi les arguments en faveur de la Providence tirés de l'histoire naturelle des animaux, en s'appuyant sur l'observation des instincts de ces derniers. C'était précisément l'exemple de la nidation et de la couvée de l'oiseau qui retenait son attention :

> Pour me servir d'un Exemple assez commun, & qu'on peut remarquer tous les jours, avec quel soin une Poule ne fait-elle pas son Nid à l'écart, loin du bruit & de l'embarras ? Lors qu'elle y a placé ses Œufs d'une manière à les pouvoir tous couvrir, quel soin ne prend-elle pas de les tourner souvent, afin qu'ils participent de tous côtez à la chaleur vitale ? Obligée de s'en éloigner pour chercher la subsistence, avec quelle exactitude n'y revient-elle pas, avant qu'ils aient eu le tems de se refroidir, & qu'ils soient rendus incapables de produire un Animal ? En Eté, vous la voiez se donner de plus grandes libertez, & abandonner son Nid plus de deux heures de suite ; mais en Hiver, lors que la rigueur de la Saison pourroit glacer les principes de vie qu'il y a dans l'Œuf, & détruire le Poussin, elle est beaucoup plus assidue à sa tâche, & ne s'en écarte pas plus d'une heure. Lors que les Petits sont prêts à éclorre, avec quelle vigilance & quelle délicatesse n'aide-t-elle pas le Poulet à rompre sa Prison ? Lors qu'il est éclos, quel soin ne prend-elle pas de le garantir contre les injures de l'air, de lui fournir la nourriture qui lui est propre, & de lui enseigner à la chercher lui-même, pour ne rien dire de l'abandon qu'elle fait de son Nid, s'il ne se montre pas, au bout du terme ordinaire ? En un mot, il n'y a presque aucune Operation Chymique, où il paraisse tant d'art & d'industrie, que l'on en voit dans le soin qu'une Poule se donne pour couver et faire éclorre ses Œufs; quoi qu'il y ait bien d'autres Oiseaux qui ont infiniment plus de sagacité à tous ces égards.[224]

---

[223] Ainsi, dans le cas de la croyance en l'existence des corps extérieurs : « sur ce point, la nature ne l'a pas [= l'homme] laissé libre de choisir, et elle a sans doute estimé que l'affaire était de trop d'importance pour pouvoir être confiée à nos spéculations et à nos raisonnements incertains », T.1.4.2.1, p. 270 (Clar. p. 125). Et, à propos du fait que la volonté n'est mue ni par les impressions seules, ni par les idées seules : « la nature a procédé ici avec précaution, et elle semble avoir soigneusement évité les inconvénients des deux extrêmes », T.1.3.10.2, p. 187 (Clar. p. 81-82).

[224] Joseph Addison, dans *Le spectateur, ou le Socrate moderne, où l'on voit un portrait naïf des mœurs de ce siècle*, t. II, p. 123-124.

Que Hume ait ce texte à l'esprit nous semble attesté par la reprise qu'il fait de la référence à la sagacité de l'oiseau, ainsi que de la comparaison de l'instinct animal à une expérience de chimie :

> Il nous faut faire, ici, une distinction entre les actions des animaux qui sont d'une nature vulgaire et semblent être du même niveau que leurs capacités ordinaires, et les exemples plus extraordinaires de sagacité [*sagacity*] qu'ils manifestent quelquefois en faveur de leur propre conservation et de la propagation de leur espèce. Un chien qui évite le feu et les précipices, qui fuit les étrangers et recherche les caresses de son maître, nous offre un exemple du premier genre. Un oiseau qui choisit avec tant de soin et de subtilité l'emplacement et les matériaux de son nid, qui couve ses œufs pendant le temps qu'il faut et durant la saison qui convient, avec toute la précaution que peut mettre un chimiste à l'expérimentation la plus délicate [*the most delicate projection*], nous donne un vivant exemple du second.[225]

Qu'il s'agisse de l'emplacement du nid, de la durée de couvée des œufs ou de la saison pendant laquelle celle-ci s'effectue, cet extrait pointe presque exactement les mêmes phénomènes qui motivaient l'admiration d'Addison dans le texte précédemment cité[226]. Le soin, la subtilité et la précaution à l'œuvre dans le comportement de l'oiseau expliquent qu'il puisse être comparé à une expérimentation de chimie, les actions en question requérant des conditions (notamment de température, si l'on repense au texte d'Addison) extrêmement précises. L'absence de pensée, dans l'instinct, va de pair avec une adaptation saisissante des moyens à la fin visée par la nature : la détermination instinctive à l'agencement des moyens est bien plus précise, complexe et sophistiquée que celle qui a lieu dans le cas de la causalité rationnelle – de sorte que l'instinct devrait, selon Addison, être reconduit à l'action providentielle de Dieu.

C'est cette configuration théorique qui délivre selon nous le sens du recours humien à un registre de discours finaliste. En rapportant l'entendement à « une sorte d'harmonie préétablie » puis à la « sagesse ordinaire de la nature », Hume prend le contrepied d'une position, attestée chez Addison, qui abaisse la raison en élevant l'instinct. Mais la réintégration de la raison dans le giron des facultés objets d'admiration finaliste porte, dans le même temps, sa critique sceptique à un niveau inégalé. C'est ce que montre, à la fin de la section 5 de l'*Enquête*, le renversement de la référence à la métaphysique : loin de constituer le produit épistémique de la raison humaine, qui attesterait de sa puissance, la métaphysique

[225] T.1.3.16.5, p. 255-256 (Clar. p. 119).

[226] Aux phénomènes mentionnés par Addison, Hume adjoint cependant le choix des matériaux de construction du nid de l'oiseau. Ce point est peut-être tiré de Montaigne – nous y reviendrons dans la suite de nos analyses.

n'est que la figuration du fondement rationnel inexistant de nos inférences expérimentales. Ce sera précisément parce qu'il y a de l'inexplicable et du merveilleux au cœur des opérations les plus élémentaires de la raison, que l'exercice que l'on fait de cette dernière devra se cantonner au domaine de la vie courante, et que les envolées métaphysiques de la pensée philosophique devront être contenues. La métaphysique est mise au service du scepticisme.

5. La raison-instinct : le choc des contraires

Les développements de l'*Enquête sur l'entendement humain* donnent à voir avec une remarquable netteté un point qui vaut selon nous de toutes les mentions de la raison-instinct. Comme le souligne François Chirpaz, la référence à l'harmonie préétablie, introduite par l'expression *a kind of*[227], y est euphémisée, de sorte à souligner la distance séparant le motif métaphysique convoqué et le phénomène qui est en train d'être pensé. Il nous semble que, tout comme le concept leibnizien, le motif de la raison-instinct constitue sous la plume de Hume une caractérisation partiellement (et délibérément) inadéquate de la raison. En faisant de la raison un instinct, l'analyse laisse en effet de côté tout ce qui différencie ces deux principes et justifie qu'ils soient distingués, voire opposés, en d'autres lieux du corpus (à un premier niveau, la conscience des fins et le choix des moyens qui caractérisent la raison ; à un second niveau, la possibilité d'une réflexion et d'un non alignement sur les impératifs vitaux).

C'est un mécanisme de la même espèce que l'analyse humienne repérait à l'origine de la croyance aux récits prodigieux et miraculeux. À la suite de Locke, mais en affirmant le caractère hors raison du phénomène, Hume soutient en effet que la maxime fondamentale du raisonnement empirique (à savoir que l'évidence léguée par l'expérience passée doit gouverner l'assentiment selon une règle de proportion) est susceptible d'un effet de seuil : le caractère inhabituel d'un événement rapporté par le témoignage humain diminue la croyance qu'on lui porte, mais, lorsqu'il est poussé à l'extrême, il induit l'effet inverse[228]. À partir d'un

[227] François Chirpaz, *Hume et le procès de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 330.

[228] Pour appréhender le rapport de Hume à Locke sur ce point, il est instructif de mettre en regard les deux textes qui suivent. Hume déclare : « Nous avons cette maxime, dans la conduite ordinaire de nos raisonnements, que les objets dont nous n'avons pas d'expérience ressemblent à ceux dont nous avons l'expérience, que ce que nous avons trouvé être le plus habituel est toujours le plus probable, et que, quand les arguments s'opposent, il nous faut donner la préférence à ceux qui sont fondés sur le plus grand nombre d'observations passées. Mais, quoique en suivant cette règle nous rejetions promptement tous les faits qui sont insolites ou incroyables dans un degré commun, toutefois, lorsqu'il se porte plus avant, l'esprit n'observe pas toujours la même règle et, quand on lui annonce quelque chose de totalement absurde et miraculeux, il admet d'autant plus facilement le fait, eu égard à cette circonstance même qui devrait

certain degré, l'invraisemblance n'empêche plus l'assentiment, mais en vient à le produire : la croyance naît alors de l'extravagance même du contenu rapporté. Il nous semble que c'est le même type d'effet de seuil que vise à produire le motif de la raison-instinct. Présenter la raison comme un instinct, c'est en effet recourir à une pure et simple identification là où il serait plus adéquat de parler d'attributs communs (opacité épistémique, et parfois, infra-réflexivité et valeur vitale). La raison-instinct pousse donc le rapprochement des deux principes *un cran trop loin*, et ce afin d'engendrer les passions d'étonnement et d'admiration à même de désamorcer les effets de l'habitude et de dégager un accès à la conception sceptique de l'entendement. De même que le motif de l'harmonie préétablie s'appuie sur une outrance métaphysique, de même le motif de la raison-instinct engage une outrance naturaliste, une raison réduite à ses inférences les plus basiques, les plus infra-réflexives et les plus directement corrélées à la conservation de l'individu et de l'espèce. Le choix de raisonnements où, à l'opacité épistémique caractéristique de toutes les inférences expérimentales, s'adjoint l'absence de réflexion et la soumission à des impératifs vitaux permet à Hume de manifester de la façon la plus manifeste la validité de la théorie sceptique de l'entendement, puisque l'absence de pensée y est alors redoublée (l'inexistence d'argument permettant d'opérer le report de l'expérience passée vers l'expérience future s'accompagnant de l'absence de toute considération expresse de l'expérience passée). Les raisonnements instinctifs produits par Hume à titre d'exemples (telle l'inférence par laquelle nous évitons le feu à partir de la vue de la flamme) ne sont pas représentatifs de la raison empirique dans son entier, mais sont choisis en vertu même des particularités qui les distinguent. Ce point, nous

---

détruire toute son autorité », E.10.ii.16, p. 143 (Clar. p. 88). Locke affirme : « Quoique la commune expérience et le cours ordinaire des choses aient avec raison [*have justly*] une grande influence sur l'esprit des hommes, pour les porter à donner ou à refuser leur consentement à une chose qui leur est proposée de croire, il y a pourtant un cas où ce qu'il y a d'étrange dans un fait, n'affaiblit point l'assentiment que nous devons donner au témoignage sincère sur lequel il est fondé. Car lorsque de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, dans un tel temps et dans de telles circonstances, ils peuvent être d'autant plus propres [*they may be the fitter*] à trouver créance dans nos esprits, qu'ils sont plus au-dessus des observations ordinaires, ou même qu'ils y sont plus opposés. Tel est justement le cas des miracles […] », *Essai*, livre IV, chap. 16, §13, page 909-910. Dans ces deux textes, Locke et Hume font le même constat : la croyance procède parfois du caractère extraordinaire des événements rapportés, c'est-à-dire de leur distance à l'expérience ordinaire (distance qui devrait en toute logique affaiblir, voire annihiler, l'assentiment). Mais là où Locke présentait ce cas particulier comme légitime, pourvu que soient remplies certaines conditions relatives à l'origine véritablement divine des faits rapportés, Hume le renvoie à l'amour du merveilleux, en tant que celui-ci s'oppose au raisonnement empirique correct. La proximité des deux extraits ainsi que le pas de côté effectué par Hume conduisent à lire le texte humien comme un renversement critique du passage lockien. La foi lockienne est ramenée à l'amour de l'extraordinaire, que Locke considérait comme l'une des sources de l'enthousiasme, c'est-à-dire de l'assentiment qui s'oppose à la foi véritable en tant qu'il n'est pas fondé sur la raison (*Essai*, livre IV, chap. 19, §8). Ou, pour le dire autrement : la cause de la croyance aux miracles et, partant, de la foi, n'est selon Hume pas différente de la cause de l'enthousiasme, que Locke critique violemment en tant qu'il fonde la Révélation sur « l'imagination d'un esprit échauffé ou plein de lui-même » (*ibid.*, §7, p. 953).

semble-t-il, permet de rendre raison du constat formulé par David F. Norton, selon lequel le motif humien de la raison-instinct ne s'applique pas à l'intégralité de la catégorie humienne des raisonnements expérimentaux.

La raison-instinct constitue donc pour Hume un mode de figuration de la doctrine de l'entendement, dont l'efficace tient essentiellement au *biais* qui l'informe. On peut à cet égard la contraster avec un autre procédé visant à l'acceptation du système de la raison, procédé mentionné par le texte suivant :

> Avant de nous accommoder de cette doctrine [*Before we are reconciled to this doctrine*], combien de fois devons-nous nous répéter, *d'abord*, que la simple considération de deux actions ou de deux objets, si fortement reliés qu'ils soient, ne peut jamais nous donner la moindre idée d'un pouvoir ou d'une connexion entre eux, *ensuite*, que cette idée naît de la répétition de leur union, *puis*, que la répétition ne révèle ni ne cause rien dans les objets, mais exerce seulement une influence sur l'esprit, par la transition coutumière qu'elle produit, et *enfin*, que, par suite, cette transition coutumière ne fait qu'un avec le pouvoir et la nécessité, lesquels sont, par conséquent, des qualités des perceptions et non des objets, et sont intérieurement ressenties par l'âme et non extérieurement perçues dans les corps ? L'étonnement [*astonishment*] accompagne couramment tout ce qui est extraordinaire, et, selon que l'on approuve ou désapprouve ce dont il s'agit, cet étonnement se change aussitôt en estime ou en mépris du plus haut degré. Je crains fort que, même si le raisonnement précédent me paraît le plus court et le plus décisif que l'on puisse imaginer, le penchant de l'esprit [*the biass of the mind*] ne l'emporte chez la plupart des lecteurs et ne leur donne un préjugé contre la présente doctrine.[229]

Cet extrait fait état du même problème qui sous-tend les textes présentant la raison sous la figure de l'instinct : il existe un « penchant de l'esprit » qui va à l'encontre de l'acceptation de la théorie humienne de l'entendement (penchant de l'esprit qui, affirme Hume dans les lignes qui suivent cet extrait, résulte de la tendance à situer dans les objets extérieurs la nécessité qui n'est qu'intérieurement ressentie par l'esprit). De façon remarquable, le verbe *to reconcile*, qui avait plus haut arrêté notre attention, s'y trouve employé : là où le texte de T.1.3.16.9 affirmait que l'habitude nous « réconcilie » avec les opérations de notre raison, en nous portant à croire qu'elles sont fondées en raison, l'extrait que nous venons de citer soutient qu'il convient de nous répéter la doctrine du fondement hors raison des raisonnements expérimentaux, en vue de nous « réconcilier » avec son contenu (ou de nous en « accommoder », selon la traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel). Parce que la coutume s'est toujours déjà exercée, et a toujours déjà induit la croyance en une transparence

[229] T.1.3.14.24, p. 243 (Clar. p. 112).

épistémique de nos raisonnements causaux, il est nécessaire de se réapproprier et de renverser sa puissance cognitive, en se *répétant* le système qui affirme l'opacité épistémique de nos inférences expérimentales : l'*accomodement* au système sceptique de la raison passe ici par l'*accoutumance* à celui-ci. Comme le souligne Éléonore Le Jallé, il est très frappant que Hume enjoigne à son lecteur de se répéter une doctrine ayant elle-même pour contenu la répétition, l'histoire de cette dernière étant devenue inapparaissante sous l'effet du principe même qui lui a conféré son efficace[230].

Le motif de la raison-instinct constitue une seconde réponse possible à ce problème de la croyance spontanée en un fondement rationnel de nos inférences expérimentales, qui ne consiste plus à répéter le système rigoureux de l'entendement, mais à le contrebalancer par un biais contraire – c'est-à-dire à amplifier le caractère aveugle de nos raisonnements. Il existe donc selon Hume deux façons, symétriques, d'induire la croyance en son système de la raison, la première consistant à s'y habituer, et la seconde à s'en étonner. La référence à l'instinct permet dans le second cas de maîtriser la polarité affective sous laquelle sera reçue la théorie de la raison : alors que le premier procédé, relatif à la simple répétition de la doctrine, laissait ouvertes les deux possibilités que sont la transformation de l'étonnement en « estime » ou en « mépris » (ainsi qu'il est précisé à la fin du dernier texte cité), le motif de la raison-instinct vise à favoriser la réception du système, en faisant envisager sous la connotation passionnelle positive de l'admiration (traditionnellement accordée à l'instinct) les résultats sceptiques de l'analyse de l'entendement.

V. Raison et animalité. Montaigne, Bayle, Hume

On peut alors ressaisir la spécificité de la position humienne en la resituant dans le cadre plus large d'autres thématisations sceptiques de la raison animale, à savoir celles de Montaigne et de Bayle[231]. Dans *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Frédéric

[230] « Par une remarquable mise en abyme, Hume prévient alors que seule la *répétition*, par le lecteur, des diverses étapes argumentatives qui l'ont pour sa part conduit à une telle affirmation, pourra le réconcilier, lui aussi, avec elle. Répéter est le seul moyen de se convaincre que seule la répétition produit l'idée de nécessité », Éléonore Le Jallé, *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, 2005, p. 317.

[231]Concernant le lien de Hume au scepticisme antique sur ce sujet, on pourra se reporter aux analyses de Stephen Buckle dans *Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human

Brahami a dégagé l'unité de la tradition sceptique moderne, et l'a référée à un processus d'animalisation de la raison : à la différence du scepticisme antique, qui récuse la capacité de l'esprit à produire un savoir tout en laissant sa rationalité inentamée (au sens où le sage, ayant démasqué les opinions comme douteuses, pourrait encore suspendre son jugement), le scepticisme moderne se signale par une « conception de l'esprit tout entier comme une fonction animale »[232], impliquant l'impossibilité pour l'homme de cesser de croire aux opinions dont il éprouve par ailleurs le caractère hors raison. Nous aimerions ici envisager cette question dans le cadre restreint des textes consacrés aux animaux[233], et montrer que la position humienne s'érige sur certains déplacements décisifs vis-à-vis de la tradition sceptique qui la précède, par lesquels le motif de l'animalisation de la raison change de signification.

1. De Montaigne à Hume

Comme on le sait, Montaigne et Hume partagent l'idée d'une intelligence animale. À première vue, l'animalisation de la raison semble plus radicale chez le premier que chez le second puisque, comme nous y avons déjà fait allusion, le bestiaire de l'Apologie de Raymond Sebond affirme qu'en matière de rationalité, les différences intraspécifiques sont parfois plus importantes que les différences interspécifiques[234]. Les *Essais* récusent donc toute distinction de l'homme à l'animal qui voudrait se fonder sur le degré de perfection de leurs raisons respectives – position que Hume, comme nous l'avons vu, ne se risque jamais à endosser. Alors même qu'il ne reconduit pas cette thèse montainienne radicale, le scepticisme humien nous semble pourtant aller au-delà de celui du bestiaire.

Pour appréhender ce point, il nous faut revenir à l'argument principal qui permet aux *Essais* de conclure que les bêtes raisonnent, et mesurer le renversement que Hume lui fait subir. Montaigne soutient que les comportements que l'on reconduit, dans le cas de l'animal, à l'instinct, sont les mêmes que ceux que l'on reconduit, dans le cas de l'homme, à la raison. Ainsi, du strict point de vue de l'observation de leurs phénomènes, la fabrication d'un nid par

---

understanding, p. 231-237.

[232] Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, p. 6. C'est l'animalisation de la raison qui rendrait possible la science de l'homme : « le scepticisme transforme la philosophie en anthropologie non en vertu de son relativisme supposé, mais parce qu'il réduit l'homme, jusque dans sa raison, à l'animalité » (*ibid*).

[233] Ce par quoi nous nous situons en décalage avec la perspective plus vaste adoptée par Frédéric Brahami.

[234] Rappelons un énoncé déjà cité : « il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme », *Essais*, livre II, chap. 12, p. 466.

une hirondelle et la construction d'une maison par un homme présentent des ressemblances flagrantes. La première sera pourtant qualifiée d'instinctive, et la seconde de raisonnable. À cette dissymétrie des conclusions, Montaigne oppose l'impératif méthodologique consistant à expliquer les mêmes effets par les mêmes causes :

> Il n'y a point d'apparence d'estimer que les bestes facent par inclination naturelle et forcée les mesmes choses que nous faisons par nostre choix et industrie. Nous devons conclurre de pareils effects pareilles facultez, et confesser par conséquent que ce mesme discours, cette mesme voye, que nous tenons à ouvrer, c'est aussi celle des animaux. Pourquoy imaginons nous en eux cette contrainte naturelle, nous qui n'en esprouvons aucun pareil effect ?[235]

Montaigne souligne le hiatus entre la ressemblance que présentent certaines actions humaines et animales et la dissemblance des inférences que l'on en tire : des phénomènes similaires donnent lieu à des conclusions opposées. Or, d'effets semblables, nous devons inférer des causes semblables : si nous nommons raison la faculté à l'origine de certaines de nos conduites, alors nous devons admettre que c'est elle qui préside aux actions animales analogues.

Lorsque cette règle de raisonnement n'est pas appliquée, l'inférence par laquelle certains comportements animaux sont rapportés à l'instinct se signale par un déficit explicatif patent. L'exemple de la nidation de l'hirondelle est chargé d'illustrer le caractère improbable de certaines conduites animales, si on ne les réfère pas à la présence sous-jacente d'une série de raisonnements :

> Les arondelles, que nous voyons au retour du printemps fureter tous les coins de nos maisons, cherchent elles sans jugement et choisissent elles sans discretion, de mille places, celle qui leur est la plus commode à se loger ? Et, en cette belle et admirable contexture de leurs bastimens, les oiseaux peuvent ils se servir plustost d'une figure quarrée que de la ronde, d'un angle obtus que d'un angle droit, sans en sçavoir les conditions et les effects ? Prennent-ils tantost de l'eau, tantost de l'argile, sans juger que la dureté s'amollit en l'humectant ? Planchent-ils de mousse leur palais, ou de duvet, sans prevoir que les membres tendres de leurs petits y seront plus mollement et plus à l'aise ? Se couvrent-ils du vent pluvieux, et plantent leur loge à l'Orient sans connoistre les conditions differentes de ces vents et considerer que l'un leur est plus salutaire que l'autre ?[236]

---

[235] *Essais*, livre II, chap. 12, p. 460.

[236] *Ibid.*, p. 455.

Selon Montaigne, les actions d'une hirondelle construisant son nid restent inexpliquées si l'on se contente de les rapporter à l'instinct, cette catégorie théorique étant incapable de rendre raison de leur précision, de leur minutie et de leur complexité. La conduite de l'hirondelle témoigne d'une adaptation telle à cette fin qu'est la construction d'un abri adapté à la conservation des oisillons, qu'il faut bien admettre qu'un exercice du jugement en est la cause.

On mesure alors le renversement que subit, en terrain humien, l'argument exposé dans le bestiaire. De Montaigne à Hume, l'exemple de la nidation de l'oiseau se prête à deux utilisations opposées. Alors qu'il illustrait chez le premier la présence sous-jacente d'un raisonnement, et donc la *différence* de la conduite en question avec un instinct inintelligible, Hume l'élève au statut d'illustration exemplaire de l'opacité de l'instinct, et le charge de figurer la *communauté* de la raison et de l'instinct ainsi conçu : « quoiqu'il y ait de la différence, ce qui enseigne à l'homme à éviter le feu n'est pas moins un instinct que ce qui enseigne si exactement à l'oiseau l'art de l'incubation, en même temps que l'économie et tout l'ordre de ses soins maternels »[237].

À partir du même constat de la ressemblance de certaines actions humaines et de certains comportements animaux couramment imputés à l'instinct[238], et du même mot d'ordre méthodologique, demandant d'expliquer les mêmes effets par les mêmes causes, les deux auteurs aboutissent à des conclusions symétriques : sans prétendre que tous les comportements animaux nous sont intelligibles[239], Montaigne infère la nature rationnelle de l'instinct, là où Hume conclut à la nature instinctive de la raison. Il ne s'agit plus de réduire l'instinct animal à la raison mais de réduire la raison humaine à l'instinct animal. Ou plutôt, il n'est plus question d'*élever* l'instinct animal à la raison, mais de *réduire* la raison, animale comme humaine, à un instinct. Dans le bestiaire de Montaigne, l'homme et l'animal se rejoignaient en effet par le biais de l'intelligibilité et de la sophistication de leurs raisonnements respectifs, quand bien même ceux-ci seraient solidaires d'un contexte vital[240].

---

[237] E.9.6, p. 136 (Clar. p. 82).

[238] Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, la raison et l'instinct (entre autres principes) sont présentés comme distincts, mais « semblables les uns aux autres [*similar to each other*] » (DRN.7, p. 215) – pensons par exemple à la ressemblance unissant cette activité rationnelle qu'est la construction d'une maison par un homme et cette activité instinctive qu'est la construction d'un nid par un oiseau.

[239] Montaigne distingue en effet les actions animales qui ressemblent à certaines actions humaines et nous sont par là intelligibles (et doivent pour cela être rapportées à la raison, et non à l'instinct) et les actions animales qui n'admettent aucun pendant au sein des comportements humains et nous sont, pour cette raison, totalement inintelligibles (ainsi de la construction de nids marins, résistant au ressac, par le martin-pêcheur).

[240] Contexte vital qui, comme le souligne Frédéric Brahami, est souligné par les exemples du raisonnement

C'est ainsi qu'il faut concéder à l'hirondelle construisant son nid une série de jugements élaborés, à un renard ne s'engageant pas sur une étendue de glace peu solide le long raisonnement selon lequel « ce qui fait bruit, se remue ; ce qui se remue, n'est pas gelé ; ce qui n'est pas gelé, est liquide, et ce qui est liquide, plie sous le faix »[241], et à un chien choisissant le bon chemin parmi trois routes possibles des principes logiques sophistiqués, dignes des meilleurs logiciens : « ce traict purement dialecticien et cet usage de propositions divisées et conjoinctes et de la suffisante enumeration des parties, vaut-il pas autant que le chien le sache de soy que de Trapezonce »[242]. Chez Hume, c'est sur le terrain inverse, à savoir celui de l'opacité épistémique et de l'infra-réflexivité, que s'opère le rapprochement des capacités cognitives humaines et animales[243].

En résulte, chez le philosophe écossais, l'émergence d'une solidarité essentielle entre les deux concepts de raison et de nature, qui étaient encore opposés dans le cadre de la réflexion montainienne sur l'intelligence animale. L'impératif méthodologique imposant de rapporter l'instinct animal à la raison admet en effet chez Montaigne un complément argumentatif, rendu nécessaire par le caractère seulement probable d'une telle inférence (puisque nous n'avons pas accès aux états mentaux des animaux, nous ne pouvons en effet

---

du renard, du chien et de l'oiseau : « parce qu'elle n'est pas l'instance où s'inscrit une supériorité d'essence, la raison est ramenée à l'une des déterminations de la vie : le renard, le chien, l'oiseau usent de raison ; mais ils en usent correctement parce qu'ils en usent pour vivre (*Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, p. 40). Plus généralement, la vérité est dans l'Apologie de Raymond Sebond reconduite « au mouvement de la vie » (Frédéric Brahami, « Des *Esquisses* aux *Essais*, l'enjeu d'une rupture », dans *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, sous la dir. de Pierre-François Moreau, Paris, Albin Michel, 2001, p. 128.

[241] *Essais*, livre II, chap. 12, p. 460.

[242] *Ibid.*, p. 463. C'est à Georges de Trébizonde, philosophe grec du XVe siècle et auteur de traités de logique, que Montaigne fait référence.

[243] De cette mutation témoigne le changement d'objet des passions d'étonnement et d'admiration. Alors qu'elles sont chez Hume dirigées vers la raison humaine, envisagée dans les traits qu'elle partage avec son « autre » apparent (l'instinct), elles portent chez Montaigne sur certains cas de raison animale. Montaigne remarque ainsi que l'intelligence des animaux, du fait de l'habitude que l'on a des comportements qui l'attestent, passe couramment inaperçue : personne ne s'émerveille devant le spectacle d'une hirondelle construisant son nid, ou devant celui d'un chien guidant les pas d'un aveugle. Les cas ordinaires d'intelligence animale desservent la reconnaissance de la raison des bêtes, précisément à cause de leur ordinarité. C'est pourquoi il est nécessaire de recourir à des cas plus insolites de raisonnement animal, tirés d'autres époques et d'autres lieux : « nous admirons et poisons [= pesons] mieux les choses estrangeres que les ordinaires ; et, sans cela, je ne me fusse pas amusé à ce long registre : car, selon mon opinion, qui contrerollera de pres ce que nous voyons ordinairement des animaux qui vivent parmy nous, il y a dequoy y trouver des effects autant admirables que ceux qu'on va recueillant és pays et siecles estrangers » (*Essais*, p. 467). La proximité et la massivité des manifestations d'intelligence animale, qui imprègnent notre expérience la plus quotidienne, détermine donc chez Montaigne l'effacement de leur visibilité et la nécessité corrélative, pour l'analyse, d'aller puiser dans des exemples éloignés d'habileté, de ruse ou de prudence animale (ainsi du cas du chien logicien) – à l'inverse de ce qui se passera chez Hume, pour qui cette ordinarité détermine la naturalité foncière de la croyance en l'idée d'une raison animale, et l'inutilité qui en découle pour le philosophe de recourir à des illustrations.

assurer de façon absolument certaine qu'ils raisonnent). Montaigne affirme que, même si les bêtes étaient effectivement conduites par l'instinct, comme on le suppose habituellement, ce principe ne signerait pas leur infériorité, mais bien leur supériorité sur l'homme, la nature étant un guide plus immédiat et plus fiable que le raisonnement[244]. Cet argument, plusieurs fois réitéré[245], s'adosse à l'opposition séparant une raison synonyme de « hasard et […] fortune »[246], de « liberté téméraire et fortuite »[247] (dans la mesure où elle procède par essais et erreurs), et un instinct procédant de la nature, envisagée comme « une […] certaine maîtresse d'école »[248]. Dans les *Essais*, la thématisation sceptique de la raison animale fait donc encore fond sur l'opposition d'une raison réflexive et peu sûre d'une part et d'un instinct naturel et infaillible d'autre part. Chez Hume, à l'inverse, la raison sera pensée dans la relation essentielle qu'elle entretient à la nature, celle-ci étant entendue à la fois comme opacité épistémique et comme dotée d'une certaine « sagesse »[249] – ces deux points justifiant, ultimement, de concevoir la raison comme un instinct.

2. De Bayle à Hume

Venons-en maintenant au rapport de Hume à Bayle. Dans l'article « Rorarius » du *Dictionnaire historique et critique*, Bayle prend pour objet la question de la nature rationnelle des animaux, met en scène l'affrontement de trois positions philosophiques sur le sujet (celle de Descartes, celle des scolastiques et celle de Leibniz) et tire de la stérilité de cette confrontation des conclusions sceptiques.

Leibniz est introduit comme une troisième voie permettant de dépasser l'opposition des options cartésienne et scolastique : seule sa philosophie permettrait de résoudre de nombreux problèmes théoriques, auparavant insolubles, relatifs au statut des âmes animales (notamment celui de leur génération)[250]. Bayle juge toutefois que le soubassement métaphysique de la conception leibnizienne fait problème, dans la mesure où il est impossible

[244] « Leur stupidité brutale [si elle était vérifiée] surpasse[rait] en toutes commoditez tout ce que peut nostre divine intelligence », *Essais*, livre II, chap. 12, p. 455.

[245] *Ibid.*, p. 455, p. 460 et p. 463.

[246] *Ibid.*, p. 455.

[247] *Ibid.*, p. 460.

[248] *Ibid.*, p. 463.

[249] E.5.ii.22, p. 91 (Clar. p. 45).

[250] « L'hypothèse de M. Leibnitz pare tous ces coups ». Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine reprints, 1969, réimpr. de l'éd. de Paris (1820-1824), t. 12, article « Rorarius », p. 608.

de concevoir comment, dans l'hypothèse de l'harmonie préétablie, cette substance simple qu'est l'âme peut engendrer par elle-même la totalité de ses représentations, sans aucune action des corps sur elle[251]. Si l'hypothèse leibnizienne doit, à la suite des doctrines cartésienne et scolastique, être abandonnée, c'est parce qu'elle « met une harmonie continuelle entre deux substances qui n'agissent point l'une sur l'autre »[252], à savoir l'âme et le corps. L'auteur du *Dictionnaire historique et critique* reproche donc à Leibniz le caractère hautement improbable d'une correspondance des états de l'âme et des états du corps en l'absence de toute influence réelle de l'âme sur le corps : la conformité des idées de l'âme aux choses extérieures n'est pas suffisamment expliquée par l'affirmation de la spontanéité de l'âme. Comme le souligne Dennis Des Chene, la critique de Bayle revient à soutenir que l'hypothèse de l'harmonie préétablie achoppe sur le phénomène du vivant[253] : les animaux (y compris humains) se signalent par une adaptation à leur corps propre et à leur environnement, dont la théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie serait incapable de rendre raison de façon satisfaisante.

On mesure alors l'écart qui, sur ce point, sépare Hume de Bayle. En rapportant le fait que « nos pensées et nos conceptions ont toujours suivi le même train que les autres ouvrages de la nature »[254] à l'existence d'« une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées »[255], Hume réintroduit la doctrine métaphysique qui motivait, chez Bayle, le rejet de la conception leibnizienne du vivant. Pour Bayle, l'harmonie préétablie constituait un défaut rédhibitoire de la pensée leibnizienne des animaux, en tant qu'elle interdisait de penser le vivant dans sa spécificité, tout en présentant un fort coût métaphysique. Pour Hume, l'harmonie préétablie ne constitue plus un point métaphysique inacceptable, démenti par l'adaptation empiriquement attestée des êtres vivants à leur milieu, mais une figuration de cette même adaptation : l'harmonie préétablie exprime la valeur vitale

---

[251] « Il [= Leibniz] veut, par exemple, que l'âme d'un chien agisse indépendamment des corps ; que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses du dehors... Que ses perceptions internes lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire représentative. […] D'où il résulte qu'elle sentirait la faim et la soif à telle et telle heure, quand même il n'y aurait aucun corps dans l'univers », *Dictionnaire historique et critique*, t. 12, article « Rorarius », p. 610.

[252] *Ibid*., p. 619.

[253] « Bayle's objection consists in doubts, variously expressed, that a Leibnizian soul could exhibit the phenomena we normally associate with living being – notably, the responsiveness to things around it – if, as Leibniz says, it is neither acted upon nor acts upon anything else », Dennis Des Chene, « Animal as concept : Bayle's Rorarius », dans *The problem of animal generation in early modern philosophy*, ed. Justin E. H. Smith, Cambridge, Cambridge university press, 2006, p. 230.

[254] E.5.ii.21, p. 90 (Clar. p. 44).

[255] *Ibid*.

de la raison empirique, en ce que les opérations de celles-ci, « si nécessaire[s] à la conservation de notre espèce et au règlement de notre conduite »[256], ne procèdent pourtant pas d'une connaissance bien fondée du monde naturel. Hume assume donc le caractère de fiction métaphysique de l'harmonie préétablie, que Bayle jugeait rédhibitoire, et l'érige en figuration de la valeur vitale de la raison. L'idée d'une correspondance des états de l'âme et du corps (propre ou extérieur), en l'absence de toute influence de l'un sur l'autre, loin de laisser inexpliquée l'adaptation vitale, en rend compte, précisément dans ce que cette adaptation vitale a d'étranger à la raison.

La situation est finalement assez frappante. D'un côté, Hume abandonne le point de vue métaphysique qui menait sous la plume de Bayle au scepticisme. Chez le philosophe français se déployait en effet tout un pan de discours consacré à la nature de l'âme (matérielle ou spirituelle) et aux conséquences religieuses de celle-ci (mortalité ou immortalité de l'âme), pan de discours qui, du fait de sa contradiction avec le registre des faits[257], conduisait à l'adoption d'une position sceptique sur la question de la raison animale. C'est ainsi que, pour figurer le fait qu'aucune des trois positions examinées ne s'avère satisfaisante, et que leur enchaînement dialectique n'admet aucune issue concluante, l'article « Rorarius » mobilise l'image de Dieu maintenant un équilibre entre les différentes sectes[258]. C'est ainsi, également, qu'une remarque de l'article « Pereira » confère à la question de l'âme des bêtes le statut d'objet sceptique par excellence[259]. Tout à l'inverse, et comme nous le soulignions plus haut, Hume récuse le caractère métaphysique de la question du raisonnement animal, et partant, nie que celle-ci doive mener à une suspension sceptique du jugement : l'expérience permet de trancher, et de conclure sans aucun doute possible que les bêtes raisonnent (c'est même là, nous l'avons vu, une vérité que la science de la nature humaine présente comme la plus évidente qui soit). D'un autre côté, le propos humien se signale par un retour du métaphysique, et ce à l'encontre de l'attention au vraisemblable qui motivait chez Bayle la déshabilitation de la métaphysique leibnizienne : parce que l'adaptation du vivant à son environnement qui est à l' œuvre dans le raisonnement expérimental s'adosse à une opacité épistémique radicale, l'entendement doit être pensé comme une sorte d'harmonie préétablie.

---

[256] E.5.ii.21, p. 90 (Clar. p. 44).

[257] Pour Bayle, les exemples prouvent que les bêtes raisonnent : elles « comparent la fin avec les moyens » (article « Rorarius », p. 591) et sont capables de réflexion sur leurs sensations, comme le montre l'exemple du chien s'abstenant de manger un plat de viande parce que son maître l'a déjà battu pour cela.

[258] *Ibid.*, p. 605-606.

[259] « De tous les objets physiques il n'y en a point de plus abstrus, ni de plus embarrassant, que l'âme des bêtes. Les opinions extrêmes sur ce sujet sont ou absurdes, ou très-dangereuses ; le milieu qu'on y veut garder est insoutenable », *Dictionnaire historique et critique*, t. 11, article « Pereira », p. 546.

La nouvelle conception sceptique du raisonnement sur les choses de fait, qui découvre que celui-ci permet aux êtres vivants d'agir et de vivre en l'absence de toute appréhension par l'esprit des propriétés des corps environnants, confère au motif métaphysique de l'harmonie préétablie une pertinence renouvelée.

Hume opère donc des déplacements importants sur le fond d'une tradition sceptique moderne accoutumée au thème de la raison animale[260]. Si la réflexion philosophique sur l'animal vaut d'abord pour les effets en retour qu'elle suscite en direction de l'homme[261], les répercussions sur la raison humaine des analyses de Montaigne, Bayle et Hume diffèrent. C'est en effet en des sens sensiblement distincts qu'elles peuvent être dites sceptiques.

Chez Bayle, le scepticisme induit par la considération de la raison animale désigne l'impossibilité de se prononcer sur une telle question : la raison ne parvient pas à trancher pour ou contre l'intelligence des bêtes. Chez Montaigne, le scepticisme ainsi entendu s'évanouit, puisque le jugement peut se déterminer en faveur de l'existence d'une raison animale. C'est alors la fonction de critère distinctif de l'humanité traditionnellement conférée à la raison qui est atteinte. La contribution humienne se signale, elle, par une double inflexion. D'une part, Hume considère comme acquis ce qui chez Bayle et Montaigne n'allait encore pas de soi, à savoir l'existence d'une raison animale (indécidable chez Bayle ; devant être longuement prouvée chez Montaigne). Non seulement cette vérité accède au statut d'évidence, mais elle vaut essentiellement par l'usage que l'on en fait en direction de la raison humaine. Hume confère donc une véritable positivité épistémique à l'étude de l'animal, la considération de la raison des bêtes permettant de corroborer le système de l'entendement, tandis que l'instinct animal offre une figuration de son contenu (à savoir de l'opacité épistémique essentielle aux jugements causaux). Là réside la seconde inflexion que nous souhaitions mettre en évidence : en terrain humien, le règne animal revêt un statut tout particulier pour la réflexion sur la raison, en ce qu'il constitue le point culminant de son analyse sceptique. Cela n'était le cas ni chez Bayle ni chez Montaigne : au sein du *Dictionnaire historique et critique*, la question de la raison des bêtes constituait un sujet parmi d'autres (certes dévastateur dans son contenu) permettant de donner à voir l'inaptitude de la raison à accéder à une connaissance ; dans l'économie de l'Apologie de Raymond Sebond, le

[260] Il va de soi que le statut de nos conclusions n'excède pas les limites du corpus qui nous a occupés : nous n'avons pas ici prétendu comparer le concept que Montaigne, Bayle et Hume se font de la raison, mais seulement l'usage que leurs scepticismes respectifs font du règne animal.

[261] Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998, p. 14.

bestiaire n'était que l'amorce de la critique de la raison, qui allait ensuite en se radicalisant – ce pourquoi la raison y apparaissait encore en possession d'elle-même[262]. Ce déplacement de la fonction sceptique conférée à l'animal se lit dans la réappropriation qu'opère Hume du motif leibnizien de l'harmonie préétablie, que les analyses de Bayle avaient mis à distance. Il s'atteste également dans le fait que le propos humien met constamment au premier plan des raisonnements basiques et infra-réflexifs, évidemment hors raison, là où tout l'effort de Montaigne et de Bayle était au contraire de produire des exemples de raisonnements animaux sophistiqués. Hume clôt donc le mouvement historique qui procède, à partir de Montaigne, à l'animalisation de la raison, en conférant à ce syntagme son sens le plus fort : la raison doit être pensée sur le modèle de l'instinct animal – voie que ni Montaigne ni Bayle n'avait encore empruntée. C'est en terrain humien que « l'affirmation selon laquelle l'esprit de l'homme est régi par les lois de l'instinct animal »[263] acquiert sa signification la plus radicale.

* * *

Il nous faut désormais synthétiser les acquis de ces longs développements consacrés à la raison-instinct, et en évaluer la portée. Le raisonnement causal est un effet de l'expérience et de la coutume, ce qu'à l'évidence l'instinct, pris en son sens ordinaire, n'est pas. Cette différence de la raison à l'instinct, qui recoupe la dichotomie de l'acquis et de l'inné, se double pourtant de certains points communs : la raison partage trois traits avec l'instinct, relatifs à son fondement (opacité épistémique), à son phénomène (infra-réflexivité) et à ses effets (valeur vitale) – ce pourquoi l'instinct, dans les textes consacrés à l'analyse de l'entendement, peut être appliqué à la raison, alors même que, lorsqu'il est question de la différence anthropologique, les deux principes sont distingués. L'opacité épistémique, qui est essentielle à la raison expérimentale, doit être distinguée de l'infra-réflexivité et de la valeur vitale, qui ne caractérisent que certains raisonnements : la raison empirique ne se réduit pas à des automatismes mentaux immédiatement corrélés à la conservation de l'individu et de l'espèce. L'identification de la raison à un instinct n'a donc pas pour but de minorer la spécificité de la raison humaine, ni *a fortiori* d'indexer les capacités cognitives de l'homme

[262] Le cas des principes logiques est un bon exemple de cette radicalisation : encore inattaqués dans l'exemple du chien logicien, ils se verront ramenés à des déterminations affectives plus loin dans l'Apologie.

[263] Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, p. 11.

sur celles de l'animal. Si la raison-instinct engage une conception de la raison réduite à l'infra-réflexivité et à la valeur vitale, c'est-à-dire à ses déterminations minimales, c'est que ces celles-ci sont les plus à mêmes de manifester l'opacité épistémique qui la sous-tend.

Ce qui est en jeu dans la caractérisation de la raison comme instinct, c'est donc la question de l'*évidence* d'une doctrine sceptique soutenant la thèse paradoxale selon laquelle ce que nous désignons couramment comme des « raisonnements » ne procèdent pas de la raison. La théorie de la raison est selon Hume contraire à l'expérience ordinaire que nous en faisons : elle récuse le fondement de notre raison empirique alors même que nous éprouvons naturellement les opérations de celle-ci dans un sentiment de pureté rationnelle. Que la doctrine de l'entendement humain aille à l'encontre de notre expérience ordinaire et immédiate explique qu'elle ne puisse être validée par la considération de son objet propre, mais qu'elle soit amenée à conquérir sa certitude en se déportant vers une autre expérience[264], qui sera d'autant plus probante qu'elle sera plus éloignée : c'est par le biais du règne animal que se donne le mieux à voir la vérité de la raison humaine. Sous les deux figures de la raison et de l'instinct, le règne animal induit un effet de décentrement à même d'attester l'incroyable thèse de l'absence de fondement rationnel de nos raisonnements : d'une part, la considération du raisonnement des bêtes *vérifie* le système de l'entendement, par variation d'une circonstance décisive (à savoir le degré de perfection de la raison) ; d'autre part, le recours à l'instinct animal en fournit une *figuration*. Là où il s'agira pour Condillac d'établir l'intelligibilité cachée de l'instinct (en ce que les comportements qu'il désigne ont été acquis par expérience et en réfléchissant, cette intervention initiale de la raison devenant par la suite

[264] Dans le *Traité*, la théorie de la raison empirique se voit ainsi suivie d'une longue entreprise de confirmation. Le fondement coutumier du raisonnement causal ayant été dégagé dès la section 8 de la troisième partie du livre I, le propos se mue à partir de là en une entreprise de généralisation à visée de corroboration, par laquelle Hume cherche à produire tous les arguments pouvant aider à s'en convaincre (« Si convaincants que puissant paraître les arguments précédents, nous ne devons pas nous en contenter, mais retourner le sujet de tous côtés pour trouver des points de vue nouveaux qui nous permettent d'illustrer et de confirmer des principes si extraordinaires et si fondamentaux », T.1.3.9.1, p. 173, Clar. p. 74). Afin de conférer plus de force au système, l'analyse s'engage dans une série d'excursus : se verront soulignés les effets vivifiants des principes de ressemblance et de contiguïté (section 9), décrit le mode opératoire de cet autre type de coutume qu'est l'éducation (section 9), explorés les domaines esthétique et moral (section 10), et expliquées les probabilités (sections 11 à 13). Chacune des étapes de ce parcours vise à renforcer la croyance en la théorie de la raison précédemment exposée, en montrant que les principes qui la composent sont attestés par toute une gamme d'autres phénomènes psychiques. Il s'agit, en somme, de mettre au jour l'identité des principes à l'œuvre sous la diversité des phénomènes (méthode que soulignera expressément le livre III du *Traité* : « dans nos recherches philosophiques, il est très heureux de trouver un même phénomène, diversifié par des circonstances variées, et de pouvoir, grâce à la découverte de ce qu'elles ont de commun, mieux nous assurer de la vérité de toute hypothèse susceptible de nous servir à l'expliquer », T.3.3.1.25, p. 210-211, Clar. p. 375). La section consacrée à la raison des animaux, qui clôture la troisième partie du livre I, constitue l'aboutissement de ce mouvement : la corroboration, qui travaillait jusque-là sur le terrain des phénomènes psychiques humains, se déplace un cran plus loin, et investit celui du psychisme animal (par où elle se mue en un véritable test).

illisible sous l'effet de l'habitude[265]), il s'agit pour Hume de rendre visible l'inintelligibilité cachée de la raison, obérée par l'habitude que nous avons de ses opérations.

De façon très frappante, cette entreprise de figuration du système de l'entendement mobilise plusieurs éléments qui tranchent avec le registre argumentatif ordinaire du propos humien. Les passions d'étonnement et d'admiration d'abord, alors même que la science de la nature humaine se présente comme le produit de la passion de curiosité, et dénonce les effets cognitifs délétères de ces affects. Un finalisme décomplexé ensuite, alors même que Hume insiste sur la nécessaire réduction de tous les types de causalité à la seule causalité efficiente. Un recours à la métaphysique dogmatique enfin, alors même que la philosophie humienne en opère une déconstruction sceptique. Les segments textuels qui nous ont occupés, saturés de références à l'instinct animal, à la passion, au finalisme et à la métaphysique dogmatique, relèvent en somme d'un registre de discours très inhabituel sous la plume de Hume. Dans le lieu même consacré à la thématisation de la raison, la science de la nature humaine mobilise ce qu'elle désigne ouvertement en d'autres endroits comme ses « autres ». Il y a là autant de façons de dessaisir la raison de la certitude qu'elle a d'elle-même : présenter l'entendement en mobilisant la figure de ses autres (qu'il s'agisse de l'instinct animal, des passions d'étonnement et d'admiration, du finalisme ou de ce produit de la métaphysique dogmatique qu'est l'harmonie préétablie), c'est la donner à voir en dépossession de son fondement.

Reste à répondre à la question suivante : si le motif de la raison-instinct participe d'un registre de discours tout à fait singulier au sein de la science de la nature humaine, quelle consistance convient-il de lui accorder ? La raison instinctive constitue-t-elle une *redéfinition* de la raison empirique, ou ne vaut-elle que comme *figuration* ? Lorsque Hume affirme qu'« à considérer la chose comme il le faut »[266], la raison n'est qu'un instinct, faut-il conférer à l'expression une signification littérale, ou ne convient-il d'y lire qu'une simple fonction opératoire ? Bref, l'identification de la raison à un instinct ne constitue-t-elle qu'un levier psychologique, relevant du même régime discursif que la référence à l'harmonie préétablie, et de près ou de loin comparable à la crédulité délibérée qui à l'œuvre dans certains passages du

[265] À propos de l'instinct, Condillac déclare : « À la vérité, c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent : mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct », *Traité des animaux*, IIe partie, chap. V, dans *Œuvres complètes*, t. III, p. 415. Ce résultat présuppose qu'en amont, la perspective humienne ait été récusée, au nom de sa superficialité : « Il ne faut donc pas se contenter de regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une manière tout-à-fait cachée ; il ne faut pas se contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouvements que nous faisons, dit-on, machinalement, comme si ce mot *machinalement* expliquait tout », *ibid*., p. 413.

[266] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).

bestiaire montainien[267], ou s'élève-t-elle au rang d'une caractérisation bien fondée de la raison, appuyée sur une redéfinition du concept d'instinct ?

Ces interrogations reviennent au fond à statuer sur l'interprétation qui doit être faite de certaines formulations sous lesquelles se présente parfois la référence à la raison-instinct. L'*Enquête sur l'entendement humain* mentionne ainsi « *une espèce* d'instincts naturels » (*a species of*)[268], puis « une *espèce* d'instinct » (*a species of*)[269]. La première partie des *Dialogues sur la religion naturelle* évoque quant à elle « *une sorte* d'instinct [*a kind of*] ou de nécessité »[270]. La question est de savoir si ces formulations doivent être entendues au sens strict de l'inclusion d'une espèce au sein d'un genre, ou au sens lâche de la simple communauté vague.

D'un côté, nous avons montré que l'identification de la raison à un instinct est sous-tendue par un biais de présentation, visant à faire contrepoids à une illusion naturelle, et par lequel se voient majorées l'infra-réflexivité et la valeur vitale de l'entendement – là où d'autres lieux du corpus affirment expressément que ces caractéristiques ne s'appliquent pas à l'intégralité de nos raisonnements expérimentaux. C'est en ce sens que nous avons pu qualifier d'outrancier le motif de la raison-instinct. Il semble y avoir là un élément de réponse à certains des constats que nous formulions au début de ce chapitre. Nous remarquions que l'identification de la raison à un instinct n'apparaît ni dans l'Abrégé du *Traité*, ni dans les nombreux résumés que Hume propose de sa propre théorie de la raison. C'est qu'aux yeux de Hume lui-même, la notion d'instinct ne relève pas du même registre argumentatif que celle de coutume. À l'encontre de l'identification pure et simple des concepts de coutume et d'instinct[271], il convient selon nous de bien distinguer les régimes de discours dont ces deux notions participent. La structure des textes matérialise d'ailleurs nettement cette différence de statut : dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*, Hume expose dans un premier temps le système rigoureux de l'entendement, centré sur le concept de coutume, dont le caractère décisif est souligné par l'usage typographique des majuscules[272], puis procède dans un second temps, et au terme extrême des sections concernées, à l'identification de la raison à un instinct, corrélée

---

[267] Voir Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, p. 38.

[268] E.5.i.8, p. 143, trad. modifiée (Clar. p. 39). Nous soulignons.

[269] E.9.6, p. 136 (Clar. p. 81). Nous soulignons.

[270] DRN.1, p. 95. Nous soulignons.

[271] Voir par exemple Barry Stroud (« Hume's scepticism : natural instincts and philosophical reflection », dans *The empiricists : critical essays on Locke, Berkeley and Hume*, ed. Margaret Atherton, Lanham (Md.), Rowman and Littlefiedl publ., 1999, p. 237) et Stephen Buckle (*Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human understanding, p. 116, p. 176, p. 312 et p. 326).

[272] Voir les paragraphes T.1.3.8.10 et E.5.i.5.

aux passions d'étonnement et d'admiration ainsi qu'à la mention, implicite ou explicite, de sa fonction de figuration. Alors que la coutume constitue la cause isolée par la science de la nature humaine au principe de tous nos raisonnements expérimentaux, l'instinct apparaît comme un schème permettant de se représenter cette mutation théorique : il est alors moins question d'établir le système de l'entendement que d'opérer une conversion du regard sur ce dernier.

D'un autre côté, Hume évoque « la coutume ou un certain instinct de notre nature »[273], et il laisse parfois entendre que l'opposition de l'instinct et de la raison qui constitue le terreau du motif de la raison-instinct est tirée du sens commun[274]. L'outrance de l'identification de la raison à un instinct résiderait alors dans un écart instauré vis-à-vis de la compréhension *ordinaire* de la notion d'instinct – ce qui laisse ouverte la possibilité de considérer cette identification comme une thèse positive. Outre le paragraphe T.1.3.16.9, qui s'attache, comme nous l'avons vu, à résorber les deux différences spontanées de la raison à l'instinct (différence d'intelligibilité ; différence de genèse), il est un point qui autorise à soutenir une telle position. Lorsque Hume désigne un instinct au sens courant du terme, il recourt quasi systématiquement à l'expression *original instinct*, ou précise que cet instinct découle « originellement » de la nature humaine[275]. S'il est besoin d'ajouter cet adjectif ou cet adverbe pour rejoindre la signification que le sens commun accorde au terme « instinct », c'est bien que la notion ne s'entend plus tant selon le critère génétique de l'innéité que selon celui de l'inintelligibilité. Ou plutôt : c'est bien que la notion d'instinct peut s'appliquer à la coutume, en tant que celle-ci constitue une tendance aveugle à reconduire les conjonctions constantes observées par le passé. Si la raison peut être dite instinctive, c'est qu'elle s'enracine dans un mécanisme d'extension de l'expérience passée à l'expérience future qui est à la fois hors raison et tout à fait spontané. Nous rejoignons par là les conclusions de Claire Etchegaray : « en tant que principe de nos apprentissages, l'habitude n'est pas acquise, elle est donnée. Et c'est cette singulière passivité à l'égard de la force de la nature qu'exprime l'instinctivité qui caractérise le sentiment de la croyance »[276].

---

[273] E.12.ii.22, p. 181 (Clar. p. 119).

[274] Ainsi en E.9.6 : « c'est ce que nous appelons des *instincts*, instincts que nous sommes si portés à admirer comme des choses tout à fait extraordinaires et inexplicables, échappant à toutes les recherches de l'entendement humain », p. 136 (Clar. p. 81). On remarquera l'usage des italiques, souvent utilisés par Hume pour prendre ses distances vis-à-vis de la signification courante d'un terme (usage que nous avions déjà relevé, appliqué au concept de raison, dans notre chapitre précédent).

[275] Voir T.2.1.5.3, T.2.1.11.11, T.2.2.7.1, T.2.3.3.8, T.2.3.9.2, T.3.1.2.6, T.3.3.6.3, T.3.3.6.5, EPM.3.ii.19, EPM.3.ii.20, EPM.3.ii.22, EPM.3.ii.25 et HNR.15.5.

[276] Claire Etchegaray, « Le concept de croyance naturelle », dans *L'invention philosophique humienne*,

La tendance à ne pas approcher la main du feu ne relève certes pas de l'instinct au même sens que le désir sexuel ou l'amour de la progéniture (puisque cette tendance résulte de l'observation réitérée de la conjonction d'une main s'approchant d'une flamme et d'une vive douleur) mais, en tant qu'elle résulte de la coutume sans aucune intervention de nos facultés intellectuelles, elle peut cependant être dite instinctive. Ce point, qui n'empêche évidemment pas Hume d'utiliser parfois le terme « instinct » selon son sens courant, autorise à considérer l'identification de la raison à un instinct comme une thèse positive, solidaire du seul sens de l'expression *a species of*[277] mentionné par le dictionnaire de Samuel Johnson. Le motif humien de la raison-instinct doit alors être envisagé en tenant ensemble les deux versants précédemment exposés : d'un côté, il constitue une tentative de figuration, appuyée sur un biais de présentation outrancier ; de l'autre, il caractérise en son essence le principe qui gouverne tous nos raisonnements expérimentaux.

Conclusion

Que nous faut-il retenir des analyses menées dans cette première partie de notre étude ? Nos recherches nous ont conduits à récuser la définition de la raison comme passion calme, et à fendre l'apparente simplicité de sa caractérisation comme instinct. Au principe de nos raisonnements expérimentaux, la science de la nature humaine identifie une tendance aveugle à projeter sur l'expérience future les conclusions tirées de l'expérience passée, tendance qui produit un avivement des idées, c'est-à-dire une détermination du sentir. Elle maintient cependant une ferme distinction entre la raison et les passions – comme ce qui représente les objets tels qu'ils sont et ce qui ne renvoie qu'à la constitution de notre esprit –, et n'abolit pas non plus à tous égards la différence de la raison et de l'instinct.

La confrontation des deux séries d'analyses précédentes montre que la théorie humienne de l'entendement tient ensemble deux lignes théoriques. D'une part, elle s'inscrit

---

p. 107.

[277] Dans son dictionnaire, Samuel Johnson ne fait pas état d'un sens vague de l'expression *a species of*, qu'il atteste au contraire pour l'expression *a kind of* : alors que les deux locutions désignent une sorte (*a sort*), c'est seulement dans le cas de l'expression *a kind of* que Samuel Johnson précise que le sens est « léger et insignifiant », c'est-à-dire non technique. La définition du terme *species* mentionne juste : « une sorte ; une subdivision d'un terme général ». Samuel Johnson, *A dictionary of the English language, in which the words are deduced from their originals and illustrated in their different significations by examples from the best writers* (nous traduisons).

dans le cadre d'une conception de la vérité appuyée sur les notions de représentation et de correspondance aux objets. D'autre part, elle affirme que le principe par lequel s'opère cette représentation ou correspondance aux objets ne doit lui-même rien à la raison. Le mécanisme par lequel s'opère la représentation de ce que sont les objets n'a rien de représentatif, ou encore : le mécanisme par lequel s'opère la correspondance de nos idées aux objets ne correspond à rien dans les objets eux-mêmes. C'est un instinct qui « entraîne en avant la pensée, dans un cours correspondant à celui [que la nature] a établi entre les objets extérieurs »[278], par le biais de la projection sur ceux-ci d'un sentiment intérieurement ressenti par l'esprit. Le scepticisme vient ainsi se loger au cœur de la raison. Il n'a pas ici trait aux limites de notre connaissance, mais à sa nature : pour reprendre les mots de Michel Malherbe, la pensée rationnelle « se découvre comme un ordre tout de surface engendré par une cause étrangère »[279]. La raison expérimentale n'est que l'un des effets de la nature, ce qui signifie, ainsi que le remarque Claire Etchegaray, que « l'expérience est toujours sentie, reçue au sein d'une nature qui l'excède »[280].

On voit que la conception de la raison comme instinct et la récusation de la définition de la raison comme passion calme n'ont rien de contradictoire, du moment que les niveaux de l'analyse humienne ne sont pas confondus. Le motif de la raison-instinct caractérise la modalité d'engendrement d'un ordre des idées, qui en lui-même est conforme aux objets, et partant irréductible à la subjectivité des passions. Symétriquement, que la raison ne s'identifie pas à une passion calme n'implique pas que le mécanisme qui la sous-tend ne soit pas passionnel en son essence. Hume souligne l'opacité rationnelle de notre faculté de raisonner sur les causes et les effets, sans toutefois identifier cette faculté à une passion.

On notera que, dans ces développements, la question du langage joue dans les deux cas un rôle important. Mais autant la raison comme passion calme constitue une façon de parler récusée par Hume du fait de son inexactitude, autant la raison comme instinct constitue une façon de parler (qui n'est évidemment pas dénuée d'enjeux de fond) délibérément endossée par Hume. Il est un usage courant, populaire et inadéquat, du terme « raison », qui désigne en réalité par là des passions calmes. Et il est un usage du terme « raison », philosophique et endossé par Hume, qui le corrèle à celui d'instinct, et cherche par là à exprimer les résultats atteints par la science de la nature humaine.

---

[278] E.5.ii.22, p. 91 (Clar. p. 45).

[279] Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 19.

[280] Claire Etchegaray, « Le concept de croyance naturelle », dans *L'invention philosophique humienne*, p. 111.

Cette question du langage, qui se déploie sous les deux formes symétriques que nous venons de souligner, est importante, parce qu'elle s'enracine dans la question de l'expérience. Qu'il s'agisse de souligner l'erreur qui sous-tend l'usage commun du vocable « raison », ou de présenter l'entendement comme un instinct pour mieux faire appréhender son origine dans la force aveugle de la nature, c'est à chaque fois le hiatus entre la théorie humienne de la raison et l'expérience immédiate et ordinaire que nous en faisons qui est en jeu. D'une part, la conception de la raison comme instinct s'inscrit en faux contre un biais naturel de l'esprit, dû à l'habitude que nous avons de notre propre raison, et qui détermine la croyance erronée en la transparence épistémique de ses opérations – c'est ainsi que nous sommes naturellement portés à croire que la raison est un principe plus intelligible que l'instinct. D'autre part, la dénonciation de la confusion des passions calmes et de la raison reconnaît la naturalité d'une telle erreur, en la rapportant au régime de la *sensation* et du *feeling* – c'est ainsi que nous sommes naturellement portés à prendre les passions calmes pour la raison. Du point de vue de sa pure et simple identification comme du point de vue de la détermination de son fondement, la raison est donc l'objet de méprises naturelles, enracinées dans l'expérience ordinaire et immédiate que nous faisons de nos opérations mentales.

Que la science de la nature humaine s'attache à mettre au jour le rôle de l'entendement dans la détermination à l'action, ou qu'elle envisage la raison pour elle-même en vue de dégager ses principes, ses conclusions se situent donc en décalage patent avec l'expérience commune et spontanée. Dans les deux domaines principaux dont la raison se réclame la souveraine, à savoir la connaissance et l'action, la théorie humienne de l'entendement s'énonce à l'encontre de l'expérience immédiate et ordinaire. Ce point donne lieu à une affinité très frappante : dans chacune de ces deux sphères, la théorie de la raison est présentée par Hume lui-même comme extraordinaire. Nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner dans le domaine théorique, à propos de la raison-instinct. Mais c'est également le cas dans le domaine pratique, puisque Hume souligne que la thèse positive solidaire de la dénonciation de la confusion des passions calmes et de la raison, selon laquelle « la raison est et ne doit être que l'esclave des passions »[281], « peut apparaître quelque peu extraordinaire »[282]. Alors que la raison causale s'enracine dans le caractère régulier et ordinaire des conjonctions d'objets observées dans l'expérience, l'« extraordinaire » fait figure de dénominateur commun au système pratique et au système théorique que Hume en produit, en se réclamant de l'autorité de l'expérience.

[281] T.2.3.3.4, p. 271 (Clar. p. 266).
[282] *Ibid*.

On remarquera que ce point est l'objet d'une convergence remarquable entre la doctrine humienne de la raison et la théorie newtonienne de l'attraction. L'*Histoire d'Angleterre* présente en effet l'auteur des *Principia mathematica* comme « attentif à n'admettre aucun principe qui n'eut l'expérience pour fondement, mais résolu d'admettre tous ceux qui portaient ce caractère, tout nouveaux, tout extraordinaires [*unusual*] qu'ils fussent »[283]. Le redoublement de la référence à l'expérience à l'œuvre dans cette déclaration n'est pas anodin. Ce n'est pas seulement que Hume endosse le principe du *hypotheses non fingo*, c'est-à-dire du bannissement des hypothèses et de la limitation aux phénomènes observables (du moins dans le cadre de l'exposé du système de la science). C'est aussi qu'il retient de Newton le caractère extraordinaire (au sens littéral : *unsual*) de l'attraction universelle, en dépit de son fondement dans l'expérience – dans la continuité des auteurs de son siècle, qui ne cessent de souligner le mystère de cette causalité à distance, qui ne découle pas des propriétés connues des corps mais doit pourtant être admise comme un fait. Tout comme la théorie newtonienne de l'attraction, la théorie humienne du raisonnement causal se pense à la conjonction du régime du fait et de celui de l'extraordinaire. Elle s'énonce *contre* l'expérience commune et immédiate que chacun fait de ses raisonnements.

Il nous faut désormais déterminer les modalités de l'effort humien d'approfondissement de la compréhension courante de l'expérience, et voir comment cette entreprise se déploie dans les deux domaines principaux dont la raison se réclame traditionnellement la souveraine, à savoir l'action et la connaissance.

[283] HA, t. 6, p. 560 (Lib. t. 6, p. 542).

Partie II. CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

Si la distinction de la théorie et de la pratique présente de nettes limites pour penser la philosophie humienne[1], elle n'est pourtant pas dénuée d'opérativité dans le cadre de notre enquête, en tant que la récusation des prétentions de la raison se distribue sous la plume de Hume en deux ensembles textuels distincts (le premier livre du *Traité* et sa reprise dans l'*Enquête sur l'entendement humain* d'une part, les livres II et III du *Traité* et leur réécriture dans la *Dissertation sur les passions* et l'*Enquête sur les principes de la morale* d'autre part), qui correspondent aux deux niveaux d'examen que nous dégagions plus haut (à savoir celui des causes du raisonnement, et celui de son phénomène, ou de sa règle).

Pourquoi commencer par envisager la critique de l'entendement sur le terrain pratique, en décalage avec l'ordre de succession des trois livres qui composent le *Traité de la nature humaine* ? D'abord, parce que ce choix permet d'épouser le mouvement méthodique d'anatomie de la raison qui est à l'œuvre sous la plume de Hume, en considérant en premier lieu la critique du raisonnement qui découle de l'étude de son phénomène (ou de sa règle), pour en venir ensuite à envisager la critique de ses principes, ou de ses causes. Ensuite, parce que l'idée selon laquelle la raison n'est pas apte à gouverner l'action donne lieu à ce qui constitue l'énoncé le plus provocant de notre corpus : « la raison est et ne doit être que l'esclave des passions »[2]. Enfin, parce que cette déclaration fut souvent interprétée comme une thèse à la fois peu originale, en ce qu'elle serait héritée de Hutcheson, et déterminante

[1] Voir à cet égard Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, p. 17 : « On n'aura même pas la ressource d'identifier le système de l'entendement avec la théorie, le système de la morale et de la passion avec la pratique. Sous le nom de croyance, il y a une pratique de l'entendement, et sous forme d'organisation sociale et de justice, une théorie de la morale. Bien plus, dans tous les cas chez Hume, la seule théorie possible est une théorie de la pratique : pour l'entendement, calcul des probabilités et règles générales, pour la morale et les passions, règles générales et justice ».

[2] T.2.3.3.4, p. 271, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 266 : « Reason is, and ought only to be the slave of the passions »).

pour la constitution de la philosophie de Hume, en ce qu'elle aurait conduit celui-ci à l'idée d'un fondement hors raison des raisonnements eux-mêmes (c'est-à-dire à la pierre angulaire de la critique du pouvoir théorique de la raison).

Sur le terrain pratique, la récusation des prétentions de l'entendement prend un double visage. Les jugements évaluatifs en général, ainsi que les jugements spécifiquement moraux, se voient soustraits à la compétence de la raison. D'une part, la raison est incapable de s'opposer aux passions, de diriger la volonté et de gouverner l'action ; d'autre part, elle est incapable de fonder la distinction du bien et du mal. Ces deux points dessinent les contours d'une conception rigoureuse de l'esclavage pratique de la raison, qui semble inscrire Hume dans la droite continuité de son prédécesseur le plus fameux relativement à une telle critique, à savoir Hutcheson[3]. Ils n'impliquent pourtant pas que l'entendement n'ait aucun rôle à jouer dans la conduite de la vie et dans la moralité. Mieux : la récusation des compétences pratiques de la raison amène Hume à se démarquer de Hutcheson. Dans la distance aux thèses du professeur de philosophie morale de Glasgow, nous verrons que c'est la question d'une compréhension plus juste et plus précise de l'expérience qui se joue.

[3] Voir par exemple Stephen Darwall, « Hutcheson on practical reason », *Hume studies*, vol. 23, n°1, avril 1997, p. 74.

Chapitre 1. Raison et action : de la souveraineté à l'esclavage

Attachons-nous, dans un premier temps, à déterminer le rôle que la théorie humienne de l'action accorde à la raison, c'est-à-dire à analyser les principes que la science de la nature humaine érige en lieu et place de l'idée dominante, mais erronée, d'un gouvernement pratique de la raison – idée engendrée par le faible degré de vivacité des passions calmes, qui induit leur confusion avec l'activité rationnelle. Hume affirmant la fausseté de cette croyance quasi universelle, qu'en est-il du véritable pouvoir pratique de la raison ? Il va de soi qu'il se voit fortement amoindri : déclarer que les passions calmes sont fautivement identifiées à la raison, c'est immédiatement revoir à la baisse la capacité qu'a celle-ci d'influencer l'action. La théorie humienne des compétences pratiques de la raison est avant tout une critique de celles-ci, et c'est bien sous ce jour que se présente le texte majeur qui intéressera notre étude : la section T.2.3.3, consacrée aux motifs qui influencent la volonté, soutient que ceux-là sont toujours de nature passionnelle. Hume conteste l'idée selon laquelle l'entendement pourrait, à partir de certaines raisons, nous porter à l'action : la raison est incapable d'influencer la volonté, et partant d'engendrer quelque action que ce soit. Faut-il en conclure, à la suite de nombreux commentateurs[4], que l'analyse empiriste de l'entendement aboutit chez Hume à la négation de toute raison pratique ? Le syntagme, certes, n'apparaît jamais au sein du corpus qui nous occupe. Mais qu'en est-il de la chose elle-même ?

[4] Voir Jean Hampton (« Does Hume have an instrumental conception of practical reason? », *Hume Studies*, vol. 21, n°1, avril 1995, p. 68 : « his eschewal of the idea that there is such a thing as practical reason ») ; John McDowell (« Two sorts of naturalism », dans *Virtues and reasons : Philippa Foot and moral theory*, eds Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence and Warren Quinn, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 176 : « Hume himself does not officially recognize a practical employment of reason ») ; Christine Korsgaard (« The normativity of instrumental reason », dans *Ethics and practical reason*, eds Garrett Cullity and Berys Gaut, New York, Clarendon Press, 1997, p. 222 : « Hume's view is that there is no such thing as practical reason at all ») ; Joe Mintoff (« Hume and instrumental reason », *The journal of value inquiry*, vol. 32, n°4, 1998, p. 521 : « the impossibility of practical reason ») ; Donald Hubin (« What's special about Humeanism », *Noûs*, vol. 33, n°1, 1999, p. 30 : « he seems not to have anything that could be called a theory of practical rationality ») ; John Broome (« Normative practical reasoning », *Proceedings of the Aristotelian* society, supp. vol. 75, 2001, p. 178 : « David Hume argued that there is no such thing as practical reasoning »).

Pour répondre à cette question, il nous faudra nous pencher de près sur l'énoncé le plus suggestif et hardi du corpus humien relatif à l'entendement, qui affirme que la raison est et ne doit être que l'esclave des passions. Nul doute qu'il convient de lire dans cette déclaration fracassante une critique de la raison, par laquelle cette dernière, de souveraine de la sphère pratique, se voit réduite à un état de sujétion. Mais un tel énoncé implique aussi, en creux, l'existence de certaines interactions de la raison avec les passions et, partant, un certain rôle de l'entendement dans la détermination à l'action : parce que l'esclave travaille pour son maître, il a une influence sur son existence. De sorte que Hume, semble-t-il, ne renonce pas à tout rôle pratique de la raison, ni à toute norme rationnelle de la conduite. En quel sens et dans quelle mesure peut-on alors dire que Hume soutient une théorie de la raison pratique ?

I. La critique de la souveraineté pratique de la raison

C'est à l'encontre d'une caractérisation traditionnelle de l'excellence morale, selon laquelle la raison humaine devrait combattre et dominer les passions, que s'énonce la critique humienne de la souveraineté pratique de l'entendement :

> Rien n'est plus ordinaire en philosophie, et même dans la vie courante, que de parler du combat de la passion et de la raison, de donner la préférence à la raison et d'affirmer que les hommes ne sont vertueux que pour autant qu'ils se conforment à ce qu'elle leur ordonne. Toute créature raisonnable, dit-on, est obligée de régler ses actions par la raison ; et si quelque autre motif ou principe disputait la direction de sa conduite, elle devrait s'y opposer jusqu'à le soumettre complètement ou, du moins, le mettre en conformité avec ce principe supérieur. La plus grande partie de la philosophie morale, ancienne ou moderne, semble se fonder sur cette façon de penser ; et il n'est pas de terrain plus ample, tant pour l'argumentation métaphysique que pour les déclamations populaires, que la prééminence supposée de la raison sur la passion.[5]

Hume éclaire ici le statut de la position qu'il s'apprête à critiquer : loin de pouvoir être rapportée à un adversaire philosophique précis, elle court de l'antiquité à l'époque moderne, et imprègne conjointement les champs de la métaphysique, des déclamations faites au peuple, et de la conversation ordinaire – cette prégnance découlant du fait que les passions calmes

[5] T.2.3.3.1, p. 268-269 (Clar. p. 265).

sont naturellement prises pour la raison. Du point de vue de son contenu, ce *topos* du discours moral articule deux registres : une situation de fait d'abord, à savoir le combat de la raison et de la passion ; une exigence de droit ensuite, à savoir la victoire de la raison sur la passion. Cette exigence de droit s'enracine dans une dichotomie simpliste des facultés impliquées, qui en constitue la légitimation *ad hoc* : « pour avantager la première [= la raison], on a fait étalage de son éternité, de son immutabilité, de son origine divine et l'on a insisté avec la même force sur l'aveuglement, l'inconstance, la puissance trompeuse de l'autre [= la passion] »[6].

La critique humienne de ce *topos* s'articule en deux arguments symétriques : d'un côté, la raison n'est pas capable de mouvoir la volonté (et ne peut donc pas s'opposer à la puissance motrice des passions) ; de l'autre, les passions ne sont pas susceptibles de vérité ou de fausseté (et ne peuvent donc pas entrer en contradiction avec la normativité épistémique de la raison). Comme le souligne David Phillips[7], il s'agit pour Hume de récuser deux formes possibles d'opposition de la raison et de la passion : un conflit motivationnel d'abord, un conflit cognitif ensuite. D'une part, la raison ne peut se hisser à l'agentivité ; d'autre part, les passions ne peuvent accéder à une qualification épistémique – par souci de commodité, et dans le sillage de plusieurs commentateurs, nous désignerons le premier argument sous le titre d'argument de la motivation, et le second sous le titre d'argument de la représentation. La critique humienne de l'idée d'un combat de la raison et des passions consiste ainsi à mettre en évidence qu'il manque aux deux protagonistes un terrain commun où se livrer combat : si l'affrontement est impossible, c'est que les prétendus adversaires ne jouent pas dans la même arène. Tout l'effort de Hume consiste à neutraliser la possibilité même d'un combat de la raison et des passions. Un tel résultat théorique, nous le verrons, ne peut être atteint que par un procédé d'analyse de l'expérience, qui sépare ce qui se livre ordinairement en elle sous une forme mêlée.

1. L'argument de la motivation

Le premier des deux arguments critiques exposés par la section T.2.3.3, et le seul que reprendra la section 5 de la *Dissertation sur les passions*, soutient que la raison ne peut ni être

[6] T.2.3.3.1, p. 269 (Clar. p. 265). Ce point est souligné par Éléonore Le Jallé (*L'autorégulation chez Hume*, p. 299).

[7] David Phillips, « Hume on practical reason : normativity and psychology in *Treatise* 2.3.3 », *Hume studies*, vol. 31, n°2, nov. 2005, p. 308-309.

un motif pour la volonté, ni aller à l'encontre du pouvoir motivant des passions – ni même, face à ce pouvoir des passions, « maintenir l'esprit en suspens, ne serait-ce qu'un instant »[8]. L'entendement est ainsi, pour reprendre une distinction de Laurent Jaffro, à la fois incapable d'initiative volitionnelle et de contrôle motivationnel[9]. C'est toujours à tort qu'on lui attribue ces pouvoirs, c'est-à-dire en s'appuyant sur une signification abusive et erronée du terme « raison » : « il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut s'identifier à notre raison, et que ce n'est pas au sens propre qu'on l'appelle ainsi »[10].

Pour asseoir cette position, l'argument de la motivation envisage la raison sous un point de vue causal. Si l'entendement nous *informe* des relations unissant les idées (dans le cas des raisonnements démonstratifs) et de celles unissant les objets (dans le cas des raisonnements expérimentaux), il ne nous fait jamais rien *vouloir* – et partant, ne nous porte jamais à l'action. Son pouvoir causal est uniquement épistémique (relatif à la production de propositions, ou idées) ; il n'est en aucun cas pratique (relatif à la production de volitions et d'actions). Les motifs qui meuvent la volonté sont toujours passionnels ; la raison, elle, est inerte.

Afin de mieux dégager les tenants et les aboutissants de l'argument de la motivation, nous nous proposons ici de l'envisager à la lumière de certaines interprétations, parfois critiques, dont il fit l'objet dans la littérature secondaire. Une première voie consiste à repérer une tension entre les différents énoncés humiens : de fait, la science de la nature humaine affirme tour à tour que la raison est « entièrement inactive »[11], ou « parfaitement inerte »[12], et que « l'action […] peut être causée *d'une manière oblique* par un jugement, quand celui-ci s'accorde avec une passion »[13]. L'entendement est ainsi alternativement présenté comme dépourvu de tout pouvoir causal au sein du processus qui mène à l'action, et comme pouvant jouer un rôle (indirect) au sein de celui-ci. Au point que Sophie Botros a récemment soutenu que Hume entretiendrait deux théories distinctes et contradictoires du rôle de la raison dans la motivation : d'un côté, il affirmerait que la raison ne peut en aucun cas et sous aucune

[8] T.2.3.3.4, p. 271 (Clar. p. 266).

[9] Laurent Jaffro, « Inactivité de la raison et influence du sentiment : de la métaéthique humienne au point de vue architectonique », p. 63.

[10] T.2.3.3.4, p. 271 (Clar. p. 266).

[11] T.3.1.1.10, p. 53 (Clar. p. 295).

[12] T.3.1.1.8, p. 52 (Clar. p. 294). Pour un recensement des appuis textuels de la thèse de l'inertie de la raison, voir Constantine Sandis, « Hume and the debate on 'motivating reasons' », dans *Hume on motivation and virtue*, ed. Charles R. Pidgen, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 144.

[13] T.3.1.1.11, p. 53 (Clar. p. 295).

condition nous faire agir ; d'un autre côté, il soutiendrait que lorsqu'elle est couplée au désir, elle est capable de nous porter à l'action[14].

Une deuxième ligne de lecture de l'argument de la motivation consiste à souligner sa différence, voire son incohérence, avec d'autres lieux du corpus humien, qui affirment le caractère motivant des croyances. Dans l'Appendice au *Traité*, Hume présente les croyances comme « les principes directeurs [*the governing principles*] de toutes nos actions »[15] (par opposition aux fictions de l'imagination, qui n'ont pas la même influence) ; en T.1.3.10, il affirme que « nos raisonnements tirés de la causalité sont susceptibles d'agir [*operate*] sur la volonté et les passions »[16]. Selon Rachel Cohon, de telles déclarations imposent de récuser la thèse de l'inertie motivationnelle de la croyance : loin que Hume estime que les croyances ne peuvent nous porter à l'action, il reconnaîtrait aux croyances hédonistes (c'est-à-dire aux croyances relatives au plaisir ou à la douleur que les objets sont susceptibles de nous procurer) le pouvoir de générer de nouvelles passions, et ainsi d'initier des actions (ainsi lorsque je crois que tel fruit a un goût délicieux, et que je me détermine à le manger). Les passions, volitions et actions pourraient naître de certaines croyances, ce pourquoi il faudrait distinguer la thèse de l'inertie motivationnelle de la croyance (que Hume n'endosserait pas) de celle de l'inertie motivationnelle de la raison (que Hume soutiendrait)[17].

Une troisième position interprétative consiste à questionner le caractère empiriste de l'argument de la motivation. Geoffrey Sayre-McCord remarque qu'il y a là un reproche traditionnel fait à la science de la nature humaine : « on the standart understanding of Hume's argument he seems to be declaring *a priori* [...] that reason can never alone cause action »[18]. Alors même que Hume soutient que les relations causales ne peuvent jamais être connues *a priori*, mais seulement en recourant à l'expérience, il se dispenserait de fonder sur cette dernière la thèse affirmant que la raison ne peut pas causer de volitions et d'actions. À tout le moins ce fondement empirique serait-il inévident[19].

---

[14] Sophie Botros, *Hume, reason and morality : a legacy of contradiction*, p. 60. Selon Sophie Botros, ces deux positions contradictoires s'expliqueraient par l'opposition de Hume à deux adversaires différents, entretenant deux conceptions bien distinctes de la raison (les rationalistes moraux d'une part, dont au premier chef Cudworth et Clarke, et Hutcheson d'autre part).

[15] T.1.3.7.7 (App), p. 378 (Clar. p. 68).

[16] T.1.3.10.3, p. 188 (Clar. p. 82).

[17] Cet argument est exposé en détail dans le deuxième chapitre de l'ouvrage de Rachel Cohon, *Hume's morality : feeling and fabrication*, Oxford, Oxford university press, 2008.

[18] Geoffrey Sayre-McCord, « Hume on practical morality and inert reason », dans *Oxford studies in metaethics*, vol. III, Oxford, Oxford university press, 2008, p. 314.

[19] Voir à cet égard Constantine Sandis, art. cité, p. 148.

Tout en gardant à l'esprit ces trois lignes interprétatives, confrontons-nous désormais au détail des textes. Relativement au raisonnement démonstratif, l'absence de pouvoir motivationnel paraît relativement simple à établir. La volonté porte en effet sur des objets réels, ou susceptibles de le devenir, et jamais sur de simples idées, comme c'est le cas du raisonnement démonstratif. La relation de la démonstration à la volonté recoupe donc la dichotomie du « monde des idées »[20] et de « celui des réalités »[21]. L'esprit peut connaître, mais ne peut jamais vouloir, que 23 + 42 = 65. Il faut cependant considérer la possibilité d'une *application* du raisonnement démonstratif au monde des réalités, et approfondir l'argument précédent, qui se contentait de distinguer et d'opposer deux « domaine[s] spécifique[s] »[22] :

> Sans doute les mathématiques sont-elles utiles dans toutes les activités mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais elles n'ont pas par elles-mêmes cette influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps *en vue d'une fin ou de quelque but que l'on se propose ;* et la seule raison qui nous fait utiliser l'arithmétique pour établir les propositions entre les nombres, c'est que nous pouvons découvrir par son moyen les proportions de leur influence et de leur action. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne quelconque : pourquoi ? Sinon parce qu'il peut apprendre quelle somme aura les mêmes *effets* pour payer sa dette et aller au marché, que tous les articles particuliers pris ensemble.[23]

Les activités mécaniques, les arts et les métiers font un usage du raisonnement démonstratif : celui-ci n'est donc pas rigoureusement cantonné au domaine des idées. Il peut influencer les actions qui se déploient dans le monde réel. Pourtant, ce n'est alors pas la démonstration en elle-même qui meut les hommes et cause leurs actions, puisqu'elle n'est qu'un moyen au service de fins qui, elles, appartiennent de plain pied au monde des réalités.

L'exemple du marchand souligne que l'énoncé des motifs en vertu desquels s'exerce le raisonnement *démonstratif* conduit immédiatement au plan du raisonnement *causal*, qui a pour objets les choses de fait, c'est-à-dire les réalités (d'où la mise en italiques du terme « effets », à la fin de notre texte). Si le marchand désire faire ses comptes avec l'un de ses clients, ce n'est pas pour connaître une vérité abstraite (à savoir le montant cumulé de « tous

[20] T.2.3.3.2, p. 269 (Clar. p. 265).

[21] *Ibid*.

[22] T.2.3.3.2, p. 269 (Clar. p. 265).

[23] T.2.3.3.2, p. 269-270 (Clar. p. 265-266). Nous retraduisons la dernière phrase (« A merchant is desirous of knowing the sum total of his accounts with any person: Why ? But that he may learn what sum will have the same *effects* in paying his debt, and going to market, as all the particular articles taken together »).

les articles particuliers » qui lui furent achetés à crédit par ce client), mais pour envisager les effets réels de celle-ci (à savoir la mesure dans laquelle cette somme lui permettra de rembourser sa dette et de subvenir à ses besoins quotidiens en achetant des biens au marché). La référence à la valeur d'échange manifeste ici que le raisonnement démonstratif, irréductible au raisonnement expérimental d'un point de vue épistémique, s'enracine pourtant dans celui-ci, dès lors qu'il est replacé dans le cadre d'une analyse motivationnelle (c'est-à-dire d'une tentative d'élucidation de la causalité de l'action) : de même qu'une donnée *numérique* définit la valeur relative des *choses*, de même le raisonnement *démonstratif* est orienté par son usage possible dans le monde des *réalités*.

Il faut donc conclure que « le raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence jamais aucune de nos actions, sinon par sa direction de notre jugement concernant les causes et les effets »[24]. Ce n'est que dans la mesure où les relations d'idées nous permettent de raisonner sur les questions de fait qu'elles ont une incidence sur notre conduite. Le raisonnement démonstratif n'a de rôle pratique qu'en vertu d'un raisonnement causal qui s'y adjoint.

Il convient alors d'envisager le raisonnement causal lui-même. Le paragraphe entreprenant de prouver son inertie mérite d'être intégralement cité :

> Il est clair que, lorsque nous prévoyons de souffrir d'un objet quelconque ou d'en tirer du plaisir [*when we have the prospect of pain or pleasure from any object*], il s'ensuit une émotion d'aversion ou de propension et une inclination soit à éviter ce qui nous procurera ce malaise, soit à étreindre ce qui nous contentera. Il n'est pas moins clair que cette émotion ne s'en tient pas là ; et que, nous portant à jeter nos vues de tous côtés, elle embrasse tout ce qui se trouve en connexion avec l'objet d'origine selon la relation de cause à effet. Le raisonnement intervient donc ici pour découvrir cette relation ; et en fonction de la variation de notre raisonnement, nos actions varient subséquemment. Mais il est évident, dans ce cas, que l'impulsion ne provient pas de la raison qui ne fait que la diriger. C'est la perspective de la souffrance et du plaisir [*the prospect of pain or pleasure*] qui éveille l'aversion ou la propension à l'égard d'un objet ; ces émotions s'étendent aux causes et aux effets que la raison et l'expérience nous indiquent. La question de savoir lesquels, parmi les objets, sont causes et lesquels sont effets, ne saurait présenter le moindre intérêt si l'ensemble des causes et des effets nous était indifférent. Lorsque les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, ils ne peuvent jamais gagner d'influence par leur connexion ; et il est évident que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être par son moyen que les objets sont susceptibles de nous affecter.[25]

[24] T.2.3.3.2, p. 270 (Clar. p. 266).

[25] T.2.3.3.3, p. 270 (Clar. p. 266).

Dès lors que l'on ne considère plus la raison démonstrative, mais la raison expérimentale, la dichotomie du monde des idées et de celui des réalités s'évanouit : puisque le raisonnement causal porte toujours sur des faits, il concerne nécessairement, et immédiatement, le monde des réalités, c'est-à-dire celui-là même que se donne la volonté. Il n'est alors pas étonnant que le raisonnement expérimental ait une influence sur les volitions et les actions.

Ce texte le reconnaît, tout en s'attachant à récuser le caractère originel d'une telle influence. Ses deux premières phrases font état de deux cas de figure dans lesquels l'entendement a une incidence pratique : premièrement, les croyances relatives aux propriétés hédonistes des objets font naître une « émotion » (propension ou aversion) et partant, une « inclination » à poursuivre ou éviter ceux-ci (influence sur la volonté) ; deuxièmement, cette émotion et cette inclination engendrent en retour une activité de la raison expérimentale, consistant à dégager les causes et les effets desdits objets, afin de pouvoir les éviter ou se les procurer (influence sur l'« actio[n] »). L'influence de la raison s'exerce ici à un double niveau qui annonce, en creux, les deux rôles pratiques que Hume conférera à l'entendement – nous y reviendrons.

Mais il est tout aussi important de remarquer que, dans le texte qui nous occupe, ces deux fonctions de la raison sont décrites *dans leur synergie avec la sphère affective*. Et c'est précisément la mise en évidence de la présence de certaines affections qui autorise Hume à soutenir que l'entendement n'est pas *en lui-même* une cause de volitions et d'actions. En témoigne la reprise modulée de la référence à la perspective du plaisir et de la douleur (*the prospect of pain or pleasure*) : insérée, au début du texte, dans un dispositif concessif (« Il est clair que, lorsque nous prévoyons de souffrir d'un objet quelconque ou d'en tirer du plaisir »), elle en vient ensuite à s'énoncer selon un dispositif ouvertement négatif (« Mais il est évident, dans ce cas, que l'impulsion ne provient pas de la raison qui ne fait que la diriger »). D'un côté, la perspective du plaisir et de la douleur que les objets sont susceptibles de nous procurer constitue, en tant que « perspective » (*prospect*), une conclusion du raisonnement : elle est relative à des propriétés des objets qui ne sont pas directement expérimentées, mais inférées sur la base de certaines qualités sensibles (c'est ainsi que nous croyons au goût plaisant d'un fruit dont l'apparence visuelle et l'odeur se sont par le passé révélées jointes à une sensation gustative agréable). D'un autre côté, la perspective du plaisir et de la douleur, si elle procède du raisonnement expérimental, a un contenu de croyance bien spécifique.

La seconde référence qui y est faite, qui semble à première vue répéter la première phrase de l'extrait, est alors à entendre selon une accentuation différente : « C'est la perspective *de la souffrance et du plaisir* qui éveille l'aversion ou la propension à l'égard d'un

objet ». Ce n'est pas parce qu'elle est inférée par la raison (en tant que *perspective* de plaisir ou de douleur) qu'une croyance hédoniste produit (« éveille ») l'émotion et l'inclination, mais parce qu'elle touche à une polarité affective fondamentale de l'esprit humain (c'est-à-dire en tant que perspective *de plaisir ou de douleur*), dans laquelle s'enracine toute action : « les ressorts principaux ou les principes actifs de l'esprit sont le plaisir et la douleur »[26]. En dépit de l'indéniable influence pratique de la raison causale, ou probable, ce n'est donc pas à celle-ci qu'il convient de rapporter « l'impulsion » qui nous fait vouloir et agir – mais à certaines affections. Les deux dernières phrases du texte le confirment, en figurant un entendement découplé de la polarité affective qui lui fournit ses motifs, c'est-à-dire mis en situation d'indifférence.

Les analyses humiennes conduisent donc à dégager un double rapport de dépendance : d'une part, l'influence pratique du raisonnement démonstratif présuppose le raisonnement empirique ; d'autre part, l'influence pratique du raisonnement empirique présuppose l'attraction pour le plaisir et la répulsion pour la douleur.

L'argument de la motivation étant désormais exposé dans son détail, revenons aux différentes lectures que nous présentions plus haut, et tentons, en leur répondant, de faire saillir un point important pour notre enquête.

Commençons par la lecture de Sophie Botros, selon laquelle les différences de formulation de la thèse de l'inertie de la raison révèleraient la présence sous-jacente de deux théories distinctes et contradictoires du rôle de la raison dans le processus motivationnel. S'il est patent que Hume affirme en certains endroits que la raison est parfaitement inactive, et en d'autres qu'elle est douée d'une certaine influence sur la volonté et l'action, il apparaît désormais que ces différences d'expression ne peuvent être comprises comme l'indice d'une contradiction. Est contradictoire la position qui affirme tour à tour, à propos du même objet, une chose et son contraire. Or, la fluctuation des formulations humiennes correspond précisément à une différence d'objets : lorsque Hume déclare que la raison est totalement dépourvue d'influence, il la considère en elle-même, *abstraction faite* de toute relation avec la sphère de l'affectivité ; lorsqu'il affirme qu'elle est douée d'une influence pratique, il l'envisage *d'un point de vue réel*, c'est-à-dire en tant qu'elle s'applique à certaines passions. La différence d'expression relevée par Sophie Botros, loin d'être l'indice d'une contradiction latente, s'explique donc par une différence de point de vue.

[26] T.3.3.1.2, p. 195 (Clar. p. 367).

On peut alors conférer un fondement à la distinction avancée par Rachel Cohon entre, d'une part, la thèse de l'inertie de la raison (que Hume soutiendrait) et, d'autre part, la thèse de l'inertie de la croyance (qu'il n'endosserait pas, et que la littérature secondaire lui aurait imputée à tort). Si certaines déclarations du premier livre du *Traité* affirment la puissance pratique de la raison, en contradiction apparente avec la thèse de l'inertie de la raison exposée en T.2.3.3, c'est parce que cette dernière section s'attache à *séparer* ce que Hume se contentait auparavant d'envisager *comme un tout* : là où le livre I constatait que nos croyances peuvent influencer nos volitions et nos actions, le livre II précise que cela n'est possible qu'en vertu de la présence sous-jacente de certaines affections. C'est seulement dans la mesure où ce qu'elles nous représentent nous plaît ou nous déplaît que nos croyances peuvent être motrices. Alors que les déclarations du livre I embrassaient sous une vue unique les croyances hédonistes, la section T.2.3.3 distingue en leur sein ce qui relève de l'exercice rationnel proprement dit, et ce qui relève de l'attraction pour le plaisir et de la répulsion pour la douleur[27].

Il est dès lors possible de reconsidérer le reproche de méthode parfois adressé à l'argument de la motivation, selon lequel celui-ci récuserait *a priori* tout lien causal de la raison à la volition et à l'action, et dérogerait par là à l'empirisme dont Hume se fait par ailleurs le héraut. Ce grief nous semble à la fois erroné et fécond pour notre enquête. De fait, si l'on s'en tient à l'observation des relations causales telle que l'expérience nous les donne à voir, il faut conclure que les croyances découlant de notre raison influencent nos volitions et nos actions. C'est le point de vue qu'adoptent les énoncés du livre I du *Traité* que nous citions plus haut. En déclarant que « nos raisonnements tirés de la causalité sont susceptibles d'agir sur la volonté et les passions »[28], Hume fait état d'une relation causale connue par expérience, et satisfait par là à l'exigence du fondement empirique de toute question de fait (ici, de celle consistant à déterminer la cause de nos volitions et actions). De fait, lorsque nous inférons qu'un fruit a un goût délicieux, nous sommes portés à désirer le manger.

Qu'en est-il, maintenant, de la thèse de l'inertie de la raison exposée en T.2.3.3 ? Loin d'être énoncée d'un point de vue *a priori*, elle naît d'un approfondissement de la compréhension de l'expérience. Hume ne se contente plus de la simple observation de la conjonction des événements, telle que l'expérience immédiate nous la donne à voir (je

[27] Il y a là, nous semble-t-il, une distinction plus opérante que celle de la croyance et de la raison, qui est loin d'être efficace pour analyser le corpus humien dans la mesure où de nombreuses croyances y sont présentées comme procédant de la raison. Pour une autre solution au problème de la différence apparente séparant les énoncés du livre I du *Traité* de ceux de la section T.2.3.3, on pourra consulter Elizabeth S. Radcliffe, « Hume on passion, pleasure and the reasonableness of ends », *Southwest philosophy review*, vol. 10, 1994, en particulier p. 8.

[28] T.1.3.10.3, p. 188 (Clar. p. 82).

conclus qu'un fruit a un goût délicieux, et je suis porté à vouloir le manger), mais entreprend de distinguer différentes composantes au sein de ce qui se présente à première vue comme une cause simple (je conclus qu'un fruit a un goût délicieux). Tout l'effort des textes que nous analysions ci-dessus consiste en effet à séparer ce qui, dans l'expérience immédiate, se donne à l'état mêlé : à faire apparaître, à l'arrière-plan de certains raisonnements mathématiques, la présence inaperçue d'un raisonnement expérimental, qui confère aux premiers une influence pratique ; à distinguer, au sein même de tous les raisonnements probables, le raisonnement lui-même de l'arrière-fond affectif qui s'y adjoint (attraction pour le plaisir et répulsion pour la douleur). Ce point découle de ce que « la nature humaine [est] principalement composée de deux éléments *qui sont nécessaires dans toutes ses actions* – les passions [*the affections*] et l'entendement »[29]. Dans la production réelle de l'action, l'entendement est toujours conjoint à une ou plusieurs passion(s) – ce pourquoi il reste encore à déterminer à quel élément (raison ou passion) revient le rôle moteur dans cette production.

On voit que les paragraphes qui nous ont occupés se signalent bien moins par une référence simple à l'expérience que par un effort d'analyse de celle-ci, c'est-à-dire de séparation de ce qui se présente toujours en elle à l'état composé. En témoigne la récurrence des formules faisant état d'un processus d'abstraction : il s'agit de récuser que la démonstration soit « *à elle seule* »[30] la cause d'une action ; de nier que les mathématiques aient « *par elles-mêmes* »[31] une influence pratique ; de soutenir que la raison en son sens strict est « *par elle-même* »[32] incapable de servir de motif à la volonté, c'est-à-dire qu'elle « n'est *rien d'autre* »[33] que la découverte de la vérité et de la fausseté. De montrer, en somme, que « la raison ne peut jamais, *à elle seule*, ni produire une action, ni susciter une volition »[34]. L'argument de la motivation est ainsi solidaire d'une méthode d'analyse de l'expérience, qui isole la raison de ce qui l'accompagne toujours, mais n'est pas elle[35].

---

[29] T.3.2.2.14, p. 94 (Clar. p. 317). Nous soulignons.

[30] T.3.2.2.2, p. 269 (Clar. p. 265). Nous soulignons.

[31] *Ibid*. Nous soulignons.

[32] DP.5.1, p. 211 (Clar. p. 24). Nous soulignons.

[33] T.2.3.3.3, p. 270 (Clar. p. 266). Nous soulignons.

[34] T.2.3.3.4, p. 270 (Clar. p. 266). Nous soulignons.

[35] Remarquons que la *Dissertation sur les passions* présente immédiatement à l'état pur et séparé ce dont la section T.2.3.3 s'attachait à expliciter la distinction : « il semble évident que la raison, prise en son sens strict de jugement de vérité et de fausseté, ne peut jamais par elle-même servir de motif à la volonté ni avoir d'influence qu'autant qu'elle touche une passion ou une affection. Les *relations abstraites* d'idées sont des objets de curiosité, et non de volition. Et les *choses de fait*, lorsqu'elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, quand elles ne suscitent ni désir ni aversion, sont totalement indifférentes ; connues ou inconnues, bien ou mal appréhendées, on ne saurait les regarder comme des motifs pour l'action », DP.5.1, p. 211 (Clar. p. 24).

2. L'argument de la représentation

Comme nous l'annoncions plus haut, la récusation de la possibilité d'un combat de la raison et de la passion ne naît pas seulement de ce que la raison est incapable de produire des volitions et, partant, de motiver l'action, mais également de ce que les passions sont rétives à toute qualification épistémique : il est « impossible [que les passions] puissent être déclarées vraies ou fausses et qu'elles soient contraires ou conformes à la raison »[36]. Cet argument, qui ne réapparaîtra pas dans la *Dissertation sur les passions*, s'enracine dans la conception humienne de la passion :

> Une passion est une existence originale [*an original existence*], ou, si l'on veut, une modification originale de l'existence ; elle ne contient aucune qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand je suis en colère [*When I am angry*], je suis réellement sous l'emprise de la passion [*possest with the passion*] et, dans cette passion, je ne me réfère pas davantage à un autre objet que lorsque j'ai soif, suis malade ou mesure plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que la vérité et la raison puissent s'opposer à cette passion ou que celle-ci puisse contredire celles-là, puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.[37]

C'est la dualité de l'original et de la copie qui est ici déterminante[38] : alors que l'activité rationnelle vise toujours à représenter une réalité qui la dépasse, la passion ne peut pas être comprise comme la représentation de quoi que ce soit. Le fait que les passions procèdent (immédiatement ou médiatement) des impressions de sensation[39] (ainsi de la colère que l'on ressentirait en observant le meurtre d'un innocent, ou en imaginant une telle situation) n'entame en rien leur caractère original : la reformulation de l'« existence originale » en « modification originale de l'existence » vise à neutraliser le point de vue causal, c'est-à-dire à souligner son irréductibilité à la perspective représentationnelle qui est ici adoptée. Ce n'est pas parce que la passion dérive d'autre chose qu'elle-même (impression ou idée) qu'elle le représente. Et c'est parce que l'original est ainsi envisagé comme ce qui n'est la copie de rien, et non comme ce qui ne succède à rien, que le concept de modification originale, aux allures d'oxymore, n'est pas contradictoire. Ainsi que nous le soulignions dans la partie précédente

[36] T.3.1.1.9, p. 52 (Clar. p. 295).

[37] T.2.3.3.5, p. 271 (Clar. p. 266-267). Nous modifions la traduction des deux premiers segments textuels dont nous citons la version originale.

[38] Pour cette raison, nous rendons le terme anglais *original* par « original », et non par « originel » comme le fait Jean-Pierre Cléro.

[39] Ce point est exposé en T.2.1.1.

de cette étude, les passions sont, d'un point de vue causal, *relatives* (en ce qu'elles procèdent de certaines perceptions antérieures *via* ce prisme particulier qu'est la constitution de notre nature). En revanche, d'un point de vue représentationnel, elles sont *absolues* (en ce que cet enracinement dans la constitution de notre nature implique qu'elles n'ont aucune relation de copie à quoi que ce soit d'extérieur à l'esprit qui les ressent).

Les exemples de la soif, de la maladie et de la taille (« plus de cinq pieds de haut »), rarement commentés, doivent retenir notre attention. Dans le sillage de la conception traditionnelle des passions, tous désignent des états d'inadéquation à une norme (physiologique ou abstraite), à l'évidence désagréables (voire nuisibles) pour les deux premiers. L'important est qu'ils ne copient strictement rien : ces états sont ce qu'ils sont par eux-mêmes, indépendamment de toute référence aux objets extérieurs. Les choses du monde peuvent bien être ce qu'elles veulent, cela ne change rien au fait que j'ai soif, suis malade ou mesure plus de cinq pieds de haut. La gradation des exemples est ici significative : s'il est probable que la soif puisse selon Hume recevoir le titre de passion[40], la même chose est douteuse relativement au second exemple, et tout à fait impensable relativement au troisième. C'est que, du premier au dernier exemple, un approfondissement de la dimension corporelle s'opère et, parallèlement, un évanouissement de la dimension cognitive : les états sont de plus en plus évidemment dépourvus de contenu représentationnel – comme l'atteste le fait qu'un objet peut très bien mesurer plus de cinq pieds de haut et ne pas être doué de pensée. Par là, Hume manifeste nettement que les trois états mentionnés ne doivent rien à la raison : un fait corporel comme la taille est pur de tout jugement ; il est ce que la raison ne peut pas produire, et partant ce sur quoi elle ne peut pas agir, en l'absence d'un rapport de copie à quelque chose d'autre, qu'elle pourrait établir, confirmer ou infirmer.

Par ce biais, c'est la distance apparente de la colère, passion par excellence selon les auteurs antiques, aux trois états que sont la soif, la maladie et la taille, que l'analyse humienne cherche à réduire : on postule en effet spontanément que la première relève davantage du jugement que les trois autres. La colère ne s'enracinant pas de façon évidente dans un état du corps, il est naturel de penser qu'elle s'articule sur un mode représentatif à la situation qui la cause. Or cette existence psychologique qu'est la colère n'est pas plus représentative que ces états informés par le corps que sont la soif, la maladie ou le fait de mesurer plus de cinq pieds de haut. Ce n'est pas seulement, comme l'affirmera l'*Enquête sur l'entendement humain*, que la passion de colère se donne à l'esprit avec plus de force et de vivacité que l'idée

[40] Hume désigne en effet la faim, le désir sexuel « et quelques autres appétits corporels » comme des passions directes (T.2.3.9.8, p. 298, Clar p. 281).

correspondante[41] (auquel cas on pourrait prétendre que ce surplus de vivacité cause une représentation déformée de la réalité), c'est qu'elle ne représente rien d'autre qu'elle-même : elle n'est pas la copie du meurtre d'un innocent. La possession par la passion (*possest with the passion*) équivaut ainsi à une dépossession de l'horizon représentatif de la perception. Parce que les passions ne *représentent* pas certains états de fait comme étant de telle ou telle manière, mais *sont* à elles-mêmes des états de fait originaux, elles ne peuvent être jugées par la raison. Les passions ne sont jamais en défaut vis-à-vis d'une norme rationnelle.

Cette activité rationnelle qu'est la philosophie morale ne consistera donc pas à juger du bien-fondé des affections, pour les corriger, mais à décrire adéquatement les passions, qui détermineront à titre de critère sa vérité ou sa fausseté. La philosophie humienne de la morale ne se fondera pas sur autre chose que sur cette inversion du pôle de normativité : parce qu'elle considère les passions comme des réalités absolues, que la raison ne peut juger, elle ne peut que partir des passions humaines *telles qu'elles sont* (puisque tout jugement rationnel qui se mettrait en contradiction avec ce que nous éprouvons *de fait* comme passions se dénoncerait par là même comme faux au regard de la réalité originale dont il prétend juger).

Si la raison ne peut prétendre juger des passions, en tant que celles-ci ne représentent rien, il convient pourtant de faire droit à deux cas de figure particuliers :

> Ce qui peut immédiatement [*at first*] se présenter sur ce chapitre, c'est que, comme, d'une part, rien ne peut être contraire à la vérité ou à la raison sauf ce qui s'y réfère et comme, d'autre part, seuls les jugements de notre entendement ont cette référence, il s'ensuit que les passions peuvent être contraires à la raison dans la seule mesure où elles *s'accompagnent* de quelque jugement ou de quelque opinion. Selon ce principe, qui est si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. D'abord, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la sérénité, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui en réalité n'existent pas. En second lieu, quand, pour satisfaire une passion, nous choisissons des moyens inappropriés à la fin visée et jugeons faussement des causes et des effets.[42]

Tout en récusant la *nature* représentative des passions, Hume soutient donc que celles-ci peuvent *s'accompagner* de certaines représentations rationnelles (« jugements » et « opinions »). Parler ainsi d'un *accompagnement* épistémique, c'est manifester le geste méthodologique que nous repérions plus haut, et qui a conduit à séparer ce qui, dans l'expérience immédiate, est présent à l'état mêlé : de même que l'argument de la motivation

[41] « Un homme saisi de colère et un homme qui songe seulement à cette émotion sont animés de manière bien différente », E.2.2, p. 49 (Clar. p. 13).

[42] T.2.3.3.6, p. 271-272 (Clar. p. 267). Trad. légèrement modifiée.

était établi par le biais de la distinction des raisonnements et des affections qui gouvernent de façon sous-jacente leur exercice, de même l'argument de la représentation s'appuie sur un effort de différenciation des passions et des jugements qui leur sont conjoints.

C'est seulement l'accompagnement épistémique d'une passion qui peut être dit contraire ou conforme à la raison, et non la passion elle-même. Les « deux sens » selon lesquels « une affection peut être dite déraisonnable » reprennent sous un nouveau point de vue (abstrait, c'est-à-dire séparé) les deux fonctions pratiques de la raison, sur la description desquelles s'ouvrait l'argument de la motivation dans le texte précédemment analysé. Il faut bien reconnaître deux modalités sous lesquelles la raison intéresse la rectitude de la conduite : d'une part, il convient de ne pas se tromper quant à l'existence et aux propriétés des objets de la passion ; d'autre part, il convient de ne pas se tromper quant aux moyens d'atteindre ou d'éviter ces mêmes objets. Pour qu'une passion puisse être dite, en un sens lâche, conforme à la raison, il faut donc d'une part que son objet existe effectivement, et tel qu'on se le représente, et d'autre part que les actions que l'on met en œuvre pour l'atteindre soient véritablement liées à cet objet selon la relation de causalité. Le dispositif conceptuel humien, qui critique les prétentions pratiques de la raison, n'empêche donc pas de penser la différence de rationalité séparant, par exemple, la crainte d'un ennemi bien réel et la crainte d'un fantôme, ou la tentative de se soustraire à l'influence du premier en mettant sur pied une stratégie prudente et celle qui essaierait d'atteindre la même fin en invoquant l'aide de puissances surnaturelles. Ce ne sera toutefois qu'en un sens lâche et abusif que certaines passions et actions pourront alors être qualifiées de déraisonnables : « même alors, ce n'est pas la passion qui, à proprement parler, est déraisonnable, c'est le jugement »[43]. De nouveau, la différence de l'usage propre et impropre des termes recoupe celle de la conscience commune et de la philosophie, c'est-à-dire celle d'un rapport immédiat à l'expérience et de l'analyse rigoureuse de cette dernière.

La suite du texte prend la mesure de l'étrangeté des passions à toute norme rationnelle dès lors que les conditions de rationalité précédemment identifiées (détermination correcte de l'existence et des propriétés des objets d'une part ; détermination correcte des moyens d'atteindre ces objets d'autre part) sont satisfaites :

> Lorsqu'une passion ne se fonde pas sur des suppositions fausses et qu'elle ne recourt pas à des moyens inappropriés à sa fin, l'entendement ne peut ni la justifier, ni la condamner. Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier

[43] T.2.3.3.6, p. 272 (Clar. p. 267).

> à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse d'être totalement ruiné pour empêcher le moindre malaise d'un *Indien* ou d'une personne qui m'est totalement inconnue. Il n'est pas davantage contraire à la raison que je préfère, même en connaissance de cause, un moindre bien à mon plus grand bien, et que j'éprouve une affection plus ardente pour le premier que pour le second.[44]

Les trois exemples invoqués donnent à voir des situations que la conscience commune envisage comme des cas paroxystiques d'irrationalité pratique mais qui, dans la mesure où ils n'impliquent pas de jugements erronés, se révèlent à l'analyse entièrement soustraites au pouvoir judicatoire de la raison. Il est important de remarquer que chacun de ces exemples consiste en la préférence d'une option sur une autre : ce sont moins des déterminations affectives simples que nous présente ici Hume (à savoir l'égoïsme forcené, l'altruisme extrême et la faiblesse de la volonté) que des configurations passionnelles complexes, qui articulent et pondèrent plusieurs passions (l'amour de soi et la bienveillance dans les deux premiers cas, l'intérêt à long terme et la tentation à court terme dans le dernier). Loin que ces trois cas s'inscrivent dans la continuité du rapprochement de la colère et de ces déterminations simples et inanalysables que sont la soif, la maladie et le fait de mesurer plus de cinq pieds de haut, ils présentent une structure comparative, qui tend à les faire apparaître comme des objets légitimes de l'activité rationnelle. C'est ainsi l'affinité apparente de la préférence (passionnelle) et de la comparaison (rationnelle) qu'il s'agit de contester.

Si les deux premières préférences exposées par notre texte sont l'objet d'un blâme moral, ce n'est pas en vertu d'une activité comparative de la raison, qui homogénéiserait les différents biens et commanderait de préférer l'important au trivial (la préservation du monde à l'égratignure de mon doigt, et l'évitement de ma ruine totale au plus petit désagrément d'une personne vivant à l'autre bout du monde), mais du fait de la seule constitution de la nature humaine. Le troisième livre du *Traité* l'affirmera nettement : « il apparaît que dans la structure originelle de notre esprit [*in the original frame of our mind*], notre attention la plus forte est réservée à notre personne, celle qui suit est étendue à notre famille et à nos relations et ce n'est que la plus faible qui se porte jusqu'aux personnes qui nous sont étrangères et indifférentes »[45]. On notera que la partialité de l'esprit humain s'énonce sous la modalité purement descriptive du simple fait (« il apparaît que »), et réinvestit le lexique de l'*original* déjà rencontré. La partialité est la réalité originale qui explique que nous considérions

[44] T.2.3.3.6, p. 272 (Clar. p. 267).
[45] T.3.2.2.8, p. 88 (Clar. p. 314).

« comme vicieuse et immorale toute transgression notable de ce degré de partialité, qu'il s'agisse d'une extension exagérée ou d'une restriction de nos affections »[46].

Le dernier exemple invoqué se distingue des deux précédents en ce qu'il paraît à première vue s'opposer plus frontalement encore à la raison. Comme dans les deux autres cas, un bien insignifiant y est préféré à un bien conséquent, et l'accent est mis sur la disproportion séparant les deux (la suite du texte opposera explicitement « un bien trivial »[47] et « le contentement le plus considérable et le plus estimable »[48], en quoi consiste le bonheur durable). Mais la différence des actions ne correspond plus de façon évidente à une différence des objets de la passion : il ne s'agit plus de choisir entre mon bonheur et celui d'autrui, mais entre un bien anodin et un bien considérable *relativement à mon propre bonheur*.

Cass Weller estime que, pour cette raison, la déclaration humienne selon laquelle il n'est pas contraire à la raison de préférer en connaissance de cause un moindre bien à son plus grand bien « doit être lue comme plus choquante que les deux précédentes »[49], et avance à ce propos le concept de « choc vertical ». L'entorse à la raison de celui qui délaisse son plus grand bien au profit de la satisfaction de quelque appétit trivial semble en effet plus lourde que les préférences extravagantes dont faisaient état les deux premiers exemples, et ce parce que le premier choix paraît s'opposer aux exigences de la raison *mathématique*. Si la troisième déclaration humienne se veut plus polémique que les deux précédentes (comme le suggère la formule par laquelle elle est introduite : « Il n'est pas *davantage* contraire à la raison […] »[50]), c'est que la décision qui y est exposée semble pouvoir donner lieu à un calcul mathématique, et par là à un choix démonstrativement fondé : la satisfaction d'une seule et même passion (à savoir l'amour de soi) y paraît susceptible de plus ou de moins, de même qu'en mathématiques les quantités, étant homogènes, peuvent légitimement être comparées. Pour reprendre l'analogie de Cass Weller, le rapport des différentes passions ne se situe plus sur un plan horizontal (au sens où il ne s'agit plus, comme dans les deux premiers exemples, de privilégier l'amour de soi ou la bienveillance), mais se distribue selon une échelle verticale, sur laquelle la raison semble à même de lire l'action la plus rationnelle relativement au bien de l'agent. Ce n'est donc pas un hasard si Hume paraît accorder à son troisième exemple un statut légèrement différent de celui des deux précédents, et si certaines critiques

[46] T.3.2.2.8, p. 88 (Clar. p. 314).

[47] T.2.3.3.6, p. 272 (Clar. p. 267).

[48] *Ibid*.

[49] Cass Weller, « Scratched fingers, ruined lives, and acknowledged lesser goods », *Hume studies*, vol. 30, n°1, avril 2004, p. 54.

[50] Nous soulignons.

de la conception humienne du rôle pratique de la raison se concentrent sur celui-là comme sur son article le plus inacceptable[51].

3. Le parachèvement de la critique hutchesonienne

Que la dernière des trois préférences dont fait état le texte humien se présente à première vue comme une violation plus flagrante de la raison, et que la récusation de son irrationalité constitue par conséquent une affirmation plus polémique, doit nous amener à envisager le rapport de Hume à Hutcheson. Si l'on fait abstraction de certaines différences de méthode, la section T.2.3.3 réinvestit beaucoup de la philosophie morale du professeur de Glasgow[52]. Mais celui-ci, éminent prédécesseur en matière de critique des prétentions pratiques de la raison, n'est selon Hume pas allé assez loin – et c'est ce qui transparaît de la mention de la préférence éclairée pour le moindre bien.

Pour saisir la portée anti-hutchesonienne de cet exemple, il nous faut nous tourner vers la correspondance de Hutcheson et de Gilbert Burnet, qui parut dans le *London Journal* suite à la publication, par Hutcheson, de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725). Comme on le sait, Hutcheson juge que la raison est incapable de se prononcer sur les fins ultimes de l'existence humaine, dont l'appréciation reviendrait aux affections.

[51] C'est sur ce point que se greffe par exemple la critique de Christine Korsgaard dans son article « Skepticism about practical reason », *The journal of philosophy*, vol. 83, n°1, janvier 1986, p. 17.

[52] Il s'agit pour les deux auteurs de se confronter à un discours philosophique dominant qui, sur un mode relevant à leurs yeux de la caricature anthropologique, oppose raison et passion comme les deux pôles de la condition humaine. Selon Hutcheson : « Nous avons en vérité nombre de discours confus sur ce sujet nous disant : 'Nous avons deux principes d'action, la raison et l'affection ou passion, la première en commun avec les anges, la seconde avec les bêtes' », *Illustrations sur le sens moral*, section I, p. 29. Selon Hume : « Pour avantager la première, on a fait étalage de son éternité, de son immutabilité, de son origine divine et l'on a insisté avec la même force sur l'aveuglement, l'inconstance, la puissance trompeuse de l'autre », T.2.3.3.1, p. 269 (Clar. p. 265). Dans son contenu et dans sa structure, la critique humienne présente de fortes affinités avec celle que formulait Hutcheson : de même que la première section des *Illustrations* affirmait que les raisons incitatives (qui nous poussent à l'action) présupposent toujours des affections, instincts ou passions, et que les raisons justificatives (qui nous font approuver une action) présupposent toujours le sens moral, de même Hume articule son propos en un argument de la motivation et en un argument de la représentation (qui implique l'amoralité foncière de la raison). En outre, Hutcheson souligne dans sa correspondance avec Gilbert Burnet l'existence de deux catégories de vérités pratiques, qui coïncident rigoureusement avec les deux fonctions de la raison qu'isolera Hume dans ce domaine (détermination de l'existence et des propriétés des objets d'une part, détermination des moyens permettant d'atteindre ces objets d'autre part) : « Il est certain que, abstraction faite de l'observation ou de la jouissance et de l'approbation de tout autre esprit, il y a des objets qui ont tendance ou sont propres à procurer des plaisirs plus intenses que d'autres à la personne qui en jouit. Il est certain également qu'il y a des moyens qui sont plus efficaces que d'autres pour obtenir un résultat. En ce sens, il y a une adéquation et une inadéquation naturelles à la fois dans les fins et dans les moyens » (*Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, dans *Épistémologie de la morale*, trad. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2010, première réponse de Philanthropus, p. 155).

Mais, dans sa première réponse à Philaretus (*alias* Burnet), Philanthropus (*alias* Hutcheson) affirme que, s'il n'est pas plus raisonnable de poursuivre telle ou telle fin ultime, il serait déraisonnable, dès lors que la constitution affective de l'agent le détermine à rechercher telle ou telle fin ultime, de poursuivre une moindre quantité de ce bien. Il déclare ainsi, à propos d'un homme qui serait poussé par ses affections à ne poursuivre que son bien privé : « Pour un être qui n'agit qu'en vue de son propre bonheur, est raisonnable cette fin qui comporte un plus grand bonheur que tout autre qu'il pourrait poursuivre ; et quand un tel être se contente pour lui-même d'un plus petit bien alors qu'un plus grand est en son pouvoir, il poursuit une fin irraisonnable [*an Unreasonable End*] »[53].

Par cette thèse, qui vaut tout aussi bien du désir du bien d'autrui[54], Hutcheson soutient que le caractère hors raison de la détermination des fins ultimes se double d'un critère quantitatif permettant d'évaluer la rationalité des actions, considérées comme des fins intermédiaires : lorsqu'une certaine quantité de bien peut être atteinte relativement à une certaine fin, il serait déraisonnable de se satisfaire d'une quantité moindre. Ce point transparaît nettement de l'énoncé du sens véritable de l'expression « attitude raisonnable » que dégage la première section des *Illustrations sur le sens moral* : « Il agit raisonnablement, celui qui considère quelles sont les diverses actions en son pouvoir et se forge des opinions vraies sur ce vers quoi elles tendent*, et puis choisit ensuite de faire celle qui en obtiendra le maximum*, vers quoi l'inclinent les instincts de sa nature, avec le minimum de ces choses desquelles ses affections naturelles le détournent »[55].

Là où Hutcheson jugeait déraisonnable la préférence accordée au moindre bien, Hume estime au contraire qu'elle ne peut être dite contraire à la raison[56]. Ce qui sous-tend cette critique, c'est la mise sur le même plan des différents biens (bien anodin et plus grand bien), que l'analyse hutchesonienne envisageait encore au prisme de la distinction des fins ultimes et des fins intermédiaires[57] : tout autant que le plus grand bien, un bien insignifiant doit être

---

[53] *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 152.

[54] *Ibid*., p. 153.

[55] *Illustrations*, section I, p. 35. Nous soulignons.

[56] Cette différence séparant Hume et Hutcheson est relevée par Stephen Darwall dans son ouvrage *The British moralists and the internal ought : 1640-1740*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge university press, 1995, p. 320.

[57] Il arrive pourtant que le syntagme *ultimate end* apparaisse sous la plume de Hume : « Il paraît évident que les fins dernières [*ultimate ends*] de l'action humaine ne sont nullement explicables par la *raison*, mais qu'elles se recommandent entièrement aux sentiments et aux affections des hommes, sans rien devoir à leurs facultés intellectuelles. Demandez à un homme pourquoi il fait de l'exercice ; il vous répondra *qu'il désire rester en bonne santé*. Si vous lui demandez *pourquoi il désire la santé*, il vous répondra sur le champ : *parce que la maladie est un état douloureux*. Si vous poussez plus loin vos questions et que vous

considéré comme une fin ultime. Dès lors qu'un bien n'est pas envisagé par l'agent comme un moyen d'atteindre quelque autre bien, il ne relève plus de la seconde fonction pratique de la raison (consistant à dégager les moyens adéquats à la satisfaction d'une passion donnée), et ne peut être qualifié (fût-ce en un sens lâche) de déraisonnable. Aux yeux de Hume, *toutes* les fins déterminées par les passions se distribuent sur un plan horizontal, qui est celui des fins ultimes, sur lesquelles la raison n'a pas prise – à l'inverse de quantités qui seraient parfois relatives à la même fin ultime, et que l'on pourrait alors rationnellement comparer et hiérarchiser.

Nous pouvons maintenant faire retour sur les deux autres exemples humiens, et montrer qu'ils recèlent eux aussi une critique implicite de Hutcheson. Comme nous l'indiquions plus haut, les exemples de la préférence donnée à la destruction du monde sur l'égratignure de mon doigt et de la préférence donnée à ma ruine totale sur le simple malaise d'un Indien mettent en tension ces deux passions aisément distinguables que sont l'amour de soi et la bienveillance. Or il se trouve que, dans le passage de la correspondance avec Burnet précédemment cité, Hutcheson avançait un critère de rationalité des actions qui comparait l'un avec l'autre le désir du bien privé et le désir du bien d'autrui, et les présentait comme deux quantités homogènes. À propos d'êtres doués à la fois d'amour de soi et de bienveillance (ce qui est le cas des hommes), Philanthropus déclare en effet :

> Pour de tels êtres, les moyens d'atteindre le bien public seront tenus pour irraisonnables [*Unreasonable*] quand ils occasionnent un mal pour l'agent plus grand que le bien obtenu par eux pour le public ou quand d'autres moyens également en notre pouvoir auraient pu obtenir le même résultat ou un bien public équivalent avec moins de dommages causés à l'agent lui-même ou à autrui. Et pareillement, les moyens visant le bien privé seront réputés irraisonnables [*Unreasonable*] par de tels êtres quand ils impliquent un mal public généralisé ou un mal plus grand envers autrui que n'en comportent des moyens également efficaces pour obtenir les mêmes résultats ou un bien privé équivalent.[58]

C'est bien le caractère déraisonnable des actions ici invoquées par Philanthropus que contestent respectivement le deuxième et le premier exemple mentionnés par Hume : dans le cas de la préférence donnée à la destruction du monde sur l'égratignure de mon doigt, je

---

désirez savoir la raison *pour laquelle il hait la douleur*, il lui est impossible de vous répondre. C'est là la fin dernière [*ultimate end*], qui jamais n'est rapportée à un autre objet » (EPM.app1.18, p. 147). L'idée implicite de fin intermédiaire s'applique bien à une action (faire de l'exercice) qui, impliquant un effort, n'est pas effectuée pour elle-même. Le cas est donc différent de celui du moindre bien auquel on succombe – qui, lui, est visé pour lui-même.

[58] *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 153.

choisis une option où le mal est évidemment plus grand pour autrui que pour moi-même, de même que, dans le cas de la préférence donnée à ma ruine totale sur le moindre malaise d'une personne lointaine et inconnue, je choisis une action où le mal est bien plus conséquent pour moi-même que pour autrui. Pour Hutcheson, cette disproportion autorisait à déclarer les actions en question déraisonnables, et ce parce qu'elles étaient à chaque fois considérées comme des moyens d'atteindre une seule fin (le bien public dans le premier exemple ; le bien privé dans le second). Au contraire, dans le dispositif conceptuel humien, deux fins sont à chaque fois en compétition, entre lesquelles la raison ne peut se prononcer, en dépit de la disproportion séparant les actions correspondantes (égratignure au doigt et destruction du monde ; ruine totale et simple malaise).

On voit que, si la critique humienne des prétentions pratiques de la raison s'inscrit dans le sillage de Hutcheson, elle radicalise dans le même temps les thèses de celui-ci. Il ne s'agit plus seulement d'affirmer que les fins *ultimes* ne peuvent être posées ni évaluées par la raison, mais de soutenir que, relativement à *toutes* les fins qu'un agent est susceptible de se proposer, la raison ne peut ni dicter ni conseiller quoi que ce soit. En témoigne la disparition de la différence des fins ultimes et des fins intermédiaires, qui était encore structurante chez Hutcheson : aux yeux de Hume, il n'est pas juste de considérer certaines passions comme moins ultimes que d'autres et il est faux, par conséquent, de penser qu'elles peuvent être rationnellement évaluées au prisme de leur aptitude quantitative à satisfaire ces dernières. Il faut donc suivre Stephen Darwall lorsque celui-ci déclare que « Hume, à partir d'une conception empiriste et naturaliste de la raison, a tiré des conclusions plus radicales et plus sceptiques que ne l'avait fait Hutcheson »[59]. Que la science de la nature humaine impose un cran supplémentaire à la thèse du caractère hors raison de la détermination des fins (thèse qui avait déjà été formulée par Hutcheson), transparaît de ce que les trois exemples sur lesquels elle s'appuie sont de nature *comparative*, c'est-à-dire semblent propices à l'exercice de la raison. Alors que ce type d'exemples donnait encore lieu, sous la plume de Hutcheson, à la reconnaissance d'une application légitime de la raison, il apparaît sous celle de Hume pour exhiber l'impuissance de cette dernière. Hume parachève donc la critique de la rationalité des fins, dont les linéaments avaient été posés par Hutcheson, en faisant valoir, contre celui-ci, qu'elle n'est pas seulement valable pour certaines passions fondamentales (en l'occurrence, le désir du bien privé et le désir du bien d'autrui), mais pour toutes les affections, qui ne sont plus susceptibles d'entrer dans un même calcul.

[59] Stephen Darwall, *The British moralists and the internal ought : 1640-1740*, p. 319 (nous traduisons).

L'entendement ne peut donc ni s'opposer aux passions sur leur terrain, en produisant des volitions qui détermineraient la volonté en sens contraire, ni les contredire sur son propre terrain, en infirmant leur contenu cognitif. Il témoigne d'une double indifférence : il ne veut rien, et ne préfère rien à rien, ce qui le rend à la fois impuissant à motiver les actions et inapte à les évaluer. Le langage ordinaire, qui postule une puissance pratique de la raison, se révèle en ce sens le réceptacle de deux erreurs : de même que ce n'est qu'en un sens non rigoureux que l'on affirme que la raison peut combattre les passions (puisque l'on désigne alors non la raison, mais les passions calmes), de même ce n'est que par un abus des termes que l'on qualifie certaines passions et actions de raisonnables et de déraisonnables (en ce que ces caractères s'appliquent seulement aux jugements qui les sous-tendent). En résulte une partition nette du conatif et du cognitif, désormais situés sur deux plans bien distincts[60]. Ce qui n'implique pas que l'entendement n'entretienne pas de relation avec les passions : ce n'est pas parce que le combat de la raison et des passions est impossible que la raison et les passions n'interagissent pas – selon d'autres modalités.

II. L'esclavage de la raison, ou la véritable relation de la raison et des passions

Repartons des deux compétences pratiques que Hume reconnaît à l'entendement, et qui redéfinissent à la baisse ses prétentions à influencer l'action. Le livre III du *Traité* les synthétise de la manière suivante : « la raison, au sens strict et philosophique, peut avoir une influence sur notre conduite de deux manières seulement : soit lorsqu'elle éveille [*excites*] une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui en est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des causes et des effets de façon à nous procurer les moyens

[60] L'émergence historique de ce point est soulignée par Laurent Jaffro : « Dans les traditions platonicienne et stoïcienne qui constituent l'arrière-plan de la formation de la doctrine du sens moral, on ne trouve rien de tel que l'opposition complète entre le cognitif (ou le descriptif) et l'affectif (ou le conatif) qui, à la suite de Hume, constitue le cadre standard de la psychologie morale. Les états affectifs sont pour Shaftesbury comme pour Ralph Cudworth [...] ou Henry More, des cognitions inchoatives. Quant aux jugements par lesquels nous connaissons les choses, ils peuvent s'envelopper et être implicites dans la forme de la passion ou de la sensation » (Laurent Jaffro, « Ambiguïtés et difficultés du sens moral », dans *Normativités du sens commun*, éd. Claude Gautier et Sandra Laugier, Paris, PUF, 2009, p. 306).

d'exercice d'une passion donnée »[61]. Justement conçu, l'entendement détermine le *quoi* et le *comment* de la satisfaction des passions, c'est-à-dire procure ses *objets* et sa *direction* à une impulsion préexistante (à savoir l'attirance pour le plaisir et la répulsion pour la douleur) – selon un schéma occasionaliste modifié, où l'affect remplace Dieu. Il remplit deux rôles pratiques, qui consistent en deux services rendus aux passions, ces deux services déterminant en même temps deux critères permettant de juger de la rationalité de la conduite[62]. C'est au prisme de ces éléments qu'il convient de comprendre le motif célèbre de la servitude de la raison, traditionnellement interprété comme l'expression d'une conception instrumentale de cette dernière :

> La raison est et ne doit être que l'esclave des passions ; elle ne peut jamais prétendre remplir un autre office que celui de les servir et de leur obéir.[63]

Cette déclaration n'envisage plus la distinction de nature de la raison et de la passion, considérées de façon séparée ou abstraite (plan d'analyse qui, comme nous l'avons vu, donne lieu à la critique de l'idée d'un combat de la raison et des passions), mais leurs interactions réelles[64]. La dualité de fonction assignée à la raison, qui doit « servir » les passions et leur « obéir », récapitule probablement terme à terme les deux rôles précédemment exposés. Servir, ce peut être en effet prévenir les désirs du maître, en l'informant de ce qui serait susceptible de le satisfaire (par où l'on rejoint la capacité de la raison à déterminer l'existence et les propriétés des objets). Et obéir, c'est exécuter ces mêmes désirs, lorsque l'ordre de les réaliser a été donné (par où l'on retrouve l'aptitude de l'entendement à déterminer les moyens permettant d'atteindre certains objets).

Le paradigme du combat de la raison et des passions cède ainsi la place à celui de la raison esclave des passions, qui fixe la nature véritable de leurs rapports. La raison n'est plus

---

[61] T.3.1.1.12, p. 53 (Clar. p. 295).

[62] C'est selon ces deux critères que l'*Histoire d'Angleterre* se permettra de juger de la rationalité de certaines des actions historiques relatées (ou plutôt de la rationalité des jugements qui accompagnent ces actions). C'est ainsi qu'à propos de la condamnation et de l'exécution du premier comte de Strafford, sous le règne de Charles Ier, Hume estime que « le peuple, dans sa fureur, s'était entièrement mépris sur l'objet de son ressentiment » (HA, t. 5, p. 195 ; Lib. t. 5, p. 327) : c'est alors le jugement déterminant les propriétés – en l'occurrence morales – d'un objet qui est jugé déraisonnable). C'est ainsi, également, qu'il blâme « l'imprudence de [l']entreprise » du premier duc de Monmouth, fils naturel de Charles II qui tenta de renverser Jacques II (HA, t. 6, p. 468 ; Lib. t. 6 p. 459) : c'est alors le jugement portant sur les moyens de satisfaire la passion pour le pouvoir qui est jugé déraisonnable.

[63] T.2.3.3.4, p. 271, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 266).

[64] La position d'Elijah Millgram (« Was Hume a Humean ? », *Hume studies*, vol. 21, n°1, avril 1995, p. 77), qui propose, à l'encontre de l'interprétation traditionnelle, de comprendre l'énoncé humien d'un esclavage de la raison par les passions comme une synthèse du double argument critique de T.2.3.3 (que nous exposions plus haut) nous semble à cet égard intenable.

souveraine de droit des passions, mais esclave légitime de ces dernières : le redoublement « est et ne doit être » souligne l'identité de la situation de fait et de l'exigence de droit – à l'inverse du *topos* du combat de la raison et des passions, qui faisait fond sur la disjonction de ces deux registres. L'impuissance de la raison à gouverner et à soumettre les passions n'est pas une simple donnée de fait ; c'est aussi et surtout une nécessité d'essence – non pas au sens où cette nécessité pourrait être atteinte indépendamment de l'expérience, dans une intuition pure, mais au sens où elle résulte logiquement de l'analyse de l'expérience qui a été précédemment menée. L'esclavage de la raison ne constitue donc nullement un sujet de plaintes ou de regrets : rien ne sert de le déplorer, voire de s'en affliger, puisqu'il ne peut en être autrement. L'affirmation humienne de l'assujettissement de la raison aux passions infléchit ainsi le sens d'un motif traditionnel du discours moral[65], qui se voit expurgé de sa tonalité lamentative et hissé au rang de nécessité d'essence.

Ces éléments étant posés, et avant d'aborder frontalement la question de l'instrumentalisme présumé d'une telle conception de la raison, trois remarques permettront de prévenir ou de dissiper certains faux problèmes ou mécompréhensions portant sur l'énoncé qui nous occupe. Elles concernent respectivement le statut, le contenu, et la cohérence de celui-ci.

Premièrement, le motif de la raison esclave des passions ne relève nullement de l'hyperbole rhétorique, mais constitue, tout à l'inverse, une caractérisation stricte et rigoureuse du rôle de la raison dans la sphère pratique. Certes, l'énoncé est provocant[66], et Hume concède qu'il « peut apparaître quelque peu extraordinaire »[67] – puisque, comme nous l'avons déjà souligné, il va à l'encontre d'une illusion naturelle, à savoir celle de la puissance pratique de la raison, illusion déterminée par le fait que les passions calmes sont confondues avec l'activité rationnelle. Mais c'est par contraste avec cette façon de parler non rigoureuse qu'est le combat de la raison et des passions que Hume introduit la thèse de l'esclavage de la raison[68]. Cette thèse ne déroge donc pas au registre de discours ordinaire de la science de la nature humaine, précis et philosophique, pour investir provisoirement celui de l'exagération

[65] Voir à cet égard la longue note de David F. Norton et Mary J. Norton dans l'édition Clarendon de référence du *Traité*, (vol. 2, p. 870-871).

[66] David F. Norton (*David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 100) parle à cet égard d'« attention-getting fashion ».

[67] T.2.3.3.4, p. 271 (Clar. p. 266).

[68] « Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut s'identifier à la raison, et que ce n'est pas au sens propre qu'on l'appelle ainsi. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement lorsque nous discourons du combat de la passion et de la raison. La raison est et ne doit être que l'esclave des passions ; elle ne peut jamais prétendre remplir un autre office que celui de les servir et de leur obéir », *ibid.*, trad. légèrement modifiée.

rhétorique : bien au contraire, elle s'auto-désigne comme une description exacte et rigoureuse du rôle de la raison dans la sphère pratique. Passer de l'idée d'un combat de la raison et des passions à celle de la sujétion de la raison par les passions, c'est passer d'une position commune et erronée à une position juste et philosophique, qui n'est extraordinaire que de prime abord, si l'on s'en tient à une compréhension superficielle et immédiate de l'expérience.

Que la mention de l'esclavage de la raison ne relève pas de l'exagération rhétorique se confirme d'ailleurs à l'analyse de son contenu. D'une part, et comme nous le relevions plus haut, il est probable que l'affirmation selon laquelle la raison doit « servir » les passions et leur « obéir » synthétise rigoureusement les deux rôles pratiques que Hume assigne à l'entendement. D'autre part, le paradigme de l'esclavage de la raison intègre et manifeste le principal acquis de la critique de l'idée d'un combat de la raison et de la passion, au sens où il met en évidence que celles-ci ne peuvent jamais s'opposer d'égale à égale (c'est-à-dire sur le même plan), mais doivent interagir selon les attributs qui leur sont propres – la différence sociale et juridique de l'homme libre et de l'esclave matérialisant l'idée d'une différence de nature des deux facultés, qui innerve toute la critique humienne. Le statut d'esclave conféré à la raison illustre bien entendu son impuissance motivationnelle, mais aussi sa neutralité évaluative : de même que l'esclave n'est pas autorisé à avoir des volitions qui lui sont propres (ou en tout cas à les faire valoir comme telles), mais est contraint de recevoir ses fins de l'extérieur, à savoir des désirs de son maître, de même il n'est pas autorisé à porter un jugement sur le bien-fondé des ordres qui lui sont donnés – par où l'on retrouve les deux arguments critiques que Hume opposait à la doctrine pratique dominante, qui postule un combat de la raison et des passions.

Deuxièmement, l'affirmation de la sujétion de la raison n'implique aucun dénigrement de son rôle pratique. Elle ne revient nullement à soutenir que l'entendement n'intervient que de façon marginale, ou négligeable, dans la détermination de la conduite. Si la raison, laissée à elle-même, est dépourvue de puissance pratique, elle participe pourtant pleinement à l'action, en informant les passions des objets qui leur sont adéquats et en déterminant les moyens de se les procurer. Affirmer la sujétion de la raison, ce n'est nier ni l'importance, ni la positivité de son rôle d'esclave. Si la raison n'était pas au service des passions, notre action donnerait lieu à une suite parfaitement erratique de satisfactions et de déceptions. Comme le souligne Michel Malherbe, l'entendement désigne finalement « le rapport instruit et

industrieux qui s'établit entre le réel et les passions »[69]. Il convient donc de suivre la préconisation de Philippe Saltel, et d'« abandonner ce qu'il y aurait d'excessif dans un usage déformant de la métaphore de l'esclavage »[70]. David F. Norton suggère en ce sens de comprendre la référence humienne à l'esclavage de la raison au prisme, non du système esclavagiste qui avait cours en Amérique au temps de Hume, mais de celui de la Rome antique, où des esclaves grecs, cultivés et lettrés, travaillaient à éduquer de jeunes Romains, c'est-à-dire influençaient la façon de penser et les actions de ceux qui étaient pourtant leurs maîtres[71].

Notre troisième remarque vise à défendre la cohérence de l'énoncé humien contre deux reproches qui lui furent adressés. Daniel Shaw a soutenu que la thèse de l'assujettissement de la raison aux passions entre en contradiction avec la première compétence pratique de la raison, qui consiste à éveiller les passions en déterminant les propriétés des objets (en l'occurrence, leur capacité à produire le plaisir ou la douleur)[72]. L'argument est le suivant : dire que la raison peut éveiller les passions, ce serait dire qu'elle peut causer des volitions et des actions, et par conséquent admettre qu'elle n'est ni parfaitement inerte, ni tout à fait esclave des passions. Mais on peut d'autre part, à l'instar de Nicholas L. Sturgeon, Nathan Brett et Katharina Paxman, questionner la cohérence de la thèse humienne en la confrontant à une autre déclaration de la section T.2.3.3, qui n'intervient que trois paragraphes plus loin, et selon laquelle « dès que nous nous apercevons de la fausseté d'une supposition ou de l'insuffisance de certains moyens, nos passions cèdent à notre raison [*our passions yield to our reason*], sans opposition »[73]. C'est ainsi qu'un individu désirant un fruit pour son goût délicieux cessera de le désirer si on lui montre qu'il fait erreur, et que le fruit est en réalité peu goûteux ou avarié. Le fait que Hume affirme que la prise de conscience de la fausseté de certains de nos jugements éteint les désirs qui les accompagnent constituerait une nouvelle dérogation à la sujétion de la raison : non seulement cette déclaration promouvrait « une psychologie rationaliste invraisemblable »[74], ignorante du fait que les hommes désirent souvent ce dont ils savent qu'ils ne peuvent pas l'obtenir mais, en postulant

---

[69] Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 283.

[70] Philippe Saltel, « Analyse de la 'conception instrumentale' de la raison dans la philosophie de Hume », p. 55.

[71] David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 128 .

[72] Daniel Shaw, « Reason and feeling in Hume's action theory and moral philosophy », *Hume studies*, vol. 18, n°2, nov. 1992, p. 350.

[73] T.2.3.3.7, p. 273 (Clar. p. 267).

[74] Nathan Brett et Katharina Paxman, « Reason in Hume's passions », *Hume studies*, vol. 34, n°1, avril 2008, p. 52 (nous traduisons).

« une domination des passions »[75] sur la raison, elle serait « directement en conflit »[76] avec la thèse de l'esclavage de la raison. De sorte que l'énoncé humien selon lequel la raison est et ne doit être que l'esclave des passions s'assortirait, une page plus loin, de son opposé strict : en affirmant que nos passions cèdent parfois à notre raison, Hume renverserait purement et simplement le rapport de subordination précédemment établi. Une telle relation de contradiction, que Nicholas L. Sturgeon croit déceler entre les deux énoncés, imposerait d'admettre que Hume recourt à un troisième sens du concept de raison, qui s'ajouterait à la signification populaire et à la signification philosophique dégagées par la section T.2.3.3[77], sans qu'il soit pourtant possible de citer des appuis textuels crédibles à une telle supposition.

Ces deux reproches (celui de Daniel Shaw d'une part et celui de Nicholas L. Sturgeon, Nathan Brett et Katharina Paxman d'autre part) s'enracinent dans un constat commun, qui en tant que tel est tout à fait valide : Hume fait état d'une relation de causalité unissant raison et passion. Que l'activité de la raison éveille certains désirs (dans le cas considéré par Daniel Shaw) ou qu'elle les annihile (dans le cas considéré par Nicholas L. Sturgeon, Nathan Brett et Katharina Paxman), elle a une influence sur les passions : si l'entendement m'informe qu'un certain fruit est délicieux, j'en viens à le désirer ; s'il m'informe que ce n'est en réalité pas le cas, je cesse de le désirer.

Si les critiques formulées par les quatre commentateurs précédemment cités ne nous semblent pas porter, c'est qu'elles se situent toutes en porte-à-faux avec l'effort de méthode que met en œuvre la section T.2.3.3, et que nous avons déjà dégagé. Le malentendu naît à chaque fois de ce que l'on considère une relation causale (qui est à première vue celle de l'influence des conclusions rationnelles sur la vie affective) sans isoler les différents éléments qui interviennent au sein de la cause ; de ce que, pour le dire autrement, l'on envisage l'expérience de façon simple et immédiate, sans séparer ce qui en elle relève de la raison et de la passion. Si les croyances délivrées par l'entendement ont une influence sur les passions, en les éveillant ou en les éteignant, ce n'est jamais par elles-mêmes, mais seulement du fait de leur couplage avec l'attraction pour le plaisir et la répulsion pour la douleur. Le critère temporel doit alors être relativisé : que la passion proprement dite (par exemple, le désir d'un fruit délicieux) vienne dans un second temps, à la suite du jugement causal par lequel

---

[75] Nathan Brett et Katharina Paxman, « Reason in Hume's passions », *Hume studies*, p. 44 (nous traduisons).

[76] *Ibid*. (nous traduisons).

[77] Nicholas L. Sturgeon, « Hume on reason and passion », dans *The Cambridge companion to Hume's* Treatise, eds Donald C. Ainslie and Annemarie Butler, Cambridge, Cambridge university press, 2015, p. 253.

j'appréhende le pouvoir qu'a ce fruit de procurer un certain plaisir à mon palais, n'implique en rien qu'elle soit subordonnée à la raison. La question n'est pas de savoir lequel, du jugement rationnel ou de la passion, précède l'autre, selon l'ordre superficiel des conjonctions empiriquement observables, mais de se rendre attentif aux différentes facultés qui informent ces séquences causales et qui, ici, sont co-présentes au sein d'une cause que l'on pourrait à première vue croire simple.

Les équivoques susceptibles de peser sur le statut, le contenu et la cohérence de la thèse de l'esclavage de la raison étant désormais levées, venons-en à la question de savoir quelle conception de l'entendement se trouve par son biais promue. La lecture traditionnelle voit en Hume un représentant majeur, et fondateur, de l'instrumentalisme[78], à savoir de la position selon laquelle le seul rôle pratique de la raison est de dégager les moyens d'atteindre certaines fins – le caractère raisonnable des actions ne désignant alors rien de plus que l'efficience dans la poursuite de ces fins. Christine Korsgaard[79], Jean Hampton[80] et Elijah Millgram[81] considèrent que cette lecture surestime encore le rôle de la raison, et argumentent en faveur d'une interprétation sceptique : la philosophie pratique de Hume rendrait inconcevable toutes les raisons de l'action, fussent-elles purement instrumentales, et ne permettrait pas de qualifier de rationnelle ou d'irrationnelle quelque action que ce soit. La science de la nature humaine n'aurait ainsi pas les moyens de penser l'irrationalité de certains comportements, fût-ce d'un point de vue strictement instrumental (par exemple : je veux X, mais je ne fais pas Y, qui me permettrait d'atteindre X), et serait en ce sens incapable de toute portée critique[82].

D'un côté, la position sceptique peut être critiquée, notamment dans l'interprétation qu'elle produit de l'affirmation selon laquelle « les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt »[83] : sous la plume de Hume, cet énoncé ne décrit pas la situation où un agent désirerait une fin tout en échouant à mettre en œuvre les moyens nécessaires à

---

[78] Pour un exemple de cette vue, voir Bernard Williams, « Internal and external reasons », dans *Rational action : studies in philosophy and social science*, ed. Ross Harrison, Cambridge, Cambridge university press, 1979.

[79] Voir Christine Korsgaard, « Skepticism about practical reason ».

[80] Voir Jean Hampton, « Does Hume have an instrumental conception of practical reason ».

[81] Voir Elijah Millgram, « Was Hume a Humean ? ».

[82] Voir notamment Jean Hampton, « Does Hume have an instrumental conception of practical reason », p. 66-67. On trouve chez Elizabeth S. Radcliffe (« Kantian tunes on a Humean instrument : why Hume is not really a skeptic about practical reasoning », *Canadian journal of philosophy*, vol. 27, n°2, juin 1997, p. 250 et suiv.), un résumé utile des différents arguments invoqués par les tenants de la position sceptique.

[83] T.2.3.3.10, p. 274 (Clar. p. 268).

l'atteindre mais, comme nous l'avons vu, la situation où cette fin sur le long terme qu'est l'intérêt de l'individu est supplantée par une autre fin, plus proche, qui fait que l'on cesse de désirer la première. Ce dont Hume affirme que cela ne relève pas de la raison, ce n'est donc pas la relation moyens-fins, mais la détermination des fins elle-même – par où la science de la nature humaine ne déroge pas à l'instrumentalisme auquel on la rapporte traditionnellement.

D'un autre côté, l'issue du débat opposant instrumentalisme et scepticisme repose en grande partie sur des décisions lexicales, et ce au moins à trois niveaux. Comme le souligne Karl Schafer, il convient tout d'abord de distinguer le sens contemporain et le sens humien du concept de raison[84] : si l'on interprète la section T.2.3.3 au regard de la définition humienne de la raison comme faculté de tirer des inférences probables ou démonstratives, la position de Hume doit être dite instrumentaliste ; si l'on adopte un sens plus large du concept, qui inclut certaines significations aujourd'hui considérées comme relevant de la rationalité, il devient possible de la faire basculer du côté du scepticisme. Il faut ensuite, comme le souligne David Phillips[85], se montrer attentif au fait que la section T.2.3.3 peut être lue à deux niveaux, selon que l'on confère à l'expression « contraire à la raison » un sens normatif ou un sens psychologique. Or le débat opposant instrumentalisme et scepticisme a largement adopté le niveau de lecture normatif, en délaissant le point de vue psychologique, qui est pourtant le plus prégnant dans la section T.2.3.3 (bien qu'il soit directement solidaire d'implications normatives, comme le manifestent les trois exemples illustrant l'argument de la représentation, qui illustrent le fait que les passions ne contreviennent à aucune norme rationnelle). Enfin, il convient de garder à l'esprit la dualité de signification du concept de raison, par laquelle Hume distingue son sens strict et rigoureux de son sens populaire et abusif. Le premier de ces deux derniers cadres sémantiques paraît valider l'interprétation sceptique : dès lors que, rigoureusement parlant, seuls les jugements peuvent être dits

[84] Karl Schafer, « Practical reasoning and practical reasons in Hume », p. 199. Karl Schafer insiste sur la nécessité d'interpréter les déclarations de T.2.3.3 en les replaçant dans le contexte de la philosophie humienne, et notamment de la conception de la raison qui était celle de Hume.

[85] David Phillips, « Hume on practical reason : normativity and psychology in *Treatise* 2.3.3 », p. 310 : « The key here is to be clear that the phrase 'contrary to reason' is ambiguous. One natural interpretation of this phrase is normative : to say of something that it is 'contrary to reason' is to say that it is in some fundamental way mistaken, that it violates authoritative norms. But another interpretation is faculty psychological : to say of something that it is 'contrary to reason' is to say that it conflicts with the deliverances of a specific psychological faculty, reason ». David Phillips estime que les interprétations instrumentaliste et sceptique se situent toutes les deux dans le premier cadre conceptuel, et soutient, contre ces deux écoles, que le propos de Hume n'est pas d'essence normative mais uniquement psychologique (ainsi p. 310 : « Hume's direct and immediate concern remains a concern with faculty psychology »). Dans un article paru un an plus tôt, Kieran Setiya avait soutenu une interprétation similaire, en se réclamant des travaux de David Owen (Kieran Setiya, « Hume on practical reason », *Philosophical perspectives*, vol. 18, n°1, 2004).

raisonnables ou déraisonnables (et jamais les passions et les actions), il devient possible d'affirmer que la position humienne est celle de « l'impossibilité de la raison pratique »[86]. De fait, ce ne sera jamais qu'en un sens populaire et abusif qu'une action instrumentalement inadéquate (par exemple, se protéger d'un ennemi en invoquant l'aide d'êtres surnaturels) pourra être dite déraisonnable : à proprement parler, c'est seulement le jugement qui accompagne l'action (à savoir la postulation de puissances surnaturelles, capables d'influer sur les affaires humaines) qui est contraire à la raison.

Ces éléments étant posés, il nous semble que deux arguments peuvent pourtant être avancés à l'encontre de la lecture sceptique, et en faveur de la position instrumentaliste[87] – ou, du moins, d'une version amendée de celle-ci. D'une part, et si l'on en reste aux considérations lexicales, on ne peut manquer de remarquer qu'à aucun moment Hume ne qualifie de « sceptique » sa conception du rôle pratique de la raison, alors même que ce concept est souvent mobilisé sous sa plume pour caractériser d'autres pans de sa philosophie. Ce choix lexical n'est pas anodin : si l'étiquette du scepticisme ne se voit pas apposée sur la critique du rôle pratique de la raison, c'est que cette critique ne consiste pas à mettre en évidence l'incapacité où est la raison de prouver certains jugements. D'une part, parce que l'argument de la motivation ne porte pas sur la capacité épistémique de la raison, mais sur son pouvoir pratique (c'est-à-dire moteur). D'autre part, parce que l'argument de la représentation montre qu'il est impossible d'appliquer la raison à ce qui relève de la pure affectivité ou de la simple action (indépendamment de tout jugement). Or Hume recourt au concept de scepticisme pour signifier l'incapacité où se trouve la raison de prouver la vérité d'un jugement *là où cette preuve est exigible* – ce qui, précisément, n'est pas le cas des passions et actions.

Pourquoi, alors, préférer le concept d'instrumentalisme ? Parce que cette notion, une fois expurgée de l'orientation purement normative que lui donnent parfois les commentateurs, a le mérite de saisir l'articulation des *facultés* mise en place par la section T.2.3.3, et de décrire adéquatement les deux renversements que l'analyse humienne travaille à opérer à l'encontre du *topos* du combat de la raison et des passions. Concevoir la raison comme *l'instrument* des passions, c'est d'abord prendre acte d'un renversement hiérarchique, par lequel ce que la conscience commune se représente comme l'instance dirigeante (au moins en droit) devient cantonné par nature à une fonction subordonnée. La raison ne détermine plus

[86] Joe Mintoff, « Hume and instrumental reason », p. 521.

[87] Nous rejoignons par là la position d'Elizabeth S. Radcliffe (« Kantian tunes on a Humean instrument : why Hume is not really a skeptic about practical reasoning »), de Kieran Setiya (« Hume on practical reason ») et de Michelle Mason (« Hume and Humean on practical reason », *Hume studies*, vol. 31, n°2, 2005).

les fins de l'action : c'est désormais « ce qui est aveugle qui meut, ce qui voit [qui] ne fait que suivre »[88]. C'est ensuite manifester que le rapport de ces deux facultés ne doit pas se penser comme un rapport d'opposition (d'action contre), mais de complémentarité (d'action pour) – de même que l'état de servitude, tout à l'inverse d'un état de combat et de guerre, est un état de paix et de travail (fût-il forcé). Parce qu'il manifeste l'opposition humienne aux deux présupposés qui sous-tendent l'idée d'un combat de la raison et des passions, le concept d'instrumentalisme nous semble plus apte à caractériser la conception positive que Hume se fait de la raison en matière pratique.

L'idée commune et erronée d'un combat de la raison et des passions cède donc la place à la thèse de l'esclavage de la raison par les passions, qui énonce la juste conception (que l'on peut qualifier, si l'on veut, d'instrumentaliste) du rôle de l'entendement dans la sphère pratique. Dans les textes qui nous ont occupés, cette thèse, bien que conquise par la substitution d'un *point de vue* philosophique à un point de vue commun sur la raison, a pour *objet* immédiat la raison commune – en témoigne l'exemple de l'activité rationnelle par laquelle un individu détermine l'existence d'un fruit délicieux (ou non) ainsi que les moyens lui permettant de le déguster (ou de s'abstenir d'y goûter). Il nous faut maintenant interroger les compétences de la réflexion philosophique en matière de pratique et d'éthique. Dans son usage philosophique, la raison n'a-t-elle pas plus de pouvoir sur la détermination de la conduite que dans l'usage que tout un chacun en fait dans le cours ordinaire de l'existence ? Qu'en est-il des prétentions traditionnelles de la philosophie à la détermination rationnelle de la vie bonne, et à la traduction pratique de celle-ci sous la figure du sage ?

III. Rationalité pratique et philosophie

1. Raison, réflexion et prudence

Partons du constat de l'instabilité ordinaire de la conduite : « une heure, un moment suffisent pour qu'un homme passe d'un extrême à l'autre et pour qu'il renverse ce qu'il a

[88] Jean-Pierre Cléro, *Hume : une philosophie des contradictions*, p. 42.

construit au prix du plus grand labeur et de la plus grande souffrance »[89]. Si Hume récuse le motif traditionnel du combat de la raison et des passions, il ne conteste pas la phénoménalité qui le sous-tend, mais se contente de la requalifier : derrière le combat que la raison et la passion sont censées se livrer, la science de la nature humaine découvre une lutte bien réelle des passions calmes et des passions violentes. L'opposition, qui s'énonçait auparavant entre les sphères passionnelle et rationnelle, se déplace à l'intérieur même du domaine passionnel. L'unification théorique, par laquelle les deux ennemis en présence sont reconduits à une même nature passionnelle, s'accompagne ainsi de la persistance d'une forte dualité du sujet pratique, qui engendre l'instabilité du comportement de celui-ci, et met le philosophe au défi de s'en défaire pour s'élever à une conduite proprement dite, tenue fermement par-delà la variation des circonstances.

La victoire des passions violentes sur les passions calmes (ainsi dans l'exemple de l'individu qui en un instant réduit à néant les efforts de toute une vie) s'explique par la vivacité supérieure du proche au regard de celle du lointain[90]. Comme nous l'avons vu, une telle préférence ne peut être qualifiée de déraisonnable : « il n'est pas […] contraire à la raison que je préfère, même en connaissance de cause, un moindre bien à mon plus grand bien, et que j'éprouve une affection plus ardente pour le premier que pour le second »[91]. Or il est frappant que le livre III du *Traité* déclare, à propos de cette même préférence pour les biens proches et triviaux, qu'« aucune qualité ne cause des erreurs de conduite [*errors in our conduct*] plus fatales que celle qui nous conduit à préférer quoi que ce soit de présent à ce qui est distant et éloigné et nous fait désirer des objets d'après leur situation plutôt que d'après leur valeur intrinsèque »[92]. Le même comportement dont la section T.2.3.3 s'attachait à montrer qu'il ne s'oppose pas à la raison se voit ainsi requalifié comme une « erreur de conduite ». S'il n'est pas faux de préférer un bien proche et trivial à son plus grand bien, un tel choix contrevient bien à quelque chose comme une rationalité pratique. La thèse cardinale de la section T.2.3.3, selon laquelle la raison ne peut fournir ni les motifs ni les fins de l'action, et est par conséquent incapable de régir le domaine pratique, n'épuise donc pas la question de la rationalité de la conduite : en dépit de l'absence de contrariété à la raison, une

[89] T.2.3.1.11 p. 258 (Clar. p. 259).

[90] C'est bien la *situation* des biens qui est déterminante : « un bien trivial peut, en raison de circonstances particulières, produire un désir supérieur à celui que suscite le contentement le plus considérable et le plus estimable ; et il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que de voir, en mécanique, un poids d'une livre en soulever un de cent, grâce à l'avantage de sa situation », T.2.3.3.6, p. 272 (Clar. p. 267).

[91] *Ibid*.

[92] T.3.2.7.8, p 148 (Clar. p. 345).

rationalité pratique reste pensable, qui a trait au choix des fins elles-mêmes – en l'occurrence, à la préférence pour le plus grand bien.

Si le livre II du *Traité* affirme haut et fort qu'il n'est pas contraire à la raison de préférer un moindre bien à son plus grand bien, c'est qu'aucune erreur n'affecte la détermination des objets de la passion (détermination qui relève du premier rôle pratique de l'entendement). En conspirant pour assassiner son mari et en simulant un rapt pour épouser son amant, Marie Stuart ne se fourvoyait nullement sur les objets de ses passions : nul doute que son mari et son amant existaient effectivement ; nul doute, non plus, que c'était bien le premier qu'elle trouvait déplaisant, et le second qu'elle trouvait aimable. Si sa conduite peut cependant être dite pleine d'« erreurs » (*errors*)[93], c'est que la prévalence de ses passions violentes (à savoir, son amour pour son amant et son dégoût pour son mari) sur ses passions calmes (en l'occurrence, son intérêt à long terme en tant qu'individu et reine d'Écosse) l'empêcha de juger lucidement de la valeur des objets. Sous cette perspective, il devient possible d'affirmer que les jugements sur lesquels s'appuyèrent sa conduite, s'ils ne sont pas contraires à la raison, ne satisfont pas pleinement au premier critère de rationalité de l'action, qui est de déterminer l'existence et les propriétés réelles des objets des passions.

C'est ainsi qu'en certains lieux du corpus, le même cas que la section T.2.3.3 avait refusé de qualifier de déraisonnable se voit rapporté à l'imagination : « les hommes sont puissamment gouvernés par l'imagination et […] accordent l'intensité de leurs passions à l'aspect sous lequel un objet leur apparaît [*the light under which any object appears to them*] plutôt qu'à sa valeur intrinsèque et réelle »[94]. La différence de la simple *apparence* de la valeur des objets et de la *représentation* adéquate de celle-ci nous fait retrouver, en filigrane, celle de l'imagination et de la raison (cette dernière se distinguant, comme nous le montrions dans notre première partie, par sa capacité à représenter les propriétés réelles des objets)[95]. Bien entendu, le caractère adéquat de l'évaluation atteinte dans le second cas est toujours subordonné à l'existence de certaines passions, qui produisent des valeurs (dans le cas de

[93] HA, t. 4, p. 47 (Lib. t. 4, p. 42).

[94] T.3.2.7.2 p. 144 (Clar. p 342-343).

[95] « Nos affections, prenant une vue générale de leurs objets, se forment certaines règles de conduite et certaines mesures qui fixent leur préférence », tandis que « lorsqu'un de ces objets vient à s'approcher ou qu'il est avantageusement placé dans une lumière et une position qui le servent et qui captivent le cœur ou l'imagination, il arrive souvent que nos résolutions générales se perdent, qu'une médiocre satisfaction soit préférée et que la honte et le chagrin deviennent durablement notre lot », EPM.6.i.15, p. 101-102 (Clar. p. 51).

Marie Stuart, c'est ainsi seulement l'amour de la vie qui confère de la valeur à une existence longue et paisible)[96].

D'une part, donc, les passions calmes ne doivent pas être confondues avec la raison. Mais d'autre part, elles rendent possible une représentation adéquate de la valeur réelle des objets : « Quand nous considérons des objets à distance, tous les détails qui les distinguent s'évanouissent et nous donnons toujours la préférence à ce qui est en soi préférable [*in itself preferable*], sans tenir compte de la situation et des circonstances de cet objet. C'est ce qui donne naissance à ce que nous appelons, d'une manière impropre, *la raison*, laquelle est un principe qui contredit souvent les inclinations qui se manifestent à l'approche de l'objet »[97]. Si les passions calmes sont un terreau fertile d'erreurs, en ce qu'elles sont naturellement confondues avec la raison, elles permettent de ne pas se méprendre sur la valeur des objets, et par là de se garder des erreurs de conduite[98] : c'est seulement lorsque les biens et les maux sont mis à distance qu'une comparaison objective de ceux-ci est possible. La différence entre la conduite prudente et la conduite imprudente recoupe donc la différence entre une préférence enracinée dans la valeur réelle des objets, et une préférence uniquement appuyée sur l'apparence qui nous en parvient, selon la situation qui est la leur. Ou, pour reprendre les mots de Tito Magri : « to be prudentially rational is to be motivated proportionally to the value of the objects ; to be prudentially irrational is to be motivated out of proportion with that value »[99]. La pierre angulaire de la conduite prudente consiste à proportionner ses préférences à la valeur intrinsèque des objets (déterminée par certaines passions), en envisageant ceux-ci dans la distance inhérente aux passions calmes, qui permet à la première fonction pratique de la raison de s'exercer[100].

---

[96] Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure de la mention d'une valeur réelle et intrinsèque des objets. Il y a là un raccourci de langage, qui présuppose la présence de certaines passions.

[97] T.3.2.7.5, p. 145-146 (Clar. p. 343).

[98] Il faut tenir ensemble ces deux aspects, et non récuser le premier en vertu du second. L'interprétation de Cass Weller (« Scratched fingers, ruined lives, and acknowledged less goods », p. 69), qui soutient que Hume « étend l'application du terme 'raison' aux sentiments ou passions calmes qui sont influencés par les opérations d'une faculté proprement intellectuelle », est à cet égard très criticable.

[99] Tito Magri, « Natural motivation and normative motivation in Hume's *Treatise* », *Hume studies*, vol. 22, n°2, nov. 1996, p. 246.

[100] Cette première fonction pratique de la raison, qui consiste à déterminer la valeur réelle et intrinsèque des objets, amène également l'exigence de ne pas juger des biens et du bonheur par comparaison. La comparaison peut s'énoncer entre les différents moments de l'existence individuelle (c'est ainsi que, si un individu a vécu une période de prospérité extraordinaire, le retour à une condition plus modeste lui apparaîtra comme un malheur), entre l'existence individuelle et celle d'autrui (c'est ainsi que, dans l'envie, le bonheur des autres avive l'idée de notre malheur), ou en fonction du caractère commun ou rare des biens possédés (c'est ainsi que les biens qui sont partagés par toute l'humanité et auxquels nous sommes accoutumés nous procurent peu de satisfaction alors même que, du point de vue de leur valeur réelle, ils dépassent ceux auxquels nous accordons une valeur plus élevée en raison de leur singularité). Cette

De nombreuses formulations humiennes témoignent en ce sens d'« une exigence rationnelle d'impartialité ou d'objectivité relativement à nos motifs »[101]. Convient-il pour autant d'affirmer, à la suite de Nicholas L. Sturgeon, que Hume se fait l'apôtre d'un « rationalisme motivationnel »[102] ?

À un premier niveau d'analyse, la question admet une réponse négative. La domination des passions calmes sur les passions violentes, dont dépend l'évaluation juste des objets, ne peut être l'œuvre de la raison. Étant impuissante, celle-ci est en effet incapable d'influencer les volitions et les passions : « bien que nous puissions être pleinement convaincus que ce deuxième objet l'emporte sur le premier, nous ne sommes pas capables de régler [*regulate*] nos actions d'après ce jugement »[103]. Face à la force des passions violentes, tous les remèdes rationnels sont voués à l'échec : j'aurais beau « avoir recours à l'introspection et à la réflexion intérieure, aux conseils de mes amis, à la méditation régulière et à la répétition de ma résolution »[104], je ne pourrai que constater « l'inefficacité de tous ces procédés »[105]. L'opposition à la préférence naturelle pour les biens proches ne peut découler d'un simple pouvoir de représentation (inerte) des objets, mais requiert une puissance pratique (active). En terrain humien, celle-ci reçoit le nom de force d'âme (*strength of mind*). Tout à l'opposé de la raison, qui est inerte, la force d'âme constitue, plus qu'une force, une force au carré, puisqu'elle désigne la capacité qu'a l'esprit de faire prévaloir ses passions calmes sur ses passions violentes, c'est-à-dire la force permettant de maintenir une certaine proportion entre plusieurs forces. La force d'âme, par laquelle l'esprit résiste aux déterminations liées à la situation des objets, joue un rôle majeur dans le bonheur de l'individu, en ce qu'elle l'empêche de sacrifier son intérêt à long terme sur l'autel de plaisirs minces et éphémères[106].

---

tendance à évaluer les biens en fonction de leurs relations extrinsèques et non de leurs propriétés intrinsèques constitue une qualité originelle de l'âme, que Hume juge déraisonnable en ce qu'elle engendre un ordre symbolique qui ne s'enracine plus dans les propriétés réelles des objets (ce qui contrevient directement à la première fonction pratique de la raison) : « les hommes se gouvernent si peu par la raison dans leurs sentiments et dans leurs opinions qu'ils jugent toujours les objets par comparaison plutôt que par leur prix et leur valeur intrinsèques », T.2.2.8.2, p. 221 (Clar. p. 240). La comparaison a le pouvoir de « changer l'émotion sans changer quoi que ce soit dans l'objet » (T.2.2.8.6, p. 224, Clar. p. 241), par le biais d'une influence de l'entendement sur les passions analogue à ce qui se passe dans la sensation visuelle : « ceux qui sont familiers de l'optique dans sa partie métaphysique et savent comment nous transférons les jugements et les conclusions de l'entendement aux sens, concevront aisément l'ensemble de l'opération » (*ibid.*).

[101] Nicholas L. Sturgeon, « Hume on reason and passion », p. 255 (nous traduisons).

[102] *Ibid.*, p. 256.

[103] T.3.2.7.2, p. 144 (Clar. p. 343).

[104] T.3.2.7.5, p. 146 (Clar. p. 344).

[105] *Ibid.*

[106] « Il est constant que tous les hommes désirent également le bonheur, mais que peu réussissent dans sa

Ce n'est donc pas la raison qui fonde la conduite prudente et heureuse, mais la force d'âme, c'est-à-dire une vertu, consistant en la capacité de maintenir un certain rapport entre les passions violentes et les passions calmes, abusivement désignées sous le nom de raison – on notera la multiplication des médiations qui affecte la relation du bonheur à la raison, cette dernière n'étant qui plus est entendue ici qu'en son sens populaire et erroné.

À un second niveau d'analyse, le modèle que nous venons d'exposer demande à être complexifié, et ce afin de faire droit à un point sur lequel Hume reste passablement allusif, mais qui intéresse de près la question du rôle de la raison dans la conduite prudente. Revenons aux passions calmes, qui permettent l'appréhension de la valeur réelle et intrinsèque des biens. En certains passages, Hume se contente de mentionner qu'elles « embrass[ent] [leurs] objet[s] dans une vue large et distante »[107]. Mais il est une déclaration où cette perspective lointaine et générale semble pouvoir être atteinte par deux biais distincts. De la raison au sens populaire, c'est-à-dire de la passion calme, le livre III du *Traité* déclare ainsi qu'elle n'est « qu'une détermination calme et générale des passions, fondée sur quelque vue lointaine ou réflexion distante [*founded on some distant view or reflection*] »[108]. La différence de la vue et de la réflexion n'est-elle ici qu'un redoublement rhétorique, ou traduit-elle une différence conceptuelle ? Un autre énoncé permet, nous semble-t-il, de trancher en faveur de la seconde hypothèse : dans le livre II du *Traité*, Hume affirme, à propos des passions violentes, que l'« on trouve souvent que les passions calmes, lorsqu'elles sont soutenues par la réflexion et secondées par la résolution [*when corroborated by reflection, and seconded by resolution*], sont capables de les maîtriser, jusque dans leurs mouvements les plus furieux »[109]. Que les passions calmes soient *parfois* soutenues par la réflexion implique à l'évidence qu'elles ne le sont pas toujours.

Il convient donc de distinguer deux cas de figure : la passion calme peut procéder d'une vue distante, c'est-à-dire de la conception d'un objet éloigné, mais elle peut aussi s'appuyer sur la réflexion. Que faut-il entendre par là ? Il nous semble que la différence de la vue et de la réflexion recoupe la différence entre une distance sous laquelle *se donnent* les objets, et une distance *conquise* par l'esprit. La réflexion nous permet de mettre à distance ce qui ne se présente pas d'emblée dans une relation d'éloignement, en appréhendant les

---

poursuite. Une des causes principales est qu'ils n'ont pas assez de *force de caractère* [*strength of mind*] pour résister à la tentation des plaisirs faciles ni pour progresser dans la recherche d'un avantage ou d'une jouissance plus lointaine », EPM.6.i.15, p. 101 (Clar. p. 51).

[107] DP.5.2, p. 211 (Clar p. 24).

[108] T.3.3.1.18, p. 205 (Clar. p. 373).

[109] T.2.3.8.13, p. 296 (Clar. p. 280).

conséquences lointaines d'un bien ou d'un mal imminents (par exemple, dans le cas de Marie Stuart, le mal durable qui résultera de l'assassinat de Lord Darnley et du mariage avec le comte de Bothwell). Si, en matière de passions calmes et de passions violentes, « tout dépend de la situation de l'objet »[110], cette situation peut donc, dans le cas des passions calmes, renvoyer à une distance (saisie dans une simple « vue ») comme à une mise à distance (établie par « réflexion »). Il est certes erroné de présenter les passions calmes comme « les déterminations de la pure *raison* et de la pure réflexion »[111]. Mais il faut reconnaître que la raison et la réflexion peuvent jouer un rôle causal dans leur détermination (en les « fondant » ou en les « soutenant », pour reprendre les termes de déclarations précédemment citées). Il ne s'agit pas alors d'une réflexion pure, mais d'une réflexion appliquée aux passions, par laquelle les passions violentes perdent l'empire qu'elles ont naturellement sur la volonté. En informant les passions sur leurs objets, ainsi que sur les moyens de leur satisfaction, l'entendement les modifie – par où l'on retrouve la doctrine des rapports entre raison et passions établie par la section T.2.3.3, mais cette fois articulée à une théorie positive de la rationalité pratique.

Il convient pourtant de ne pas surestimer ce pouvoir de l'entendement dans la détermination d'une conduite prudente et d'une vie heureuse. D'une part, la raison n'épuise évidemment pas la causalité pratique. L'*Histoire d'Angleterre* déclare ainsi que « la manière dont on voit les choses est le résultat de l'entendement seul ; et la conduite est réglée tout à la fois par l'entendement, le caractère [*temper*] et les passions »[112]. Un jugement sain et réfléchi ne suffit pas à garantir une conduite prudente, parce qu'il n'en est que la cause partielle. D'autre part, même une conduite prudente ne présume pas d'une issue favorable, et *a fortiori* d'une existence heureuse, tant l'action s'inscrit dans un réseau causal qui la dépasse : « la vie humaine est bien plus gouvernée par la fortune que par la raison »[113]. Une conduite prudente

---

[110] T.2.3.4.1, p. 275 (Clar. p. 269).

[111] EPM.6.i.15, p. 102 (Clar. p. 51).

[112] HA, t. 5, p. 114 (Lib. t. 5, p. 257). Le cas du roi Charles Ier illustre ce constat général. À propos de la tentative de celui-ci d'introduire la liturgie anglicane en Écosse, Hume déclare : « dans toute la conduite de cette affaire, on ne voit aucune marque du bon sens qu'on ne peut d'ailleurs lui contester ; exemple sensible de cette espèce de caractère assez commun parmi les hommes, où l'on trouve de l'esprit et du jugement [*sound parts and judgment*] dans les discours et la manière de penser, mais souvent de l'indiscrétion et de l'imprudence dans les actions » (*ibid.*).

[113] « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 225 (GG vol. 3, p. 231). Si, pour les philosophes, il n'est pas de hasard, au sens où celui-ci ne désigne rien d'autre que l'ignorance des causes, le concept de fortune est néanmoins opérant pour penser l'existence individuelle, en tant qu'il manifeste que cette dernière dépend d'un système causal plus vaste, et largement inconnu de l'agent.

ne garantit pas de rencontrer le succès dans les entreprises que l'on poursuit ni, plus largement, d'atteindre le bonheur[114].

On remarquera qui plus est que l'empire de la fortune n'implique pas uniquement, relativement au *résultat* de nos raisonnements pratiques, que dans la plupart des délibérations humaines, il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire un choix qui soit à couvert de tout inconvénient. Cet empire impose également de requalifier la *nature* même de nos raisonnements pratiques, en un sens qui les éloigne notablement du raisonnement philosophique : « Celui qui délibère sur sa propre conduite dans une affaire *particulière* et forme des plans d'action en matière de politique, de commerce ou d'économie, ou touchant quelque occupation de la vie, ne doit jamais mener ses arguments avec trop de raffinement ni conduire une chaîne trop longue de conséquences. Il se produira sans nul doute quelque événement pour bousculer son raisonnement et produire un effet différent de ce qu'il attendait »[115]. La survenue de l'imprévisible est prévisible, ce pourquoi l'exercice de la raison, lorsqu'il a trait aux affaires particulières de l'existence (et non à la mise au jour des principes généraux des phénomènes), ne gagne rien à prendre une forme très sophistiquée.

Force est pourtant de constater que, si la réflexion n'est pas une condition nécessaire au calme des passions[116], elle n'est pas étrangère à l'éthique prudentielle de Hume. La raison a un rôle à jouer dans la lutte des passions calmes et des passions violentes, et peut ainsi contribuer, aux côtés de cette détermination du caractère qu'est la force d'âme, à faire prévaloir les premières sur les secondes. Si l'entendement, du fait de son inertie, ne peut aller directement à l'encontre des passions violentes, il peut s'appliquer aux passions et, par le calcul des tendances sur le long terme et la largeur de vues qui en découle, renforcer les passions calmes et donner lieu à une conduite prudente.

L'expérience montre cependant qu'un tel modèle n'est jamais parfaitement réalisé : il n'est « pas difficile de voir qu'il n'est pas d'homme assez constamment vertueux qu'il ne cède jamais, à l'occasion, aux sollicitations de la passion et du désir »[117]. Il y a là une limite de la raison dont il faut prendre acte comme d'un fait : nul homme n'est capable de *toujours* mettre à distance par la réflexion les tentations proches et les maux imminents, c'est-à-dire de

---

[114] Dans l'*Histoire d'Angleterre*, ce point est illustré par le cas du roi de France Jean II : « rien ne prouve mieux le prodigieux empire du sort sur les hommes que les calamités dont un monarque si brave, si bon et si fidèle à l'honneur, fut poursuivi, et qu'il ne s'attira que par quelques imprudences légères qui n'auraient été, pour tout autre, d'aucune conséquence », HA, t. 2, p. 284 (Lib. t. 2, p. 261).

[115] « Du commerce », dans EMPL, 2e partie, p. 39 (GG vol. 3, p. 287-288)

[116] Ce point est souligné par Páll S. Árdal, dans son ouvrage *Passion and value in Hume's* Treatise, Edinburgh, Edinburgh university press, 1989 (2nd ed.), p. 105.

[117] T.2.3.3.10, p. 274 (Clar. p. 268).

faire *toujours* prévaloir ses passions calmes sur ses passions violentes. Même la conduite de d'Alembert, dont Hume déclare qu'il est difficile de trouver meilleur exemple d'un « caractère *vertueux* et *philosophique* »[118], ne satisfait pas toujours à ce modèle – ce fait s'enracinant dans les principes de la nature humaine, qui interdisent de penser la raison comme la seule cause, ou comme la cause continûment dominante, dans la détermination de la conduite : « il doit toujours y avoir des exceptions »[119].

Non seulement, donc, Hume opère une réécriture de l'idéal traditionnel de la rationalité pratique, en évinçant la raison de sa position souveraine (la prééminence de la raison sur les passions se voyant réinterprétée comme une prééminence des passions calmes sur les passions violentes), mais il affirme que cet idéal n'est qu'imaginaire : quelle que soit la supériorité du philosophe en matière de réflexion, elle ne suffira pas à ce que celui-ci fasse *toujours* prévaloir ses passions calmes sur ses passions violentes. Une déclaration ponctuelle de l'*Histoire d'Angleterre*, qui évoque le « modèle que, sous le nom de sage, les philosophes se sont plu à peindre, plutôt par le plaisir d'enfanter une belle fiction dans leur imagination que dans l'espoir qu'elle se réalisât jamais »[120], souligne cette complaisance traditionnelle de la philosophie pour l'idéal *imaginaire* d'un homme gouverné par sa seule raison. La figure du sage, traditionnellement conçue comme la réalisation, dans l'existence individuelle, des préceptes de la raison, est au fond une fiction, qui n'a jamais eu et n'aura jamais d'autre existence que dans l'imagination des philosophes. Loin qu'elle renvoie à un homme réel, dont la conduite s'élèverait à la conformité parfaite avec les exigences de la raison (par où la souveraineté pratique de la raison serait elle-même rationnellement établie), elle ne désigne que le produit de l'imagination des philosophes, portés par leur imagination à fantasmer une domination sans reste de la raison.

---

[118] Lettre à Horace Walpole, 20 novembre 1766, dans *Letters*, vol. II, p. 110.

[119] *Ibid*. La phrase entière est la suivante : « I scarce know a man, who, with some few exceptions (for there must always be some exceptions), is a better model of a *virtuous* and *philosophical* character ».

[120] HA, t. 1, p. 75, trad. modifiée (Lib. t. 1, p. 74 : « the model of that perfect character, which, under the denomination of a sage or wise man, philosophers have been fond of delineating, rather as a fiction of their imagination, than in hopes of ever seeing it really existing »). Dans ce passage, Hume avance que le roi Alfred semble avoir incarné cette figure traditionnelle du sage, mais il entend alors ce dernier concept comme la réunion complète et l'articulation équilibrée des différentes vertus, et non comme la capacité à faire toujours prévaloir ses passions calmes sur ses passions violentes.

2. La philosophie et la question des fins dernières de l'existence

Qu'en est-il maintenant du pouvoir de la raison philosophique, lorsque le problème de la préférence pour le plus grand bien n'est plus envisagé sous la perspective de la labilité de la conduite individuelle, mais du point de vue de la diversité interindividuelle des fins ? La philosophie peut-elle, mieux que la raison commune, nous instruire des fins qui doivent être poursuivies ?

L'essai « Le sceptique » souligne qu'il y a là une attente courante : les hommes sont portés à s'adresser au philosophe comme à un « prestidigitateur [*cunning man*], pour apprendre par magie ou par sorcellerie plus que ce qu'enseignent la prudence et la sagesse commune »[121], c'est-à-dire pour être instruits des objets qu'ils doivent rechercher. Or, s'il est une vérité qui peut être considérée comme la plus certaine des vérités établies par la philosophie, c'est celle énonçant que « les objets n'ont absolument aucune valeur ni aucun prix par eux-mêmes »[122], mais qu'ils reçoivent cette valeur et ce prix de la passion au prisme duquel on les envisage. Ce n'est pas la valeur intrinsèque des objets qui détermine le degré de jouissance et de bonheur qu'ils nous procurent, mais la passion que nous éprouvons à leur égard. Du point de vue de la raison, ordinaire comme philosophique, aucune fin n'est plus désirable qu'une autre.

À l'homme du commun, qui se tournerait vers le philosophe pour savoir quelles fins poursuivre, le philosophe n'a donc rien à répondre, si ce n'est un relativisme assumé : « Attraper les mouches comme DOMITIEN vaut mieux, si cela donne plus de plaisir, que de chasser les bêtes sauvages comme GUILLAUME LE ROUX ou conquérir des royaumes comme ALEXANDRE »[123]. Entre ces trois activités, la philosophie ne peut produire aucune hiérarchie : il s'agit de déconstruire ce qui apparaît au sens commun comme une gradation évidente de la valeur intrinsèque des objets (des simples mouches jusqu'aux royaumes), en rappelant que cette hiérarchie n'existe que relativement à une certaine configuration passionnelle, qui peut bien être le plus souvent avérée, mais qui n'en est pas moins susceptible d'exceptions (ainsi dans le cas de Domitien qui, à un moment de son existence au moins, préférait la chasse aux mouches à toute autre occupation). La distinction entre les propriétés réelles et intrinsèques des objets (établies par la raison) et leur valeur (conférée par les passions), que Hume élève au rang de principe le plus certain de la philosophie, réduit donc cette dernière au mutisme

[121] « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 210 (GG vol. 3, p. 215).
[122] *Ibid.*, p. 214 (GG p. 219).
[123] *Ibid.*, p. 218 (GG p. 224).

relativement à la question des fins de l'existence. Cette vérité, au statut épistémique singulier au sein du corpus des principes philosophiques soutenus par le sceptique, signe paradoxalement l'alignement de la raison philosophique sur le régime d'ignorance de la raison commune. Au point que le narrateur de l'essai « Le sceptique » s'avoue embarrassé, et déclare regretter de s'être présenté comme philosophe[124].

Relativement à la question traditionnelle de la vie bonne, qui constitue l'un des motifs originels du questionnement philosophique, la raison philosophique se révèle donc aussi incompétente que la raison commune. Seuls les moyens d'atteindre au mieux certaines fins peuvent être déterminés par la raison. À la question de savoir s'il faut « ne consulter que son humeur et son inclination pour déterminer le cours de sa propre vie, sans user de sa raison pour savoir quelle route est préférable et conduit le plus sûrement au bonheur »[125], le sceptique ne répond pas par l'affirmative. Bien au contraire, il souligne que l'individu dont la passion dominante est la soif de richesses doit s'appuyer sur un certain nombre de préceptes rationnels : « Tâchez de devenir habile dans votre profession ; soyez assidu à l'exercer, élargissez le cercle de vos amis et de vos connaissances ; fuyez les plaisirs et la dépense ; ne soyez jamais généreux que dans le dessein de gagner plus que vous n'épargneriez par votre économie »[126]. On retrouve là le second rôle pratique de la raison qu'avait dégagé la section T.2.3.3, à savoir celui d'esclave des passions, travaillant à déterminer les moyens de satisfaire ces dernières. Mais, dans leur contenu, de telles prescriptions ne présentent aucun apport au regard du savoir produit par la raison commune, c'est-à-dire engendré par la fréquentation ordinaire du monde : comme le fait remarquer l'interlocuteur du philosophe, déçu par la réponse de celui-ci, « ce sont là les maximes de la prudence et de la sagesse commune, ce que les parents inculquent à leurs enfants et ce à quoi tout homme de sens s'applique dans le genre de vie qu'il a choisi »[127].

Lorsque la philosophie prétend outrepasser le régime de la raison commune et déterminer rationnellement les fins de l'existence humaine, c'est donc qu'elle se méprend sur l'origine de son propre discours, et est silencieusement informée par la puissance normative de certaines passions. Pour établir ce point, il faut resituer l'essai « Le sceptique » au sein de la série dans laquelle il s'inscrit, qui comprend trois autres essais : « L'épicurien », « Le

[124] « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 211 (GG p. 215).
[125] *Ibid.*, p. 210 (GG p. 214-215).
[126] *Ibid* (GG p. 215).
[127] *Ibid.*

stoïcien » et « Le platonicien ». Une note au titre du premier de ces textes en éclaire l'intention sous-jacente, et oriente la lecture qui doit en être faite : il ne s'agit pas d'exposer rigoureusement certaines doctrines philosophiques relatives à la vie bonne, mais de montrer comment ces doctrines constituent, à certains raffinements théoriques près, le produit *naturel* de certains *caractères*, c'est-à-dire de certaines configurations *passionnelles*. De fait, les titres des quatre essais qui nous occupent ne désignent pas des *écoles* philosophiques, mais des *individus*, et chacun des trois premiers textes précise en note un type humain : « L'homme d'élégance et de plaisir » pour l'épicurien, « L'homme d'action et de vertu » pour le stoïcien, « L'homme de contemplation et de ferveur *philosophique* » pour le platonicien[128].

L'essai « Le sceptique », qui clôt la série, conforte cette ligne de lecture, en affirmant que l'infirmité des philosophes se redouble lorsqu'ils abordent le sujet de l'existence humaine et du bonheur : ils ne pèchent plus alors seulement par l'étroitesse de leur entendement, mais par l'étroitesse de leurs passions. Pour le dire autrement : loin que l'épicurisme, le stoïcisme et le platonisme délivrent la vérité de l'existence humaine, c'est-à-dire établissent rationnellement le bien-fondé des genres de vie qu'ils prônent, chacun d'entre eux ne fait qu'exprimer une certaine configuration passionnelle (l'épicurien est naturellement porté à l'indolence et au plaisir, le stoïcien à l'activité et à la gloire, le platonicien à la contemplation indolente). Les écoles philosophiques de l'antiquité s'enracinent dans certains types d'hommes, et doivent être rapportées à un noyau passionnel sous-jacent : les différents contenus qu'elles confèrent à la notion de vie bonne ne procèdent jamais que de différents caractères. Ce qui unifie l'épicurisme, le stoïcisme et le platonisme, c'est alors le fait de déroger au principe philosophique que le sceptique identifie comme le plus certain de tous, en prenant une certaine configuration passionnelle pour une norme rationnelle inscrite dans la nature des choses.

Mais il convient d'aller plus loin encore, en se rendant attentif à *l'usage* de la philosophie que font alors les passions. Dans le sillage de l'essai « Le sceptique », qui affirmait que « tout homme, ou presque, a une inclination dominante [*a predominant inclination*] »[129], le début de la section 5 de l'*Enquête sur l'entendement humain* soutient, à propos de la passion pour la philosophie, que « par une conduite imprudente, il arrive qu'elle

[128] Bien qu'aucun type d'homme ne soit mentionné en note du titre de l'essai consacré au sceptique, cette philosophie s'enracine pourtant à l'évidence dans une certaine configuration passionnelle : le sceptique, qui est le seul à soutenir l'équivalence rationnelle des fins, ne le fait jamais qu'en vertu d'une *inclination naturelle* au doute (« Je me suis défié de bonne heure, en tout sujet, des décisions des philosophes, et me suis toujours *senti plus de penchant* à contester leurs conclusions qu'à les approuver », « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 209, GG p. 214, nous soulignons).

[129] *Ibid.*

serve seulement d'aliment à une inclination dominante [*a predominant inclination*] et qu'elle pousse l'esprit à se porter plus hardiment du côté qui *tire* trop déjà dans le sens et vers la pente de son tempérament naturel »[130]. La passion pour la philosophie est susceptible d'un mauvais gouvernement, qui la met au service d'intérêts étrangers à la recherche de la vérité : ce n'est parfois pas tant la curiosité (ou amour de la vérité) que l'activité philosophique satisfait, qu'une autre passion, à savoir la passion dominante d'un certain caractère. Six ans après la publication des quatre essais que nous venons de commenter, ce sont les figures du stoïcien et du platonicien qui ressurgissent en guise d'illustrations, explicitement pour le premier, implicitement pour le second :

> Quand nous aspirons à la magnanime fermeté du sage philosophe et tentons de renfermer entièrement tous nos plaisirs dans notre esprit, nous pouvons, à la fin, rendre notre philosophie pareille à celle d'ÉPICTÈTE et d'autres STOÏCIENS, c'est-à-dire à un simple système plus raffiné d'égoïsme, et nous éloigner, par nos raisonnements, de la vertu aussi bien que du plaisir de la société. Lorsque que nous étudions attentivement la vanité de la vie humaine, et tournons toutes nos pensées vers le néant et la nature éphémère des richesses et des honneurs, nous sommes peut-être, tout ce temps, en train de flatter notre indolence naturelle qui, par haine de l'agitation du monde et du tracas des affaires, cherche un semblant de raison [*a pretence of reason*] pour s'abandonner sans réserve à sa faiblesse.[131]

Ce qui, dans ce texte, intéresse notre propos, c'est *l'usage* que l'égoïsme et l'indolence font du raisonnement philosophique en vue de se satisfaire plus pleinement : ces inclinations recourent à la philosophie pour se procurer « un semblant de raison », qui leur permette de se déployer plus largement. De façon très frappante, il y a là une résurgence de la thèse selon laquelle la raison est et ne doit être que l'esclave des passions. Dans les deux exemples que nous venons de citer, les réflexions philosophiques sont en effet mises au service des passions, selon la seconde des deux fonctions que la doctrine du rôle pratique de la raison avait identifiée : l'entendement travaille à l'invention de certains moyens de satisfaction des passions – moyens qui se trouvent être, non des actions, mais des théories philosophiques.

Le premier paragraphe de la cinquième section de l'*Enquête sur l'entendement humain* élargit donc le domaine de validité de la thèse de l'esclavage de la raison, que la section T.2.3.3 énonçait encore du simple point de vue du raisonnement ordinaire. Ce n'est pas seulement dans l'ordre de l'existence commune et de ses exigences parfois minimales que la raison est l'esclave des passions (ainsi lorsque nous établissons qu'un fruit a un goût agréable,

[130] E.5.i.1, p. 79 (Clar. p. 35).

[131] *Ibid.*, trad. légèrement modifiée.

et déterminons les moyens nous permettant de le manger), mais également dans l'ordre du savoir philosophique. À la différence que, du premier au second domaine, la thèse humienne change de modalisation : là où la section T.2.3.3 affirmait une *nécessité d'essence* (« La raison est et ne doit être que l'esclave des passions »), le texte que nous venons de citer pointe une simple possibilité, découlant d'un mauvais gouvernement, c'est-à-dire d'un mauvais *usage*. Parallèlement à cette mutation, la raison n'est plus dite fournir aux passions des arguments authentiques, mais des « semblant[s] de raison », et ce parce qu'alors, elle sert les passions en travaillant, non plus à *atteindre* certaines fins (ce dont elle est capable, et ce qui donne lieu à des raisonnements, vrais ou faux), mais à les *justifier* (ce dont elle est incapable, et qui ne peut engendrer que des apparences de raisons).

Bien souvent, les théories philosophiques ne sont donc que le masque faussement raisonnable de certaines préférences passionnelles. La thèse de l'esclavage de la raison ne vaut pas de la seule raison commune, mais également de la raison philosophique. Il y a certes là, selon les mots de David F. Norton, un « effet indésirable »[132], mais dont il ne faut sous-estimer ni la prégnance ni la naturalité : si ce type de comportement servile est ordinaire, c'est qu'il est inscrit dans la nature même de la raison (« la raison est et ne doit être que l'esclave des passions »). Ainsi les prétentions traditionnelles de la philosophie à la détermination rationnelle de la vie bonne sont-elles ramenées à une manifestation supplémentaire de l'esclavage de la raison. Loin de s'exempter du régime de la raison commune, qui est de servir les passions et de leur obéir, les éthiques philosophiques traditionnelles ne font que le reconduire[133].

* * *

[132] David F. Norton, *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, p. 220.

[133] Ces développements posent évidemment la question du statut de la philosophie sceptique, ainsi que celle de sa différence éventuelle à celui des philosophies épicurienne, stoïcienne et platonicienne. Si nous ne pouvons ici explorer ces interrogations pour elles-mêmes, il est cependant possible d'en proposer deux pistes de réponse. 1) La philosophie sceptique sert bien une passion, à savoir la curiosité (ou amour de la vérité), et satisfait en ce sens à la thèse générale de la sujétion de la raison aux passions. 2) Mais cet enracinement dans l'amour de la vérité, c'est-à-dire dans une passion *qui pose comme fin la connaissance de ce que les objets sont en eux-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de toute passion*, singularise la philosophie sceptique. C'est alors moins la dépendance que la distance de la philosophie sceptique à ses causes passionnelles qui se voit soulignée : « il y a toutefois une espèce de philosophie qui paraît peu sujette à cet inconvénient, et cela parce qu'elle n'intervient dans aucune passion déréglée de l'âme humaine ni ne peut s'allier à aucune affection, à aucun penchant naturel : c'est la philosophie ACADÉMIQUE ou SCEPTIQUE. […] Elle mortifie toutes les passions, sauf l'amour de la vérité – une passion qui n'est, qui ne peut jamais être portée trop loin », E.5.i.1, p. 79-80 (Clar. p. 35).

Faut-il, alors, considérer que Hume soutient une théorie de la raison pratique, et si oui, en quel(s) sens ? La raison – fût-elle philosophique – n'outrepasse jamais le rang d'esclave des passions. Il y a là, ainsi que nous l'avons déjà souligné, une indépassable nécessité d'essence. D'un côté, la science de la nature humaine reproduit la description traditionnelle d'un sujet éthique tiraillé par le combat de deux entités, et l'injonction à faire prévaloir ce que le langage ordinaire désigne sous le titre de « raison ». Mais précisément, ces reprises se doublent de la récusation des *facultés* traditionnellement impliquées dans cette description et cette injonction. La dualité du sujet éthique n'est pas celle de la raison et des passions, mais celle des passions calmes et des passions violentes. Et l'éthique prudentielle ne consiste pas à faire prévaloir sa raison sur ses passions, mais à faire primer ses passions calmes sur ses passions violentes.

À cet égard, il nous faut suivre le jugement de Werner D. Falk : « Hume's point [...] is not to deny the corrigibility of practical attitudes by the mind ; but to oppose the traditional description of this, as one, principally and essentially, by 'reason' »[134]. La raison se voit accorder un rôle majeur au sein de la vie pratique et éthique du sujet, mais un rôle qui reste strictement subordonné (c'est-à-dire assujetti) aux passions. L'entendement n'est jamais qu'un moyen de satisfaire des fins qu'il ne peut prétendre ni déterminer, ni évaluer. Si la raison admet des applications pratiques (déterminer les propriétés hédonistes des objets ; calculer les moyens d'atteindre ces derniers ; exercer la réflexion pour renforcer les passions calmes), elle ne possède pas de procédures pratiques qui lui seraient propres. Elle désigne une faculté exclusivement théorique, qui peut (et doit) être appliquée à la sphère pratique. L'entendement informe ainsi la conduite selon les mêmes procédures que lorsqu'il s'applique à des objets qui n'intéressent pas l'action humaine – ce point expliquant, à la fois, qu'il n'existe pour Hume *qu'un seul* usage de la raison (et non un usage théorique et un usage proprement pratique), et que, dans le domaine pratique, la raison ne puisse s'exercer *qu'en synergie* avec les passions (puisque, laissée à elle-même, elle ne peut causer ni juger aucune action). D'où l'enjeu de méthode qui sous-tend toute la critique humienne de la souveraineté pratique de la raison : pour donner à voir l'impuissance et l'indifférence de l'entendement, il faut nécessairement analyser l'expérience, c'est-à-dire s'attacher à séparer ce qui en elle est toujours co-présent. Ce n'est qu'en dépassant l'expérience ordinaire et immédiate que l'impuissance et l'indifférence de la raison se laissent apercevoir.

[134] Werner D. Falk, « Hume on practical reason », p. 16.

Chapitre 2. Raison et morale : entre réduction et étrangeté

Une brève considération des textes humiens consacrés à la morale suffit à démontrer la place éminente qu'y occupe la question de la raison : dans le livre III du *Traité* comme dans l'*Enquête sur les principes de la morale*, c'est à chaque fois sur cette interrogation que s'ouvre l'examen de l'acte de l'esprit par lequel nous nous prononçons sur le vice et la vertu. C'est que, là où la philosophie facile s'attache à peindre la vertu sous des couleurs aimables, et ce en vue d'inciter les hommes à la suivre, la philosophie humienne entreprend de dépasser la surface des phénomènes, pour dégager leur anatomie. Il ne s'agit pas de faire « *sentir* la différence entre le vice et la vertu »[135], mais d'élucider les principes qui déterminent une telle distinction, c'est-à-dire d'identifier la ou les faculté(s) dont procèdent nos éloges et nos blâmes.

Comme on le sait, une telle interrogation rejoint le débat historique opposant l'hypothèse du fondement des déterminations morales dans la raison et la théorie concurrente de leur origine dans le sentiment :

> Il s'est élevé récemment une controverse […], portant sur le fondement général de la morale : la morale dérive-t-elle de la *raison* ou du *sentiment* ? En avons-nous la connaissance par une chaîne d'arguments et d'inductions ou par une impression immédiate [*immediate feeling*], par l'opération plus fine d'un sens interne ? Faut-il que, comme tous les bons jugements sur le vrai et sur le faux, elle soit la même pour tous les êtres pourvus d'intelligence et de raison ? Ou bien que comme la perception du beau et du laid, elle soit entièrement fondée sur la constitution et la disposition particulière propre à l'espèce humaine [*the particular fabric and constitution of the human species*] ?[136]

On reconnaît aisément dans ces lignes, sous la forme d'une pure et simple alternative entre raison et sentiment, la controverse opposant les tenants d'une position rationaliste en morale

[135] E.1.1, p. 39 (Clar. p. 5).
[136] EPM.1.3, p. 46 (Clar. p. 3-4).

(parmi lesquels Clarke, Curdworth et Wollaston), et les partisans d'un sentimentalisme moral (dont, au premier chef, Hutcheson)[137]. À la suite de celui-ci, et dans le sillage plus lointain de Shaftesbury, Hume considère que ce débat recoupe pour l'essentiel la différence historique de la philosophie antique et de la philosophie moderne, en dépit des effets de brouillage induits par certaines façons de parler :

> Les anciens philosophes, malgré leurs affirmations répétées que la vertu n'est rien que la conformité à la raison, semblent avoir considéré généralement que la morale tire son existence du goût et du sentiment. Quant à nos auteurs modernes, bien qu'ils parlent aussi beaucoup de la beauté de la vertu et de la laideur du vice, ils ont souvent tenté de rendre compte de ces distinctions par des raisonnements métaphysiques et par des déductions tirées des principes les plus abstraits de l'entendement. Une telle confusion s'est installée en ces sujets que la plus extrême opposition a pu régner entre un système et un autre, voire entre les parties de tel ou tel système pris séparément, sans que personne ne s'en avise, du moins, jusqu'à très récemment. Lord SHAFTESBURY, l'élégant auteur qui donna le premier l'occasion de noter cette distinction et qui, en général, s'attacha aux principes des anciens, n'est pas lui-même exempt de cette confusion.[138]

Ce texte souligne la situation singulière de la philosophie en matière de morale. Du fait d'un désajustement entre façons de parler et positions de fond, la question du fondement du vice et de la vertu fut longtemps l'objet d'une grande confusion. D'une part, la philosophie antique tenait le discours de la raison tout en visant en réalité certaines passions (ce qu'il convient probablement de rapporter au fait que les passions calmes sont naturellement confondues avec l'activité rationnelle) ; d'autre part, la philosophie moderne prétend, depuis Malebranche[139], fonder le bien et le mal moral dans des raisonnements métaphysiques et abstraits, sans toutefois s'interdire de recourir au lexique de la beauté et de la laideur. Il en résulte une confusion au sens littéral du terme : des systèmes et des thèses réellement distincts ont

---

[137] Il y a là l'un des trois champs problématiques qui confèrent sa signification et ses enjeux à la notion de sens moral, selon le tableau dressé par Laurent Jaffro (« Ambiguïtés et difficultés du sens moral », dans *Normativités du sens commun*). La référence à un sens moral peut en effet renvoyer 1) à la polémique relative au conventionnalisme moral (soutenu sous des modalités diverses par Hobbes et Locke), 2) à la controverse portant sur le rôle de la raison en morale, et 3) à la discussion des théories augustiniennes de l'amour-propre (soutenues par La Rochefoucauld et Mandeville). Nous verrons que la question du statut de la raison en morale intéresse chez Hume ces deux derniers contextes (et pas seulement le deuxième).

[138] EPM.1.4, p. 46 (Clar. p. 4).

[139] Si l'expérience morale a pour Malebranche rapport au sentiment, elle s'enracine cependant dans des rapports de perfection fondés en raison, et Hume lit pour cela les œuvres de l'oratorien comme la première occurrence d'une théorie rapportant la morale à la seule raison : « le père Malebranche fut, autant que je sache, le premier à lancer cette théorie morale abstraite, qui fut ensuite adoptée par Cudworth, Clarke et d'autres ; et comme elle exclut le sentiment et prétend tout fonder sur la raison, elle n'a pas manqué de partisans dans le siècle philosophique où nous sommes », EPM.3.ii.34, note, p. 68 (Clar. p. 22).

longtemps été pris pour identiques. C'est Shaftesbury qui, selon Hume, distingua le premier la teneur des thèses de leur habillement langagier, et rendit par là visible la différence de la philosophie antique et de la philosophie moderne en matière de fondement des déterminations morales, bien que sa propre conception de la vertu reconduise dans le même temps la confusion qu'il décela chez d'autres[140].

Ce n'est ainsi pas à Shaftesbury qu'il revient d'avoir distingué la raison et le sentiment dans le domaine moral, mais à Hutcheson, comme en témoigne une note présente dans les deux premières éditions de l'*Enquête sur l'entendement humain :*

> Les deux facultés, celle par laquelle nous discernons le vrai du faux et celle par laquelle nous percevons le vice de la vertu, ont été longtemps confondues. On supposait que toute moralité était construite sur des relations éternelles et immuables qui s'imposaient à tout esprit capable d'intelligence, aussi invariablement que les propositions concernant la quantité et le nombre. Mais un récent philosophe [Hutcheson est mentionné en note] nous a enseigné, par les arguments les plus convaincants, que la moralité n'est rien qui soit dans la nature abstraite des choses, mais qu'elle est entièrement relative au sentiment ou au goût mental de chaque être particulier ; de la même manière que les distinctions entre le sucré et l'amer, le chaud et le froid, naissent de l'impression particulière à chaque sens ou organe. Les perceptions morales ne doivent donc pas être classées avec les opérations de l'entendement, mais avec les goûts et les sentiments.[141]

Dans ce texte, l'éloge de la distinction des facultés opérée par Hutcheson se double d'une adhésion au sentimentalisme de celui-ci, ainsi que d'une critique corrélative du rationalisme moral. La *Lettre d'un gentilhomme*, dans laquelle Hume cite ses prédécesseurs et ses cibles en matière de théorie morale, va dans le même sens :

> Il est vrai que l'auteur [= Hume] a nié la différence éternelle entre le bien et le mal [*Right and Wrong*], au sens où Clarke et Wollaston les définissaient, en soutenant que les propositions morales sont de même nature que les vérités mathématiques et les sciences abstraites, c'est-à-dire sont appréhendées *uniquement* par notre raison, et non *senties* par nos *sentiments* et *goûts internes*. Par cette opinion il rejoint tous les

[140] Sur ce point, voir Laurent Jaffro (« La formation de la doctrine du sens moral : Burnet, Shaftesbury, Hutcheson », dans *Le sens moral : une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, éd. Laurent Jaffro, Paris, PUF, 2000), qui montre que la théorie shaftesburienne du sens moral consiste en une intrication des dispositions affectives et cognitives. Pour Shaftesbury, le sens moral tient quelque chose de la raison : « 'sentiment' n'a ici aucun sens 'sentimental', mais conserve le sens classique d'une opinion qui peut être éclairée et rationnelle, sans être pour autant un raisonnement » (*ibid*., p. 26.) L'affection est intrinsèquement unie à un jugement. C'est pourquoi, sous la plume de Shaftesbury, « 'moral sense' signifie une raison morale, bien davantage qu'une sensibilité morale, ou plutôt […] la sensibilité morale est dans la raison elle-même » (Laurent Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire : Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, p. 178).

[141] E.1.14, note (retirée de l'édition définitive), p. 46.

> moralistes anciens, aussi bien que M. *Hutcheson*, Professeur de philosophie morale à l'Université de *Glasgow* qui, avec d'autres, a remis au goût du jour la philosophie ancienne à cet égard.[142]

En se plaçant ainsi sous le patronage de Hutcheson, la philosophie morale de Hume souligne son inscription dans une tradition bien connue du public philosophiquement averti de l'époque : elle reconduirait la thèse, présente à l'état enveloppé chez les philosophes antiques et déployée dans toute sa netteté par Hutcheson dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), d'un fondement des jugements moraux dans le sentiment.

De sorte que 1) la doctrine humienne de la morale mettrait la troisième main à une critique générale de la raison qui, si l'on en croit l'enchaînement des trois livres du *Traité*, partirait du domaine théorique pour investir ensuite le champ pratique et atteindre enfin la sphère proprement morale, et que 2) cette nouvelle critique de la raison serait moins novatrice que les deux précédentes[143], dont Hume signalait explicitement l'originalité (qu'il s'agisse, dans le cas du raisonnement causal, d'apporter une réponse inédite à l'une des questions les plus sublimes de l'histoire de la philosophie[144] ou, dans le cas du gouvernement de la volonté, de renverser une position universellement soutenue[145]). S'il n'est pas exclu que la philosophie humienne de la morale, dans la récusation qu'elle fait des prétentions de la raison, prenne le contrepied d'un sens commun porté à référer la distinction du bien et du mal à l'activité rationnelle (et ce, encore une fois, en vertu de la confusion des passions calmes et de l'activité rationnelle)[146], elle semble à première vue répéter la position de Hutcheson.

De fait, le professeur de philosophie morale de Glasgow fut souvent présenté comme l'influence la plus déterminante pour le corpus humien, en morale voire en général, et ce compte tenu de sa critique des prétentions de la raison : Hume s'emparerait de la thèse hutchesonienne de l'origine hors raison des jugements esthétiques et moraux, pour la

---

[142] LG, §37, p. 76 (Clar. p. 429-430). Nous retraduisons presque entièrement ce passage (« He hath indeed denied the eternal Difference of Wright and Wrong in the Sense in which *Clark* and *Wollaston* maintained them, *viz*. that the Propositions of Morality were of the same Nature with the Truths of Mathematicks and the Abstract Sciences, the Objects *merely* of Reason, not the *Feelings* of our internal *Tastes* and *Sentiments*. In this Opinion he concurs with all the antient Moralists, as well as with Mr. *Hutchison* Professor of Moral Philosophy in the University of *Glasgow*, who, with others, has revived the antient Philosophy in this Particular »).

[143] C'est la position défendue par Norman Kemp Smith : « the least original, and largely for this reason the most stable, part of Hume's philosophy, is his ethics », *The philosophy of David Hume*, p. 562.

[144] Voir T.1.3.14.2.

[145] Voir T.2.3.3.1.

[146] Dans le dictionnaire d'Ephraïm Chambers, la principale définition du terme *Reason* est ainsi la suivante : « a faculty, or power of the soul, whereby it distinguishes good from evil, truth from falsehood ». Ephraïm Chambers, *Cyclopaedia, or an universal dictionary of arts and sciences*, Dublin, R. Gunne, 1742 (5th ed.), pas de pagination.

reproduire, voire pour en étendre le domaine de validité aux jugements rationnels eux-mêmes. Cette interprétation, initiée par Norman Kemp Smith, et qui n'est pas sans postérité dans les études humiennes[147], a toutefois été largement contestée, et un certain nombre de commentateurs – au premier rang desquels Rachael M. Kydd[148] et David F. Norton[149] – se sont attachés à montrer que la pensée humienne de la morale accorde à la raison un rôle tout à fait conséquent, et bien plus substantiel que ce n'était le cas chez Hutcheson.

Que penser, alors, des deux questions solidaires du statut de la raison dans la philosophie morale de Hume et du rapport de celle-ci au précédent hutchesonien ? À première vue, la science de la nature humaine se prononce en faveur d'un sentimentalisme simple, qui vaut tout à la fois comme récusation du rationalisme moral et comme adhésion à la théorie hutchesonienne du sens moral : « Avoir le sens de la vertu n'est rien d'autre qu'*éprouver* [*feel*] une satisfaction d'un genre particulier »[150]. Nous verrons pourtant qu'à y regarder de plus près, il convient de distinguer ces deux dossiers : relativement à la réfutation du rationalisme moral, Hume s'inscrit dans le sillage de Hutcheson – les différences séparant les deux auteurs n'étant que de méthode ; relativement à la théorie positive du sentiment moral, il se démarque de son prédécesseur – la différence étant alors indissociablement de méthode et de fond.

De ce dernier point de vue, il ne nous semble pas que la distance de Hume à Hutcheson, ainsi que la réhabilitation de la raison qui la sous-tend, aient encore été aperçues dans toute leur ampleur, y compris par les commentateurs qui se sont attachés à les réévaluer. Au point qu'il convient selon nous de renverser purement et simplement l'affirmation de Barry Stroud : loin que « l'impuissance de la raison et la force du sentiment en morale constituent l'article le plus important »[151] de la philosophie morale de Hume, celle-ci travaille

---

[147] Par exemple Barry Stroud, *Hume*, p. 10 : « [Hume] agrees with the essentials of Hutcheson's theory of morality and aesthetics […]. But in Hume's hands the denigration of the role of reason and the corresponding elevation of feeling and sentiment is generalized into a total theory of man. Even in the apparently most intellectual or cognitive spheres of human life, even in our empirical judgments about the world and in the process of pure ratiocination itself, feeling is shown to be the dominant force ». Voir également David D. Raphael, « Hume's critique of ethical rationalism », dans *Hume and the Enlightenment : essays presented to Ernest Campbell Mossner*, ed. William B. Todd, Austin, university of Texas humanities research center, 1974, p. 15.

[148] Voir Rachael M. Kydd, *Reason and conduct in Hume's* Treatise, London, Oxford university press, 1946.

[149] Voir David. F. Norton, *David Hume : moral-sense theorist, sceptical metaphysician.* Henry D. Aiken (« An interpretation of Hume's theory of the place of reason in ethics and politics », *Ethics*, vol. 90, n°1, 1979), Anh T. Nuyen (« David Hume on reason, passions and morals », *Hume studies*, vol. 10, n°1, avril 1984) et Philippe Saltel (« Analyse de la 'conception instrumentale' de la raison dans la philosophie de Hume ») souscrivent également à cette ligne interprétative.

[150] T.3.1.2.3, p. 67 (Clar. p. 303).

[151] Barry Stroud, *Hume*, p. 186 (nous traduisons). La même idée est énoncée p. 192 : « He was primarily concerned to emphasize the importance of feelings in morality and to repudiate the views of the moral rationalists ».

à installer la raison au cœur du sentiment moral. « La *raison* et le *sentiment* se rencontrent dans presque toutes les déterminations et les conclusions morales »[152], selon des modalités qui ne les laissent pas extrinsèques l'une à l'autre. Une telle affirmation sape la pertinence même de la controverse historique, dont nous avons vu que Hume la présente sous la forme d'une alternative simple entre fondement rationnel et origine dans le sentiment. La réponse de Hume à la question des principes généraux de la morale ne rejoint aucune des deux solutions théoriques historiquement disponibles, y compris celle de Hutcheson lui-même – au point que, dans le livre III du *Traité*, c'est l'auteur de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, et non les rationalistes moraux, qui constitue la cible principale du propos.

Quel est donc cet entre-deux entre la transparence à la raison du vice et de la vertu postulée par le rationalisme moral et l'hypothèse hutchesonienne d'un sens moral ultimement étranger à l'activité rationnelle ? En quel sens Hume peut-il tout à la fois juger impossible de rendre compte des évaluations morales par les seules idées, et considérer qu'il est insatisfaisant de les rapporter à une affection qui ne devrait rien à la raison ? La question est aiguë, puisque la critique des prétentions pratiques de la raison a abouti à l'inversion du pôle de normativité traditionnel, au terme de laquelle les évaluations morales ne peuvent plus se fonder que sur le *fait* des passions, dans ce qu'il présente d'absolument étranger à la raison : « notre sens du devoir suit toujours le cours naturel et ordinaire de nos passions »[153]. Comment est-il donc possible d'accorder à la raison un rôle essentiel dans la distinction du bien et du mal tout en soutenant qu'elle est incapable de poser quelque bien ou quelque mal que ce soit, et que le sentiment épuise les déterminations morales (« avoir le sens de la vertu *n'est rien d'autre* qu'*éprouver* une satisfaction d'un genre particulier »[154]) ? Nous montrerons que la réponse à ces questions s'enracine dans la thèse d'une application de la raison au donné passionnel – par où la réhabilitation de la raison dans le domaine moral, qui semble déroger au régime de la thématisation critique de l'entendement, constitue une nouvelle occurrence de celle-ci, en donnant à voir une nouvelle modalité de son esclavage pratique.

[152] EPM.1.9, p. 47 (Clar. p. 5). Dans le cadre de la section 1 de la seconde *Enquête*, dont la fonction est introductive, cette thèse n'est encore exposée que comme une croyance probable.

[153] T.3.2.1.18, p. 82 (Clar. p. 311).

[154] T.3.1.2.3, p. 67 (Clar. p. 303). Nous soulignons le premier segment textuel.

I. La critique du rationalisme moral

Commençons par envisager le versant le mieux connu de la thématisation humienne du rôle de la raison en morale, à savoir son volet ouvertement critique. Les textes fournissent certaines indications permettant de comprendre ce que Hume reproche au rationalisme moral[155], et partant de rendre raison des modalités de la déconstruction qu'il en opère. C'est essentiellement du point de vue de sa méthode que la doctrine rationaliste pèche, en ce qu'elle porte à un degré inégalé l'obscurité conceptuelle et la perte de vue de l'expérience :

> Il est facile pour une fausse hypothèse de garder une apparence de vérité, tant qu'elle reste dans les généralités [*while it keeps wholly in generals*], qu'elle emploie des termes indéfinis et fait des comparaisons au lieu de venir aux exemples. Ceci se voit tout particulièrement dans cette sorte de philosophie qui donne à la seule raison, sans le secours du sentiment, de faire des distinctions morales. Mais il est impossible de rendre aucunement intelligible une telle hypothèse dans un exemple particulier, malgré les dehors flatteurs qu'elle présente dans ses discours et ses déclamations générales.[156]

Tout en reconnaissant l'apparence séduisante de la doctrine du fondement rationnel des évaluations morales, Hume la rapporte à un triple défaut de méthode. Premièrement, la généralité qui la caractérise est présentée comme entière : ce n'est pas que le rationalisme

[155] S'il n'est pas déplacé, dans le cadre de cette étude, de parler de « rationalisme moral », c'est que Hume lui-même réduit la diversité des systèmes moraux auxquels la section T.3.1.1 s'oppose à une même « opinion » sous-jacente, qui consiste en une décision gnoséologique (selon laquelle le bien et le mal moral seraient appréhendées par la seule raison), et affirme que ce point commun des différentes doctrines autorise à ne pas les examiner pour elles-mêmes : « Les systèmes qui affirment que la vertu n'est rien d'autre qu'une conformité à la raison, qu'il y a, entre les choses, des concordances et des discordances éternelles, identiques pour tout être rationnel qui les examine, que les déterminations immuables du bien et du mal obligent non seulement les créatures humaines mais aussi la divinité elle-même, se rejoignent tous sur l'opinion que la moralité, comme la vérité, est uniquement perçue par les idées, par leur juxtaposition et leur comparaison. Par conséquent, afin de les juger, il nous suffit d'examiner s'il est possible de distinguer le bien et le mal en morale au moyen de la seule raison ou si d'autres principes doivent contribuer à nous rendre capables de faire cette distinction », T.3.1.1.4, p. 50-51 (Clar. p. 294). C'est donc à la fois parce que le syntagme « rationalisme moral » atteint selon Hume, par-delà certaines différences doctrinales, une prémisse commune à plusieurs systèmes moraux (ceux de Clarke, de Cudworth, de Wollaston, voire de Locke), et parce qu'il exprime la décision de méthode qui gouverne la réfutation qu'il en produit, que nous nous autoriserons l'étiquette commode de « rationalisme moral ». De fait, Hume ne rapporte pas les doctrines critiquées à des auteurs précis, à l'exception d'une allusion, en note, à Wollaston (« un auteur récent, qui a eu le bonheur d'obtenir quelque réputation », T.3.1.1.15, note, p. 56, Clar. p. 297). La présence de Clarke se décèle néanmoins au travers du lexique de la *fitness* et de l'*unfitness* (voir T.3.1.1.4, T.3.1.1.17 et T.3.1.1.22). Les systèmes visés n'apparaissent ainsi qu'à l'état de résidus en certains endroits de la critique humienne, sans dicter sa loi au déroulement de celle-ci. Pour une défense de l'idée selon laquelle cette décision de méthode amènerait Hume à caricaturer les positions de ses adversaires, et signerait l'échec de sa critique, on pourra consulter l'ouvrage de Stanley Tweyman, *Reason and conduct in Hume and his predecessors*, p. 100-120 et p. 173-174.

[156] EPM.app1.5, p. 142. (Clar. p. 84).

moral s'établisse à partir d'une généralisation hâtive et fautive de certains cas empiriques, c'est qu'il élude absolument toute référence à l'expérience. Deuxièmement, le rationalisme moral ne définit pas les concepts dont il fait usage – et nous verrons ci-dessous que ce reproche ne s'applique à rien de moins qu'à la notion de raison elle-même, qui en constitue le noyau conceptuel. Troisièmement, il se contente de comparaisons (c'est la comparaison des propositions morales aux démonstrations mathématiques, fréquente sous la plume des rationalistes moraux, que Hume a ici en vue[157]), là où seraient requis des exemples, c'est-à-dire des cas empiriques déterminés. Remarquons par ailleurs, dans le texte qui nous occupe, le double statut de l'hypothèse rationaliste : elle est à la fois fausse et inintelligible. Un passage postérieur de l'*Enquête sur les principes de la morale* mentionnera à cet égard une hypothèse abstruse, que l'on ne « parvient pas à rendre intelligible ni traduire dans un exemple ou une illustration particulière »[158], dans la continuité du *Traité*, qui évoquait déjà des « relations et des qualités incompréhensibles », qui « n'ont jamais existé dans la nature, ni même dans notre imagination sous la forme d'une idée claire et distincte »[159]. Non seulement le rationalisme moral ne correspond pas au mode de production réel de nos évaluations morales (ce pourquoi il est faux), mais il n'est même pas l'objet d'une idée claire et distincte de l'imagination, par laquelle ce qui n'existe pas dans la nature nous reste cependant concevable – nous en examinerons plus loin les raisons.

1. « Moral distinctions not deriv'd from reason » : commentaire suivi de la section T.3.1.1

La critique humienne du rationalisme moral prend place dans deux textes : dans la section T.3.1.1 d'une part ; dans l'appendice 1 de l'*Enquête sur les principes de la morale* d'autre part (en particulier dans ses paragraphes 4 à 20). Le simple énoncé de ces lieux du corpus manifeste l'existence d'une différence relative à l'ordre d'exposition : alors que le livre III du *Traité* se demande d'emblée si c'est la raison ou le sentiment qui fait que nous jugeons certaines actions louables et blâmables, l'*Enquête sur les principes de la morale* pose certes cette question d'entrée de jeu (section 1), mais en reporte la résolution, en décidant de

[157] « Quand on me dit que deux et trois sont égaux à la moitié de dix, je conçois parfaitement cette relation d'égalité. Je comprends que si dix est divisé en deux parties dont chacune comporte autant d'unités que l'autre, et si l'une de ces parties est comparée à deux joint à trois, elle comportera alors autant d'unités que le nombre composé. Mais si vous tirez de là une comparaison pour l'appliquer aux relations morales, j'avoue être bien incapable de vous comprendre », EPM.app1.8, p. 143 (Clar. p. 85).

[158] EPM.app1.10, p. 144 (Clar. p. 85).

[159] T.3.1.2.11, p.72 (Clar. p. 306).

s'appuyer, pour y répondre, sur le système moral que le corps de l'ouvrage est chargé d'établir (c'est-à-dire sur la détermination des quatre catégories de vertus). Ce report de la réponse à la question des facultés est motivé par la « peur de [se] jeter dans des spéculations compliquées »[160], et par la perspective de la résolution plus facile qui en sera faite au terme de l'établissement des quatre espèces de vertus[161].

Si ce point intéresse notre propos, c'est qu'il engage le rapport à l'expérience : là où la seconde *Enquête* détermine les rôles respectifs de la raison et du sentiment en s'appuyant sur les quatre types de vertus précédemment dégagés, c'est-à-dire sur une matière empirique déjà mise en forme par certains principes généraux, le *Traité* entreprend de critiquer le rationalisme moral sans avoir encore à sa disposition la doctrine morale, c'est-à-dire en se confrontant directement à l'expérience. Si la section T.3.1.1 choisit de s'aventurer dans ce que la seconde *Enquête* qualifiera de « spéculations compliquées »[162], c'est donc qu'elle envisage l'expérience sous sa forme la plus brute – au lieu de considérer une expérience déjà ordonnée selon des principes généraux.

Cette spécificité intéresse de près notre enquête, et justifie que nous examinions prioritairement la critique humienne du rationalisme moral dans la version qu'en offre le *Traité* (même si nous recourrons ponctuellement à la seconde *Enquête*). Afin de dégager les modalités et les enjeux de la critique humienne du rationalisme moral, nous nous proposons ici d'expliquer la section T.3.1.1 en épousant son mouvement général, sans pour autant nous interdire certains réaménagements. Sous son apparent foisonnement argumentatif, le texte se structure en quatre temps distincts : une analyse de l'expérience, qui réinvestit et spécifie les principes qu'avait énoncés la section T.2.3.3 (§5 à 16), une élucidation de la signification de la notion de raison, qui entreprend de pallier le déficit conceptuel du rationalisme moral (§17 à 23), un examen de cas particuliers d'évaluation morale (§24 à 26), et enfin, une observation apparemment anodine, mais qui délivre la raison fondamentale de l'inintelligibilité du rationalisme moral (§27).

[160] EPM.app1.1, p. 141 (Clar. p. 83).

[161] « […] si nous pouvons être assez heureux pour découvrir la véritable origine de la morale, il ne nous sera pas difficile de voir ensuite jusqu'où le sentiment et jusqu'où la raison entrent dans toutes les déterminations de cette sorte », EPM.1.10, p. 48 (Clar. p. 6).

[162] EPM.app1.1, p. 141 (Clar. p. 83).

1.1. La spécification de la critique de la raison pratique (§5 à 16)

Le rationalisme moral affirmant le fondement de la morale dans la seule raison, il n'est pas surprenant que la réfutation que Hume en propose commence par recourir aux principes qu'avait exposés la section T.2.3.3, qui circonscrivaient le rôle pratique de l'entendement. La critique du rationalisme moral constitue d'abord un cas particulier de la critique de la souveraineté pratique de la raison – Hume fait d'ailleurs lui-même, et à deux reprises, le lien entre les deux sections[163]. Ce qui revient à réinvestir, à propos de la morale, l'analyse de l'expérience qu'avait opérée la section T.2.3.3, en l'adaptant à l'objet spécifique qui est désormais en jeu.

Les deux arguments critiques qui avaient été exposés en T.2.3.3 font ainsi retour dans la section T.3.1.1. D'une part, l'argument de la représentation se voit « adapté au présent sujet »[164] : là où la section T.2.3.3 se concentrait sur les passions, ce sont maintenant à la fois les « passions, volitions et actions » qui sont désignées comme « des réalités et des faits originaux [*original*], complets en eux-mêmes »[165], c'est-à-dire ne représentant rien d'autre qu'eux-mêmes, et ne pouvant à ce titre être jugés vrais ou faux. D'autre part, l'argument de la motivation ressurgit sous la forme d'un syllogisme, dont la première prémisse renvoie à l'expérience de la force motivante des évaluations morales, et la seconde à la thèse, déjà empiriquement prouvée, de l'inertie de la raison :

> La morale éveille les passions, elle produit ou empêche l'action. La raison est, en elle-même, totalement impuissante en ce domaine. Les règles de moralité ne sont donc pas des conclusions de notre raison.[166]

Ironiquement, c'est par le biais d'un syllogisme que les théories rationalistes de la morale, d'ascendance thomiste et par là héritières de la conception aristotélicienne du syllogisme pratique, se voient congédiées : l'instrumentation classique du rationalisme en morale est retournée contre ses partisans.

---

[163] Ce lien est énoncé dans les sections T.3.1.1.6 et T.3.1.1.8.

[164] T.3.1.1.8, p. 52 (Clar. p. 295).

[165] T.3.1.1.9, p. 52 (Clar. p. 295). Trad. légèrement modifiée.

[166] T.3.1.1.6, p. 51 (Clar. p. 294). Selon Charlotte R. Brown, l'argument de la motivation exposé par la section T.3.1.1 serait essentiellement dirigé contre Clarke, pour lequel les vérités morales, connues par la seule raison, étaient dotées d'une efficace sur la volonté. Voir son article « Hume on moral rationalism, sentimentalism and sympathy », dans *A companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe.

Hume peut ainsi conclure que l'absence de fondement rationnel de la morale découle à la fois d'une différence d'essence (argument de la représentation) et d'une absence de causalité (argument de la motivation) :

> Les actions peuvent être louables ou blâmables, mais ne peuvent être raisonnables ou déraisonnables : par conséquent, louable ou blâmable ne sont pas synonymes de raisonnable et déraisonnable. Le mérite et le démérite des actions contredisent souvent et commandent parfois nos tendances naturelles. Mais la raison n'a pas une telle influence. Les distinctions morales ne sont donc pas le fruit de la raison.[167]

On retrouve là une critique en deux volets, calquée sur la structure de celle qu'exposait la section T.2.3.3 : d'une part, les actions ne sont pas susceptibles de qualification épistémique, et ne peuvent donc être *jugées* par la raison ; d'autre part, la raison est dépourvue de la puissance motivante qui caractérise les déterminations morales, et ne peut donc pas les *causer*. Tout comme en T.2.3.3, l'entendement pèche doublement : il ne peut être au principe ni de l'évaluation morale, ni de l'action morale.

Ce dispositif conceptuel laisse cependant ouverte une possibilité : si aucun rapport immédiat de conformité ou de contradiction ne peut exister entre la raison et les actions, ne peut-on imaginer un rapport de conformité ou de contradiction médiat, qui prendrait place entre la raison et les jugements liés à l'action (*the attendants of the action*[168]), et dans lequel s'enracineraient le bien et le mal moral ? Cette hypothèse, qui a le mérite de situer la relation de conformité ou de contradiction à l'intérieur de la sphère épistémique, c'est-à-dire de prendre acte de la différence de nature séparant raison et action (ou encore : copie représentative et réalité originale) ne peut être écartée au nom des principes établis par la section T.2.3.3. C'est seulement en l'envisageant au prisme de cas empiriques déterminés que l'on pourra décider si la vérité ou la fausseté des jugements qui accompagnent les actions peut fonder la moralité ou l'immoralité de ces dernières.

Les jugements liés à l'action renvoient en premier lieu aux jugements qui sont *causes* de celle-ci (du fait de leur couplage avec certaines passions), tels qu'ils avaient été identifiés par la section T.2.3.3 (jugements portant sur l'existence et les propriétés des objets d'une part ; jugements portant sur les moyens d'atteindre les objets d'autre part). Mais ils renvoient aussi, en second lieu, aux jugements qui sont les *effets* de l'action.

---

[167] T.3.1.1.10, p. 52-53 (Clar. p. 295).

[168] T.3.1.1.11 (Clar. p. 295).

Par l'ajout de cette seconde catégorie, qui était absente de la section T.2.3.3, Hume vise à atteindre le « système saugrenu »[169] de Wollaston, selon lequel les actions seraient dotées d'une signification[170], qui fonderait leur valeur morale – c'est ainsi que toute action qui se conformerait à la vérité serait moralement bonne, et que toute action qui ne s'y conformerait pas serait moralement mauvaise. Loin d'envisager en elle-même la proposition métaphysique affirmant la correspondance de la vérité signifiée par les actions et du bien moral, Hume la reformule dans les termes de son propre système, en la faisant passer dans un dispositif causal et expérimental : il s'agira simplement de déterminer si la vérité des jugements qu'une action engendre chez ceux qui l'observent coïncide avec un sentiment d'approbation morale (et inversement, si leur fausseté coïncide avec un sentiment de désapprobation morale), en faisant varier la relation causale et en observant les effets qui s'ensuivent[171].

Or, de même que l'expérience atteste que les jugements qui produisent l'action (lorsqu'ils sont associés à certaines passions) ne peuvent être tenus pour les causes de l'approbation et de la désapprobation morale, de même il faut reconnaître que les jugements qui résultent de l'action ne rendent pas compte de la qualité morale de cette action. L'erreur de celui qui se trompe en supposant à tort un fruit délicieux ou en mettant en œuvre des moyens inappropriés pour le déguster n'est jamais considérée que comme une « erreur de fait »[172], tout à fait innocente. Et l'homme qui louche et dont l'attitude est mésinterprétée par autrui n'est l'objet d'aucun blâme moral. Dans les deux cas, la fausseté (avérée) des jugements ne se double d'aucune désapprobation morale. Remarquons, avant d'y revenir plus longuement, que dans ces deux exemples la qualification épistémique des jugements (vrais ou faux) laisse de côté l'articulation de ces derniers à la volonté, en l'occurrence le caractère

[169] T.3.1.1.15, note, p. 56 (Clar. p. 297).

[170] Ainsi Wollaston déclare-t-il : « I lay this down as a fundamental maxim, *That whoever acts as if things were so, or not so, doth by this act declare, that they are so or not so* ; as plainly as he could by words, and with more reality. And if the things are otherwise, his acts contradict *those propositions*, which assert them to be as they are », *The religion of nature delineated*, London, John & Paul Knapton, 1738 (6th ed.), p. 13.

[171] Une longue note de Hume fait ainsi état de plusieurs cas de figure : celui d'une action non remarquée (un adultère soustrait à toute observation extérieure), qui ne cause aucun jugement faux, tout en étant jugée immorale ; celui d'une action envisagée pour ce qu'elle est (un voleur reconnu comme tel), qui engendre chez celui qui l'observe un jugement vrai, tout en étant jugée immorale ; celui d'une action jugée innocente (l'attitude d'une personne qui louche), qui provoque pourtant en autrui des jugements faux.

[172] Dans la seconde *Enquête*, Hume opposera le cas du meurtre de Laïos par Œdipe (erreur de fait) et celui du meurtre d'Agrippine par Néron (erreur de droit). Voir EPM.app1.12.

« parfaitement involontaire »[173] de l'erreur en première personne dans le premier cas, et le caractère « par accident »[174] de la production de l'erreur dans l'esprit d'autrui dans le second.

1.2. L'analyse de la signification du concept de raison (§17 à 23)

Le deuxième moment de la critique du rationalisme moral menée dans la section T.3.1.1 s'appuie sur le désir de se montrer « plus précis »[175]. Il se déploie à partir d'une question de signification : quel sens est-il possible de conférer à l'énoncé selon lequel la raison suffit à fonder les déterminations morales ? Répondre à cette question, c'est passer de la notion vague de raison, que se contenterait d'invoquer le rationalisme moral, à une conception déterminée – en l'occurrence humienne – de celle-ci.

Ce point explique que les paragraphes qui nous occupent soient scandés par une série de suppositions et d'implications qui, loin de travailler à une herméneutique patiente du sens de la position rationaliste, s'avèrent calquées sur les articulations de la théorie humienne de la raison. Premièrement : « Si la pensée et l'entendement étaient à eux seuls capables d'établir les frontières du bien et du mal, le caractère de vertu ou de vice devrait se trouver dans certaines relations des objets ou être une réalité de fait, découverte par notre raisonnement »[176]. Deuxièmement : « D'après cette supposition [= du caractère démontrable des relations morales], le vice et la vertu doivent consister en certaines relations »[177]. Troisièmement : « Si vous déclarez que le vice et la vertu consistent en relations susceptibles de démonstration et de certitude, vous devez vous restreindre aux *quatre* relations qui sont les seules à admettre ce degré d'évidence »[178], c'est-à-dire à la ressemblance, à la contrariété, à la proportion de quantité et de nombre et aux degrés de qualité. Il s'agit, à chaque fois, de mettre au jour la seule signification distincte que l'on puisse conférer à l'affirmation indéterminée à laquelle en reste le rationalisme moral : « cette hypothèse ne peut être intelligible d'une autre manière »[179].

Cette tâche d'élucidation de la notion de raison une fois accomplie, il devient possible de dégager les deux conditions exigibles de toute doctrine démonstrative de la morale,

---

[173] T.3.1.1.12, p. 54 (Clar. p. 296).
[174] T.3.1.1.15, p. 55 (Clar. p. 296).
[175] T.3.1.1.17, p. 57 (Clar. p. 298).
[176] T.3.1.1.18, p. 57-58 (Clar. p. 298).
[177] *Ibid.*, p. 58 (Clar. p. 298).
[178] T.3.1.1.19, p. 58 (Clar. p. 298).
[179] *Ibid.*, note, p. 59 (Clar. p. 299).

conditions qui se révèlent d'emblée impossibles à satisfaire. En quoi, donc, la raison démonstrative est-elle par essence incapable de rendre compte du bien et du mal moral ?

Premièrement, les relations rationnelles susceptibles de démonstration s'appliquent à un domaine d'objets plus vaste que les qualités morales, et ne peuvent donc rendre compte à elles seules de ces dernières. Cette affirmation se fonde sur une caractérisation encore grossière de l'expérience morale, mais qui est cependant décisive, en ce qu'elle permet d'écarter toute théorie qui échouerait à en rendre compte : d'une part, les qualités morales n'appartiennent qu'aux actions de l'esprit ; d'autre part, elles sont tirées de notre situation dans le monde. C'est-à-dire : l'approbation et la désapprobation morale visent toujours des êtres pensants, et requièrent l'observation de certaines de leurs actions. Les relations rationnelles, si elles suffisaient à fonder le vice et la vertu, ne devraient pouvoir s'énoncer qu'entre les actions psychiques et les actions extérieures, sans jamais pouvoir s'appliquer aux actions psychiques entre elles, ni aux actions extérieures entre elles. Chacun de ces deux derniers cas va en effet à l'encontre de l'expérience morale : nous ne pouvons être coupables de crimes en nous-mêmes, pas plus que les êtres inanimés ne peuvent être l'objet de louange ou de blâme moral. Si elle est minimale, cette double caractérisation de l'expérience morale suffit à récuser l'hypothèse d'une connaissance (au sens strict de savoir *a priori* et certain) des relations morales, en ce que les quatre relations qui donnent lieu à la connaissance sont applicables à *tous* les objets (une action extérieure peut ressembler à une autre action extérieure, une action psychique peut être plus joyeuse qu'une autre action psychique, *etc.*). Les quatre relations susceptibles d'être connues étant applicables à *tous* les objets, le domaine des propositions établies par intuition et par démonstration excède de loin celui des jugements moraux, et se révèle par conséquent incapable de fonder ces derniers. La spécification de la *nature* des relations susceptibles de connaissance (à l'encontre de l'obscurité dont le concept de raison restait selon Hume enveloppé sous la plume des rationalistes moraux) aboutit donc à la conclusion selon laquelle la raison est incapable d'atteindre à elle seule un quelconque *contenu* moral.

Deuxièmement, la raison démonstrative est incapable de rendre compte du caractère obligatoire de la morale. Il y a là, souligne Hume, un reproche encore plus dirimant que le précédent, en ce que, quand bien même pourrait-on identifier des relations qui satisferaient à la condition précédente, et qui constitueraient l'ossature épistémique des jugements moraux, il resterait toujours impossible de *démontrer* leur liaison à la détermination de la volonté. Outre que l'influence de la raison sur la volonté est rendue impensable par l'inertie de la raison, elle constitue une question de fait, et relève en ce sens du raisonnement causal, et non

démonstratif – c'est bien sur ce terrain que l'avait envisagée la section T.2.3.3. La « connexion qu'il y a entre la relation et la volonté »[180] n'est jamais connue que par expérience dans la mesure où, considérées *a priori*, les deux idées en question peuvent être conçues séparément : « Ces deux éléments [*particulars*] sont évidemment distincts. C'est une chose de connaître la vertu, et une autre d'y conformer la volonté »[181]. Quand bien même le rationalisme moral serait-il capable de fonder les jugements moraux sur des relations démonstratives, il ne pourra jamais *démontrer* que ces relations sont *obligatoires*, et que la volonté *doit* s'y plier. L'argument réintègre les relations démonstratives dans un dispositif causal, qui les envisage comme l'un des termes d'une relation empirique à la volonté – par où les prétentions de la raison purement démonstrative se voient récusées.

Les deux conditions précédemment exposées, qui portent respectivement sur le domaine d'objets et sur l'efficace des évaluations morales, sont donc hors de portée de la raison démonstrative. Toutes deux sont impossibles à satisfaire, même si c'est en des sens légèrement distincts. La première impossibilité est en effet moins radicale que la seconde, en ce que rien ne permet d'exclure tout à fait la découverte future d'autres relations démonstratives que les quatre que Hume recense[182] – alors que l'impossibilité de démontrer une quelconque relation causale est indépassable. La série emboîtée des « si », par laquelle la science de la nature humaine s'évertue à conférer une signification possible à l'énoncé cardinal du rationalisme moral, se clôt sur une double impossibilité. L'analyse conceptuelle de la notion de raison, que le rationalisme moral laisse selon Hume à l'état de « term[e] indéfin[i] »[183], a permis de spécifier les conditions sous lesquelles la raison pourrait fonder le bien et le mal moral, et a montré que celles-ci sont impossibles à remplir, du fait de l'essence même de la raison.

1.3. L'analyse de l'expérience morale (§24 à 26)

Le troisième temps de la réfutation abandonne le registre des « réflexions générales »[184] pour considérer certains « exemples particuliers »[185]. Il y a là une deuxième façon de pallier la généralité creuse que Hume reproche au rationalisme moral : après avoir

[180] T.3.1.1.22, p. 60 (Clar. p. 299).
[181] *Ibid.*
[182] T.3.1.1.20, p. 59 (Clar. p. 299).
[183] EPM.app1.5, p. 142. (Clar. p. 84).
[184] T.3.1.1.24, p. 61 (Clar. p. 300).
[185] *Ibid.*

clarifié le sens du plus central de ses concepts, il s'agit de prendre en vue certaines expériences déterminées, auxquelles il se dispense de se rapporter. L'analyse de la signification de l'idée de raison cède alors la place à une analyse de l'expérience. Il ne s'agit plus de montrer que la raison, justement conçue, et considérée en elle-même, ne permet pas de rejoindre l'expérience morale (sous le double point de vue du domaine d'objets et de l'influence sur la volonté), mais d'envisager l'expérience morale, d'extraire les relations rationnelles qui l'innervent, et de montrer qu'elles ne suffisent pas à rendre compte de la situation empirique initiale. La critique de la thèse rationaliste se donne alors sous la modalité de la preuve par le fait.

À propos des exemples qu'il choisit de convoquer, Hume affirme qu'ils permettront de rendre « plus claires et plus convaincantes »[186] les réflexions qui précèdent. « Plus claires », car ils ne renvoient plus à des principes généraux, mais à des expériences déterminées. « Plus convaincantes », car ils ne présupposent plus la théorie humienne de la raison, mais recèlent en eux-mêmes le principe de leur force probante. Le mouvement de spécification du vague qui gouverne la section T.3.1.1 se poursuit ainsi par l'examen de cas particuliers d'évaluations morales, qui se trouvent tous être des cas de blâme moral, portant sur des actions dont l'immoralité est largement reconnue : le meurtre avec préméditation, le parricide et l'inceste. Tout l'effort des textes que nous commenterons est de faire saillir l'écart de ces expériences de désapprobation morale à de pures relations rationnelles. Nous chercherons à montrer que cette confrontation à l'expérience prend la forme d'une analyse de cette dernière – par où la critique du rationalisme moral se révélera mettre en œuvre une méthode similaire à celle qui sous-tend la critique de la souveraineté pratique de l'entendement.

- <u>Le partage de l'objectif et du subjectif</u>

Attachons-nous en premier lieu à la réfutation de l'idée d'un fondement de la morale dans le raisonnement expérimental qui, sans constituer le cœur de la critique humienne du rationalisme moral, intéresse la question du statut de l'expérience dans la section T.3.1.1[187]. Si cette hypothèse est rapidement écartée, c'est que l'analyse de l'expérience qui permet de l'infirmer est, en son principe au moins, simple :

[186] T.3.1.1.24, p. 61 (Clar. p. 300).

[187] Nous réaménageons ici l'ordre des arguments humiens : dans la section T.3.1.1, la réfutation des prétentions du raisonnement expérimental ne précède pas celle des prétentions du raisonnement démonstratif, mais lui succède.

> Prenez n'importe quel acte reconnu comme vicieux : par exemple, un meurtre avec préméditation. Examinez-le sous tous les angles [*Examine it in all lights*] et voyez si vous pouvez constater [*find*] ce fait ou cette existence réelle que vous nommez le *vice*. De quelque manière que vous le considériez, vous ne découvrirez que certaines passions, certains motifs, certaines volitions et pensées. Il n'y a, en l'occurrence, pas d'autre fait. Le vice vous échappe totalement, tant que vous considérez l'objet. Vous ne pouvez jamais le trouver avant d'orienter la réflexion vers votre propre cœur, et de constater [*find*] qu'un sentiment de désapprobation s'élève en vous contre cet acte. Voilà un fait : mais il est l'affaire de l'impression [*feeling*] et pas de la raison. Il se trouve en vous-même, non dans l'objet.[188]

Ce texte opère un partage au sein de cette expérience morale qu'est le blâme d'un meurtre prémédité, partage qui procède lui-même d'une enquête empirique. Il s'agit de mettre en scène l'impossibilité où se trouve l'esprit de rapporter la désapprobation morale à un fait extérieur, en distinguant soigneusement les déterminations objectives (à savoir le meurtre avec préméditation) du sentiment moral lui-même (à savoir la qualification de ce meurtre comme vicieux). Les premières renvoient aux passions, motifs, volitions et pensées de l'assassin (c'est-à-dire à l'intention délibérée d'ôter la vie), qui peuvent être inférés par la raison causale, sur la base de l'observation de certains faits (par exemple, d'une lettre qui ferait état du projet d'assassinat, ou du témoignage d'un tiers). Le second se découvre, non par une analyse méthodique de l'expérience externe (« Examinez-le sous tous les angles »), mais par un retour réflexif sur l'expérience interne de l'observateur (« Vous ne pouvez jamais le trouver avant d'orienter la réflexion vers votre propre cœur »).

Si le vice peut, au terme de l'enquête, être « trouv[é] », c'est donc en un sens très spécifique : là où les passions, motifs, volitions et pensées sont *inférés* par le raisonnement expérimental, le vice est *éprouvé*. C'est la différence des qualités premières et des qualités secondes qui informe implicitement ce partage[189] : tout comme les qualités de chaud, de froid, *etc*., les qualités morales ne sont pas dans les objets, mais seulement dans l'esprit. Sur la base de la distinction lockienne, l'analyse de l'expérience aboutit à une partition entre ce qui est en nous, et ne relève que de notre esprit (le sentiment moral) et ce qui est dans les objets, et peut être observé ou inféré (le meurtre avec préméditation, et les passions qui l'ont motivé), par où l'évaluation morale se voit soustraite à la compétence de la raison causale, dont l'activité vise toujours à représenter une réalité irréductible à l'esprit.

---

[188] T.3.1.1.26, p. 64 (Clar. p. 301).

[189] Ce point est explicité quelques lignes après notre extrait. Voir aussi « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, note, p. 214.

- Le partage des relations démonstratives et de leurs objets

Venons-en maintenant au cas de la raison démonstrative, sur laquelle le rationalisme moral prétend fonder la saisie du vice et de la vertu, et qui cristallise par conséquent les enjeux de la critique humienne. Autant la contestation des prétentions de la raison expérimentale repose sur un partage relativement aisé à opérer[190], autant l'analyse de l'expérience permettant de récuser les prétentions de la raison démonstrative mobilise un dispositif expérimental complexe. C'est que l'analyse de l'expérience ne peut plus prendre la forme de la séparation de ce qui existe en moi et hors de moi, puisque la raison démonstrative ne met plus en jeu des existences, mais des idées.

Le dispositif expérimental consiste alors à identifier les relations rationnelles qui sous-tendent telle ou telle expérience de désapprobation morale, à les transposer à une matière empirique différente, et à déterminer si l'évaluation morale persiste, ou au contraire s'évanouit. Selon que la circonstance commune (à savoir la relation rationnelle) s'accompagne ou non dans les deux cas de la même évaluation morale, il devient possible de déterminer si c'est elle qui détermine le blâme moral, ou non[191]. L'analyse de l'expérience prend ainsi une figure différente de ce qui était le cas pour la raison empirique, et l'exemple afférent du caractère vicieux du meurtre prémédité : d'une part, Hume estime maintenant qu'il est possible d'identifier certaines structures rationnelles sous-jacentes au blâme ; d'autre part, il confère au propos la forme d'un test expérimental (*trial*[192]), permettant de « tranch[er] »[193] la question.

Deux cas empiriques sont envisagés : celui du crime de parricide commis par un jeune arbre, et celui du crime d'inceste commis par des animaux – crimes qui, précisément, se révèlent ne pas en être. Penchons-nous sur le premier. Le meurtre d'un homme par son descendant est rapporté à une autre situation empirique, à savoir celle d'un jeune arbre qui, poussant au pied de celui dont il est issu, croîtrait jusqu'à le détruire. Hume soutient l'identité des relations rationnelles sous-tendant les deux cas : « Aurais-je omis, dans cet exemple, une relation que l'on peut découvrir dans le parricide ou dans l'ingratitude ? Le premier arbre n'est-il pas la cause de l'existence de l'autre, et celui-ci la cause de la destruction du premier,

---

[190] « Mais peut-il y avoir quelque difficulté à prouver que le vice et la vertu ne sont pas des faits dont nous pourrions inférer l'existence grâce à la raison ? », T.3.1.1.26, p. 64 (Clar. p. 301).

[191] « La raison ou la science ne sont rien que la comparaison des idées et la mise au jour de leurs relations ; et si des relations identiques ont des caractères différents, il doit évidemment s'ensuivre que ces caractères ne sont pas découverts uniquement par la raison », T.3.1.1.24, p. 62 (Clar. p. 300).

[192] *Ibid.*

[193] *Ibid.*

comme lorsqu'un enfant tue son père ? »[194]. Si Hume n'explicite pas la relation d'idées impliquée, une déclaration de l'*Enquête sur les principes de la morale* autorise à avancer qu'il s'agit de la relation de contrariété[195] : la production de l'existence et la destruction de l'existence s'opposent comme deux contraires. Or cette relation de contrariété qui, appliquée à deux hommes, s'accompagne d'un sentiment de blâme, ne donne pas lieu à la même désapprobation lorsqu'on l'envisage à propos de deux arbres. La structure rationnelle de l'expérience initiale, dégagée par abstraction de toutes les déterminations empiriques et transposée à d'autres objets, n'engendre aucun blâme – le cas est exactement le même en ce qui concerne l'inceste des animaux.

Les relations rationnelles décelables à même certains cas de désapprobation morale, séparées de leurs déterminations empiriques et appliquées à une autre matière (en l'occurrence, à des végétaux ou à des animaux), ne s'accompagnent donc pas des prédicats moraux qui caractérisaient l'expérience initiale. Puisque des relations rationnelles identiques peuvent être dotées de qualités morales différentes (blâme ou absence de blâme), alors les qualités morales ne naissent pas des seules relations rationnelles : le rationalisme moral est infirmé par un test expérimental. L'expérience du blâme moral ne peut être ramenée à une simple relation rationnelle sans une perte majeure – à savoir celle de l'évaluation morale elle-même.

Hume est bien conscient de ce que cet argument semble, à première vue, sophistique. Chacun des cas précédemment mentionnés appelle en effet une objection, consistant à rappeler une détermination fondamentale de l'expérience, à laquelle l'analyse humienne ne fait pas droit. L'interprétation que propose Hume de l'exemple du jeune arbre porte ainsi à répliquer que, dans ce cas, « un choix ou la volonté font défaut »[196] (ce qui expliquerait que l'arbrisseau ne soit pas l'objet d'un blâme moral), et son commentaire de l'exemple des relations sexuelles entre animaux de même famille que « cet acte est innocent chez les animaux, parce qu'ils n'ont pas assez de raison pour en découvrir la turpitude »[197]. Les deux mises en regard successives sur lesquelles s'appuie l'argument humien seraient donc caduques, en ce qu'elles s'érigeraient sur la mise de côté de deux différences notables (le

---

[194] T.3.1.1.24, p. 62 (Clar. p. 300).

[195] À propos du crime d'ingratitude (dont le parricide est la forme extrême), Hume déclare : « dans le cas qui nous occupe, je vois d'abord de la bienveillance et des bons procédés d'un côté, puis de l'autre côté de la malveillance et des mauvais procédés. Entre ces dispositions, il y a une relation de *contrariété* », EPM.app1.7, p. 143 (Clar. p. 85).

[196] T.3.1.1.24, p. 62 (Clar. p. 300).

[197] T.3.1.1.25, p. 63 (Clar. p. 301).

caractère volontaire ou involontaire de l'action dans le cas de la destruction du géniteur ; la perception ou l'ignorance de l'immoralité dans le cas des relations incestueuses).

Or, tout en reconnaissant l'existence de ces différences, Hume conteste qu'elles aient trait aux relations rationnelles. Dans le premier cas : « une volonté ne fait pas naître des relations *différentes*, mais elle n'est que la cause d'où procède l'action et par suite produit les *mêmes* relations que celles qui viennent d'autres principes pour l'orme ou le chêne »[198] (à savoir les lois de la matière et du mouvement). Dans le second cas : « avant que la raison puisse percevoir cette turpitude, celle-ci doit exister et, par conséquent, elle est indépendante des décisions de notre raison »[199].

Loin que Hume concède avoir été inattentif à certaines déterminations fondamentales de l'expérience, il estime qu'il les a à bon droit mises de côté, en tant qu'elles sont distinctes des relations rationnelles dont il éprouve l'aptitude à fonder la moralité : il s'agit pour lui d'en admettre la réalité, tout en les posant comme extrinsèques aux relations (ce que montre leur réduction au statut de cause, ou de perception, de ces dernières). Les relations rationnelles se voient ainsi disjointes de la nature de leurs termes – de la même façon que la relation d'idées 2 + 2 = 4 reste la même, qu'on l'applique à des êtres humains ou à des cailloux. Tout l'effort du passage qui nous occupe est ainsi de prendre au sérieux la thèse rationaliste d'un fondement des déterminations morales dans la seule raison et de la mettre à l'épreuve, en opérant une analyse de l'expérience morale qui isole dans leur pureté les relations rationnelles, c'est-à-dire qui les découple des objets auxquels elles s'appliquent ordinairement (à savoir les êtres humains, qui sont doués de volonté et dotés d'une raison perfectionnée)[200].

Nous touchons ici à un trait décisif de la critique humienne du rationalisme moral, sur lequel il est utile de nous attarder un peu, en suspendant provisoirement l'ordre linéaire du commentaire. De façon très frappante, tous les blocs argumentatifs de la section T.3.1.1 que nous avons jusqu'ici commentés soulignent à un moment ou à un autre l'absence de lien de la raison à un domaine d'objets déterminé, par où elle serait à même de fonder les évaluations morales. La réfutation de Wollaston en est un premier exemple, en ce qu'elle fait valoir que,

---

[198] T.3.1.1.24, p. 62 (Clar. p. 300).

[199] T.3.1.1.25, p. 63 (Clar. p. 301).

[200] Ce point explique que le premier des deux exemples invoqués nous fasse retrouver, sous une forme modifiée, la différence des relations rationnelles et de la volonté, différence sur laquelle s'érigeait la seconde condition exigible de toute morale démonstrative : s'il convient, comme l'affirmait alors Hume, de prouver la liaison de certaines relations rationnelles à la détermination de la volonté, c'est qu'une analyse rigoureuse de l'expérience montre qu'elles sont séparables, et donc distinctes.

tout comme les actions humaines, les objets naturels sont susceptibles de produire en l'esprit des jugements vrais ou faux – d'où il devrait s'ensuivre, si la théorie de Wollaston était juste, « que même les objets inanimés pourraient être vicieux et immoraux »[201]. L'analyse de la signification de la notion de raison en est un deuxième : après avoir isolé les quatre relations philosophiques relevant de la connaissance, Hume remarque qu'elles peuvent s'appliquer à *tous* les objets, « non seulement à un objet dénué de raison mais aussi à un objet inanimé »[202]. Le troisième moment de la section T.3.1.1, qui consiste, comme nous venons de le voir, en une analyse de l'expérience, atteste par le fait ce que l'argument précédent concluait de la seule analyse de la raison, en montrant que les relations rationnelles s'avèrent effectivement transposables aux animaux et aux végétaux.

Tout au long de la section T.3.1.1, Hume insiste donc sur le fait que les mêmes relations rationnelles s'appliquent aux êtres qui sont susceptibles de recevoir des qualifications morales (à savoir les hommes) et aux autres êtres (animaux, plantes, êtres inanimés). C'est ce point qui constitue le cœur de sa réfutation du rationalisme moral, comme le souligne *a posteriori* la section T.3.1.2, qui résume la critique qui vient d'être menée par cet argument[203]. La raison est incapable d'atteindre la différence d'objets caractéristique de l'expérience morale, à savoir la spécificité de l'humain : sont objets de nos évaluations morales les êtres doués d'une volonté et d'une raison suffisamment développée. La section T.1.3.2 soulignera que, tout à l'inverse de la raison, les sentiments portent en eux la nature des objets qui les causent, voire instituent des différences alors même qu'ils ne se rapportent qu'à un seul et même objet : le plaisir que nous procure une bouteille de vin est intrinsèquement différent de celui que nous procurent les richesses d'un ami fortuné, et le plaisir que nous procure les richesses d'un ami fortuné est intrinsèquement différent de celui que nous procure la vertu de ce même ami. Loin que les différences tenant aux objets soient extrinsèques au plaisir et au déplaisir, elles sont constitutives des derniers – c'est seulement quand on s'éloigne de l'expérience vécue, et que l'on s'en tient au terme abstrait de plaisir, que l'on peut éventuellement les confondre. Les sentiments charrient donc en eux la différence des objets qui les produisent, mais aussi certaines différences relatives aux *circonstances* des actions qui les font naître (le caractère volontaire ou involontaire d'un acte, le caractère

[201] T.3.1.1.15, note, p. 56 (Clar. p. 297).

[202] T.3.1.1.19, p. 58 (Clar. p. 298).

[203] « Au système qui établit des déterminations éternelles et rationnelles du bien et du mal, j'ai opposé l'argument qu'il est impossible de montrer, dans les actions des êtres raisonnables, des relations qu'on ne trouve pas dans les objets extérieurs : en conséquence, si la moralité accompagnait toujours ces relations, il serait possible que la matière inanimée devienne vertueuse ou vicieuse », T.3.1.2.4, p. 67-68 (Clar. p. 303).

évitable ou non d'une erreur, la capacité ou l'incapacité à percevoir certaines relations, *etc.*), circonstances dont on a vu qu'elles étaient entièrement arbitraires au regard de la dichotomie du vrai et du faux. Les sentiments permettent ainsi d'atteindre les déterminations inhérentes à l'expérience morale, là où la raison échoue à en rendre compte[204].

Ce n'est donc pas seulement le partage des êtres susceptibles de qualifications morales et de ceux qui ne le sont pas qui échappe à la raison, lorsque celle-ci est laissée à elle-même. Ce sont également toutes les nuances de l'évaluation morale. À propos des jugements qui causent l'action (du fait de leur couplage avec certaines passions), Hume déclare :

> […] si les distinctions morales proviennent du caractère vrai ou faux de ces jugements, elles doivent apparaître toutes les fois que nous formons ceux-ci, […] il n'y aura aucune différence que la question concerne une pomme ou un royaume, que l'erreur soit évitable ou non. Car puisqu'on suppose que l'essence même de la moralité consiste en un accord ou un désaccord avec la raison, les autres circonstances sont entièrement arbitraires et ne peuvent jamais ni conférer à une action la qualité d'être vertueuse ou vicieuse, ni l'en priver. À quoi nous pouvons ajouter que cet accord ou ce désaccord n'admettant pas de degrés, toutes les vertus et tous les vices seraient, bien entendu, égaux.[205]

Hume souligne ici que le critère de la conformité ou de la contrariété à la raison est incapable de rendre compte des différences fines qui informent les évaluations morales. Le fondement de l'approbation et de la désapprobation morale dans la seule vérité ou fausseté des jugements qui produisent l'action induirait en effet une indifférence à l'objet de l'action (pomme ou royaume), au caractère évitable ou non de l'erreur, ainsi qu'aux degrés de l'immoralité. Réduire la morale aux relations rationnelles, c'est la ramener à la dichotomie du vrai et du faux, et c'est par là gommer toutes les distinctions qui modèlent nos éloges et nos blâmes : ce n'est pas la même chose de s'imaginer à tort qu'une pomme nous revient, et de se fourvoyer en réclamant un royaume qui ne nous appartient pas ; ce n'est pas la même chose de croire à tort un fruit délicieux du fait de la distance qui nous en sépare, et de se tromper en omettant

[204] Dans le paragraphe T.3.1.2.4, ces développements visent à contester que l'objection que Hume adressait au rationalisme moral s'applique également à son propre système. À première vue, cela semble pourtant être le cas : comment la position qui soutient l'identité de la vertu et du plaisir, ainsi que du vice et du déplaisir, pourrait-elle survivre au constat que beaucoup d'objets, y compris inanimés, produisent en nous ces sentiments, sans toutefois être jugés moralement bons ou mauvais ? Hume répond en soulignant 1) la différence des plaisirs causés par différents objets inanimés, ainsi dans le cas d'une œuvre musicale et d'une bouteille de vin, 2) la différence des plaisirs causés par les objets inanimés et par les personnes, et 3) la différence des différents plaisirs causés par une même personne, ainsi dans le cas d'un ennemi, dont les qualités nous sont déplaisantes du point de vue de l'amour de soi, mais pour lequel nous ressentons néanmoins de l'estime : le plaisir en quoi consiste l'intérêt ne se confond donc pas avec le plaisir en quoi consiste l'approbation morale.

[205] T.3.1.1.13, p. 54-55 (Clar. p. 296).

délibérément de considérer toutes les informations adéquates ; ce n'est pas la même chose de mentir à quelqu'un pour le préserver, et de lui mentir pour le perdre. Les jugements moraux présentent une multitude de nuances, dont la pure et simple dichotomie du vrai et du faux échoue à rendre compte.

Se rendre attentif à ce point suppose de distinguer soigneusement, au sein de l'expérience morale, les relations rationnelles et les déterminations empiriques qui leur sont conjointes. C'est précisément, selon Hume, ce dont les rationalistes moraux se montrent incapables. Tout en soutenant que « la moralité, comme la vérité, est *uniquement* perçue par les idées »[206], ils restent en effet prisonniers de l'enracinement empirique des relations qu'ils invoquent. Ce point est suggéré par une déclaration dans laquelle Hume fait état d'une façon de parler des rationalistes moraux, qu'il ne se contente pas de critiquer comme vague et confuse mais qu'il interprète comme un indice signifiant de cette confusion du rationnel et de l'empirique :

> […] ceux qui affirment que l'on peut démontrer la moralité ne disent pas qu'elle réside dans les relations et que la raison peut discerner ces dernières. Ils disent seulement que la raison peut découvrir que telle action, dans telles relations, est vertueuse, et telle autre vicieuse. Il semble qu'ils pensent suffisant d'avoir pu introduire le mot « relation » dans la proposition, sans s'inquiéter de savoir si c'était à propos ou non.[207]

Les rationalistes moraux tiennent un discours singulièrement en deçà de la doctrine qu'ils prétendent défendre : ils se contentent de déclarer que la raison peut découvrir que « telle action, dans telles relations » est moralement bonne ou mauvaise – les déictiques renvoyant au caractère toujours situé de leurs affirmations. Le concept de relation qui apparaît sous leur plume est radicalement sous-déterminé – ou, si l'on veut, surdéterminé, en tant qu'il est lesté de circonstances empiriques. Le rationalisme moral postule ainsi des relations rationnelles pures là où il vise en réalité des relations rationnelles articulées à certaines déterminations de l'expérience (au premier chef à certains objets). C'est précisément parce qu'il ne se déprend jamais du contexte empirique des relations, c'est-à-dire parce qu'il rapporte à tort à la raison une multitude de circonstances qui lui sont en réalité extrinsèques, qu'il peut prétendre fonder les évaluations morales sur la seule raison (en l'occurrence, sur un concept de raison charriant de multiples déterminations empiriques). Les relations démonstratives invoquées par les rationalistes moraux ne sont jamais que des relations impures, encore mêlées d'expérience.

---

[206] T.3.3.1.4, p. 51 (Clar. p. 294). Nous soulignons.

[207] T.3.1.1.19, note, p. 59 (Clar. p. 298).

Le rapport à l'expérience des partisans d'un fondement du bien et du mal moral dans la seule raison se révèle donc plus complexe qu'il ne semblait à première vue : si, d'un côté, ils s'en tiennent à des généralités vides, et négligent de se rapporter à des cas empiriques précis, ils restent, d'un autre côté, prisonniers de l'expérience, en ne séparant pas les relations rationnelles qu'ils invoquent des circonstances empiriques qui les accompagnent. Le reproche de confusion que Hume leur adresse se déploie ainsi en deux directions opposées, qui intéressent toutes deux le statut de l'expérience. On comprend alors, symétriquement, qu'il s'agisse pour Hume non seulement de prendre en vue certains cas particuliers, mais également de procéder à l'analyse de ceux-ci, en distinguant les éléments qu'ils donnent à voir sous une forme mêlée.

C'est pourquoi, dans la continuité de la section T.2.3.3, toute la réfutation menée dans la section T.3.1.1 porte sur les prétentions de « la raison, *prise isolément* »[208], c'est-à-dire considérée « *en elle-même* »[209]. Nous rencontrons là une nouvelle occurrence de la méthode que nous repérions plus haut, relativement à la critique de la souveraineté pratique de la raison : en terrain humien, la critique du rationalisme opère en isolant ce qui, dans l'expérience, se présente de façon mêlée. De même que, dans le domaine pratique, elle s'efforce de distinguer les jugements de l'entendement de l'élément affectif qui s'y adjoint, de même, dans le domaine moral, elle travaille à abstraire les relations rationnelles des objets et des circonstances qui en sont solidaires.

Ces éléments étant posés, reprenons le fil de notre commentaire. Nous avons vu que la stratégie de la section T.3.1.1 consiste à prendre au mot l'idée d'un fondement de l'éloge et du blâme moral *dans la seule raison*, et à tenter de satisfaire cette exigence d'une raison laissée à elle-même. À cette fin, non seulement convient-il de s'en faire une idée déterminée (ce qui était l'objet du deuxième moment de notre texte), mais encore faut-il analyser l'expérience morale, en vue de dégager la relation rationnelle de ce qui n'est pas elle (ce qui est l'objet du segment que nous venons de commenter). À l'issue de ce troisième geste théorique, qui prend la forme d'un test décisif, le rationalisme moral révèle sa fausseté. Reste à comprendre pourquoi Hume le juge inintelligible.

---

[208] T.3.1.1.6, p. 51 (Clar. p. 294). Nous soulignons.

[209] « La raison est, *en elle-même* [*of itself*], totalement impuissante en ce domaine », T.3.1.1.6, p. 51 (Clar. p. 294) ; « *en elle-même* [*in itself*], la raison est inactive », T.3.1.1.7, p. 52 (Clar. p. 294). Nous soulignons.

1.4. « Ce qui semble tout à fait inconcevable » : le *is-ought gap* (§27)

Le dernier moment de la section T.3.1.1 consiste en un court paragraphe, longtemps lu comme l'énoncé de la « loi de Hume », c'est-à-dire de la loi énonçant l'hétérogénéité des faits et des normes ainsi que l'impossibilité de dériver les secondes à partir des premières. Le texte mérite d'être cité dans son intégralité :

> Je ne peux m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une observation que l'on pourra peut-être trouver d'une certaine importance. Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car, puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable [*what seems altogether inconceivable*], à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout [*can be a deduction from others, which are entirely different from it*]. Mais comme les auteurs ne prennent habituellement pas cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis convaincu que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de moralité et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu n'est pas fondée sur les seules relations entre objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison.[210]

À presque cinquante ans de distance, Alasdair C. MacIntyre et Vanessa Nurock ont montré le caractère profondément insatisfaisant de l'interprétation traditionnelle de ce texte, qui y lit l'idée que les normes ne peuvent pas dériver des faits[211]. Il ne s'agit pas ici de statuer sur le

[210] T.3.1.1.27, p. 65 (Clar. p. 302).

[211] Pour étayer cette vue, ces deux commentateurs ont insisté sur l'orientation générale de la théorie humienne de la morale qui, loin de postuler une prétendue autonomie des déterminations morales, travaille constamment à enraciner l'éloge et le blâme dans les sentiments et les intérêts humains, et recourt pour cela à maints faits – qu'ils soient anthropologiques (partialité, sympathie, *etc.*) ou sociologiques (conventions, *etc.*). De sorte que, si le texte qui nous occupe soutenait l'impossibilité de dériver les normes à partir des faits, il faudrait dans le même temps admettre que Hume ne cessa de transgresser sa propre loi, et ce sans même prendre la peine de le justifier (voir Alasdair C. MacIntyre, « Hume on 'is' and 'ought' », *Philosophical review*, vol. 68, n°4, octobre 1959, p. 452 et Vanessa Nurock, « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », dans *Lectures de Hume*, éd. Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, Paris, Ellipses, 2009, p. 268-269). Sous la plume de Vanessa Nurock (*ibid.*, p. 268), cet argument est renforcé par une autre considération, d'ordre sémantique cette fois : non seulement la notion de fait n'apparaît pas explicitement dans le texte qui nous occupe, mais le paragraphe qui précède immédiatement celui-ci avait mis en évidence son ambiguïté, et n'avait pas hésité à l'appliquer à une évaluation morale. À propos du vice, Hume déclarait en effet : « Vous ne pouvez jamais le trouver avant d'orienter la réflexion vers votre propre cœur, et de constater qu'un sentiment de désapprobation s'élève en vous contre cet acte. Voilà un fait [*Here is a matter of fact*] : mais il est l'affaire de l'impression [*feeling*] et pas de la raison ». Quelques lignes

rapport des faits, en général, et des normes, mais (de nouveau) d'éprouver la capacité de la raison à fonder les évaluations morales. Le problème reste celui des facultés, comme le déclare nettement Vanessa Nurock : « dans ce paragraphe, Hume ne considère pas d'une manière générale la déduction de propositions normatives à partir de propositions descriptives ainsi que pourraient le laisser penser les tenants de la loi de Hume, mais il dénonce bien plutôt la déduction de propositions normatives à partir de propositions qui décrivent des *faits de la raison* – ce qui est fort différent »[212].

Ce point établi, il convient de cerner la spécificité du paragraphe qui nous occupe au sein de la section T.3.1.1. Une lecture rapide montre que le point de vue n'est plus celui d'une analyse de la notion de raison, ni d'une analyse de l'expérience, mais d'une analyse du langage : la lecture de « chacun des systèmes de moralité [qu'il a] jusqu'ici rencontrés » témoigne selon Hume d'un glissement sémantique « imperceptible », des copules *is* et *is not* aux copules *ought* et *ought not*. Il y a là une simple « observation », qui contraste avec les raisonnements longs et complexes qui viennent d'être exposés. Si Hume affirme qu'il « ne peu[t] [s]'empêcher » d'en faire état, c'est que, toute anodine que cette remarque puisse paraître à première vue, elle suffit selon lui à « renvers[er] tous les systèmes courants de moralité ». Tentons de comprendre en quel sens.

Le paragraphe est traversé par une opposition entre la « manière ordinaire de raisonner » d'une part, et « ce qui semble tout à fait inconcevable » d'autre part. La première renvoie à la pratique de l'activité rationnelle, dans son versant *a priori* ou empirique – les « observations sur les affaires humaines » relevant de la seconde catégorie, tandis que l'établissement de « l'existence d'un Dieu » relève couramment de la première comme de la seconde. Que les raisonnements dans lesquels s'enracinent les systèmes courants de moralité puissent présenter des déficiences, dans leur résultat (ainsi dans le cas de la preuve expérimentale de l'existence de Dieu, c'est-à-dire de l'argument du dessein) ou dans leur démarche même (ainsi dans le cas de la preuve démonstrative de l'existence de Dieu)[213], ils se conçoivent cependant comme la représentation d'une certaine réalité, dont on a vu qu'elle constitue la règle de l'activité rationnelle – ce qui se manifeste dans l'usage sémantique des copules *is* et *is not*. L'activité rationnelle vise toujours un *is* (ou sa négation), selon les déterminations diverses que lui confèrent les sept relations philosophiques recensées par la

---

seulement avant le paragraphe censé énoncer l'hétérogénéité des faits et des normes, Hume avait donc accordé à la désapprobation morale le statut de fait (en un sens certes distinct des faits établis par la raison).

[212] Vanessa Nurock, « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », p. 266.

[213] Nous reviendrons plus précisément sur ce point dans la troisième partie de cette étude.

théorie humienne (être ressemblant, être contraire, être plus grand ou plus petit, être plus ou moins de telle qualité, être la cause ou l'effet, être proche ou distant, être identique).

En quoi, maintenant, le glissement de *is* à *ought*, décelable dans toutes les théories morales ordinaires, fait-il basculer de la « manière ordinaire de raisonner » vers quelque chose de « tout à fait inconcevable » ? C'est que cette transition ne consiste pas à inférer une *idée* à partir d'une autre *idée*, et ainsi de suite, selon une certaine relation (par exemple dans le cas d'un raisonnement arithmétique, qui a trait tout entier à la proportion de nombre), ni même à inférer une (idée de) *relation* à partir d'une autre (idée de) *relation* (comme si l'on passait de la relation de proportion de nombre à celle de degré de qualité, par exemple en calculant la température de deux liquides puis en en déduisant que l'un est plus chaud que l'autre), mais à inférer une relation (*ought*) à partir d'autres relations *qui en sont entièrement différentes*, c'est-à-dire dire qui relèvent du registre du *is*.

De cette transition, Hume affirme qu'« il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée », c'est-à-dire que l'on en fournisse « une raison ». Mais cette exigence ne peut être satisfaite puisque, si une raison peut bien établir une relation, c'est-à-dire la liaison de deux idées distantes, elle ne pourra jamais justifier le basculement d'une relation à une autre, qui en serait complètement différente. Si le passage de *is* à *ought* est « *tout à fait* inconcevable », c'est qu'il opère entre des relations qui « diffèrent *du tout au tout* »[214]. Et si ce dernier point suffit à discréditer le rationalisme moral, c'est que la théorie humienne des relations philosophiques exposée en T.1.1.5 affirme que toute comparaison, c'est-à-dire tout raisonnement, requiert qu'un certain degré de ressemblance unisse ses termes[215] : *aucun raisonnement ne peut lier ce qui est entièrement différent*.

On peut en ce sens distinguer la transition de *is* à *ought* qui sous-tend le rationalisme moral de trois autres cas de figure, proches mais distincts. De l'absence de fondement en raison du raisonnement causal d'abord, dans la mesure où l'idée qui permettrait de justifier les transitions causales (c'est-à-dire de prouver l'uniformité du cours de la nature) n'est pas *impensable*, mais seulement *introuvable*. À l'inverse, la transition du *is* au *ought* est « tout à fait inconcevable » : l'impossibilité n'est alors pas de fait, mais de droit. Ce point explique que Hume ne recoure pas ici au défi qu'il adresse habituellement à ses adversaires, et qui consiste à les inviter à produire la raison qui échapperait à sa recherche présente. Car le

[214] Dans ces deux dernières citations, c'est nous qui soulignons.

[215] À propos de la ressemblance, le livre I du *Traité* déclare que « c'est une relation sans laquelle ne peut exister aucune relation philosophique, puisque des objets ne peuvent se prêter à la comparaison s'ils n'ont quelque degré de ressemblance », T.1.1.5.3, p. 58 (Clar. p. 15).

problème n'est pas la simple absence de raison (qui laisse pensable l'éventualité d'une découverte future de celle-ci), mais la violation d'un impératif cardinal de la rationalité.

Deuxièmement, la déficience du rationalisme moral se distingue de celle en quoi consiste l'application des procédures démonstratives aux questions de fait. Si l'*Enquête sur l'entendement humain* n'hésitera pas à ériger celle-ci en figure de l'illusion et du sophisme, du fait que les discours qui en relèvent ont le tort de croiser entre eux les deux régimes de rationalité (*a priori* et empirique)[216], les tentatives de démonstration des choses de fait présentent au moins le mérite de cantonner leurs affirmations au registre du *is* (qui constitue la règle commune de la démonstration et de l'inférence expérimentale).

Peut-être même peut-on lire, troisièmement, dans la caractérisation que produit Hume du régime d'inintelligibilité du rationalisme moral, à la fois une proximité et un excès au regard de l'impossibilité de conception qui caractérise la fausseté des relations d'idées. Dans ce dernier cas (par exemple dans la proposition 1 + 1 = 4), l'esprit se heurte à une inconcevabilité absolue. L'inconcevabilité qui nous occupe semble à première vue se situer en deçà de cette dernière, dans la mesure où elle ne recourt pas au lexique de l'absoluité, et où elle fait même état, comme le remarque Nicholas L. Sturgeon[217], d'une simple apparence : de la transition de *is* à *ought*, Hume ne dit pas qu'elle est, mais qu'elle « semble » tout à fait inconcevable. Mais c'est peut-être parce qu'on n'arrive pas alors à une inconcevabilité nette et caractérisée, à l'inverse du cas de la proposition 1 + 1 = 4, où les deux termes de la relation (1 + 1 d'un côté, et 4 de l'autre) présentent quelque chose de ressemblant (en l'occurrence, la quantité numérique), et satisfont en ce sens au réquisit de tout raisonnement, vrai ou faux – ce que ne fait pas le rationalisme moral[218].

Le dernier paragraphe de la section T.3.1.1 porte ainsi le coup de grâce au rationalisme moral, en le faisant accéder au rang de doctrine inintelligible là où, jusqu'à présent, il était seulement présenté comme faux. Si la transition de *is* à *ought* semble à Hume « tout à fait inconcevable », c'est qu'elle viole le réquisit le plus minimal de sa théorie du raisonnement, à savoir l'existence d'une certaine ressemblance entre les termes comparés. Et si Hume « ne peu[t] [s]'empêcher » de clore la section T.3.1.1 par cette remarque, c'est que celle-ci autorise une mise à l'écart du rationalisme moral beaucoup plus rapide que les raisonnements qui précédaient – qui, eux, s'attachaient à prouver sa fausseté. L'analyse du langage se révèle bien

[216] Nous reviendrons plus précisément sur ce point dans la partie suivante de notre enquête.

[217] Nicholas L. Sturgeon, « Moral skepticism and moral naturalism in Hume's *Treatise* », *Hume studies*, vol. 27, n°1, avril 2001, p. 5.

[218] Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ces trois points dans notre troisième partie.

plus économique que la spécification de la doctrine générale du rôle pratique de la raison, que l'analyse de la signification de l'idée de raison et que l'analyse de l'expérience. L'inintelligibilité du rationalisme moral est lisible à même le langage qu'il emploie, ce qui permet à tout un chacun (et non à la seule science de la nature humaine), par une « petite attention » (et non par de longs raisonnements abstrus), de se défaire de l'idée d'un fondement de la morale dans la seule raison, et de se persuader de son origine dans le sentiment.

Cela ne revient pas à dire, avec Alasdair C. MacIntyre et Annette Baier, que le texte que nous venons de commenter laisserait ouverte la possibilité d'une dérivation légitime du *is* au *ought*, possibilité que la suite du livre III du *Traité* explorerait en produisant une explication naturaliste de la morale[219]. Car le *is*, dans le texte qui nous occupe, ne désigne pas les faits en général, mais les seuls faits de raison. Hume ne distingue donc pas une façon illégitime (rationaliste) et une façon légitime (naturaliste, ou sentimentaliste) d'opérer la transition du *is* au *ought* : cette transition n'est jamais valide, dans la mesure où les deux relations sont entièrement différentes. La morale dérivera des passions, non pas au sens où celles-ci seraient réductibles à un *is*, mais au sens où, du fait de leur puissance normative, elles présentent quelque chose d'analogue à un *ought*, par où elles n'en diffèrent pas « du tout au tout ».

2. La critique du rationalisme moral : de Hutcheson à Hume

La spécificité de la réfutation humienne du rationalisme moral apparaît nettement lorsqu'on la confronte à son précédent le plus fameux, à savoir la critique qu'en avait produite Hutcheson – d'abord dans la correspondance avec Gilbert Burnet, puis dans les *Illustrations sur le sens moral*, qui reprennent sous une forme plus travaillée nombre d'éléments de réponse de Philanthropus à Philaretus. De Hutcheson à Hume, la récusation de l'idée d'un fondement de la morale dans la seule raison présente un certain nombre de traits communs[220].

---

[219] Voir Alasdair C. MacIntyre, « Hume on 'is' and 'ought' », p. 463 et Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 177.

[220] Hume a en vue Clarke et Wollaston (voir le §37 de la *Lettre d'un gentilhomme* précédemment cité), qui étaient respectivement visés par les sections II et III des *Illustrations sur le sens moral* de Hutcheson. Chez les deux auteurs, la récusation du rationalisme moral s'appuie sur un concept de raison entendue comme découverte de la vérité et de la fausseté : la raison, si elle peut bien entendu mettre au jour des vérités qui intéressent l'action, n'en est pas moins, en elle-même, une faculté purement théorique. De sorte que les commentateurs ont souvent souligné la continuité liant la critique de Hutcheson et celle que Hume, un peu moins de dix ans plus tard, formulera. C'est le cas de Michael B. Gill (« Hume's arguments in Part 1 [= T.3.1] do not advance significantly beyond what Hutcheson had developed in *The moral sense* », *The*

Mais une remarque revient souvent sous la plume des exégètes : elle serait chez Hume plus « sceptique » que ce qu'elle était chez Hutcheson[221]. Sous cette formulation, l'affirmation est contestable, puisqu'elle mobilise la notion de scepticisme là où Hume montre précisément que celle-ci n'a pas de sens, dans la mesure où les conditions d'exercice de la raison ne sont pas remplies : de même que la critique de l'idée d'un gouvernement pratique de la raison, la critique du fondement des distinctions morale dans la seule raison ne peut être dite sceptique – on remarquera d'ailleurs que jamais Hume ne la présente comme telle. Une telle évaluation met cependant le doigt sur une démarcation bien réelle. Tentons de comprendre en quel sens.

Tout comme Hume, Hutcheson reproche à l'idée d'un fondement des déterminations morales dans la seule raison sa confusion et son inintelligibilité : la critique du rationalisme moral impose de se confronter à une doctrine dont la signification même fait débat[222]. Et il est remarquable qu'une déclaration très proche de la prétendue « loi de Hume » apparaisse sous la plume du professeur de Glasgow. Dès sa première réponse à Gilbert Burnet (*alias* Philaretus), Hutcheson (*alias* Philanthropus) déclare en effet qu'« il serait souhaitable que les écrivains se gardent, dans la mesure du possible, d'impliquer des idées très complexes sous des termes courts et des particules qui échappent presque à l'observation dans les phrases, termes tels que 'devrait', 'doit', 'comme', 'selon' – que dis-je, quelquefois, dans nos gérondifs anglais, 'doit être fait', 'doit être préféré', et autres de même sens »[223].

Contrairement à ce que fera Hume, Hutcheson n'affirme pas qu'il y ait là l'indice d'une dérogation fondamentale à la raison. C'est que la critique du rationalisme moral prend sous sa plume la forme d'une *exégèse* de celui-ci. Il faut *interpréter* la doctrine inintelligible qu'est le rationalisme moral, et tenter de conférer une signification cohérente aux discours qui la constituent[224]. Une très large partie des *Illustrations sur le sens moral* est ainsi consacrée à

British moralists on human nature and the birth of secular ethics, Cambridge, Cambridge university press, 2006, p. 213), de Stephen Darwall (« it is difficult to avoid the impression that Hume had Hutcheson's *Illustrations* as well as Hutcheson's *Letters* to Gilbert Burnet on his desk for easy reference while composing these sections », « Hutcheson on practical reason », p. 73), et de David D. Raphael (« Hume's critique of ethical rationalism », dans *Hume and the Enlightenment : essays presented to Ernest Campbell Mossner*, p. 17).

[221] Voir Stephen Darwall, « Hutcheson on practical reason », p. 73 mais aussi *The British moralists and the internal ought : 1640-1740*, p. 319 ainsi que James Moore, « Hume and Hutcheson », dans *Hume and Hume's connexions*, eds Michael A. Stewart and John P. Wright, Edinburgh, Edinburgh university press, 1994, p. 39.

[222] La remarque est récurrente sous la plume de Hutcheson. Voir les *Illustrations sur le sens moral*, p. 14, p. 29, p. 39, p. 52, p. 58, p. 59, p. 65, p. 70 et p. 88.

[223] *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 158.

[224] Dans les *Illustrations sur le sens moral*, cette entreprise herméneutique se déploie à plusieurs niveaux. Il s'agit d'abord de produire une définition de l'expression « attitude raisonnable dans une action », puis d'élucider le syntagme « raison d'une action » (ce qui donne lieu à la distinction des raisons incitatives et

l'examen des « nombreuses façons de parler »[225] du rationalisme moral. La récurrence des modes interrogatif et hypothétique est frappante : il s'agit pour Hutcheson de se demander ce que tel ou tel énoncé signifie, et d'en proposer une ou plusieurs interprétation(s)[226]. Tout le propos vise à mettre au jour, au cœur même des formulations rationalistes en apparence les plus pures, « une signification […] sous-entendue, bien qu'exprimée de manière obscure »[227], à savoir la puissance du sentiment. La première réponse adressée à Burnet en atteste de façon exemplaire. Des termes « approprié, exact, juste, conforme à la vérité », Hutcheson affirme qu'« une fois examinés de près, [ils] produiront en nous les mêmes sentiments que ceux de l'auteur de la récente *Enquête sur la beauté et la vertu* »[228]. À propos du système de Clarke, il assure : « Cette adéquation première absolue dans la nature des choses elles-mêmes, dont parlent certains, doit impérativement signifier cette sensation d'excellence que nous recevons nécessairement de notre sens moral, à défaut de quoi elle me serait parfaitement inintelligible »[229]. Et, à propos de la doctrine de Wollaston, il déclare : « cette absence de conformité à la vérité dans l'accomplissement d'un tel acte [= le meurtre d'un homme] doit finalement aboutir à un sens moral »[230]. Hutcheson s'attache donc à montrer que les façons de parler du rationalisme moral se résorbent en certains sentiments, qui peuvent seuls leur conférer une signification intelligible : « ces expressions […] naissent de notre sens moral »[231]. Tout l'effort du professeur de Glasgow est de faire saillir la présence du sens moral sous les fausses raisons dont on le revêt. La réduction des prétentions de la raison passe donc par une réduction des raisons au sens moral : les vérités qu'invoque le rationalisme moral ne permettent pas à elles seules de rendre compte des prédicats moraux qu'elles contiennent, mais révèlent la présence sous-jacente d'affections.

Dès lors, la différence avec la stratégie humienne apparaît nettement : là où Hutcheson dégage la vérité cachée du rationalisme moral, qui est celle du sentiment, Hume montre sa fausseté, en s'en tenant à la considération de ce que peut la seule raison. La critique ne

---

des raisons justificatives), et enfin d'examiner certaines affirmations tirées de systèmes rationalistes positifs (celui de Clarke dans la section II, puis celui de Wollaston dans la section III).

[225] *Illustrations*, Introduction, p. 25.

[226] *Illustrations,* p. 37, p. 40, p. 41, p. 41-42, p. 48, p. 49, p. 57, p. 72-73, p. 74, p. 78-79, p. 82, p. 89, p. 90, p. 91 et p. 92. La section V fait l'exégèse sentimentaliste des termes « méritoire » (p. 83-88) et « digne de récompense » (p. 88-94).

[227] *Illustrations*, section II, p. 58.

[228] *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 152.

[229] *Ibid*., p. 156.

[230] *Ibid*., p. 157.

[231] *Ibid*.

consiste plus à mettre en évidence que la raison des rationalistes est en réalité mêlée de sentiments, mais à abstraire la raison des déterminations empiriques qui lui sont ordinairement conjointes (et qui sont solidaires de certains sentiments), en vue de prouver qu'elle est incapable d'atteindre par elle-même la distinction du bien et du mal. Elle ne s'appuie plus sur l'analyse des raisons qu'invoquent, de fait, les rationalistes moraux, mais sur l'examen de l'énoncé sur lequel ils prétendent se fonder (« la seule raison détermine le vice et la vertu ») : il ne s'agit plus de soutenir que les raisons invoquées par les rationalistes ne sont pas d'une nature conforme à ce qu'ils imaginent (en ce qu'elles sont en réalité impures), mais de réaliser l'exigence rationaliste elle-même (qui est celle d'une raison pure).

Hume choisit donc de réfuter le rationalisme moral sur le terrain dont celui-ci se réclamait, à savoir celui de la raison, là où Hutcheson entreprenait de le critiquer sur le seul terrain susceptible de lui conférer un sens, à savoir celui du sentiment. C'est pourquoi Hutcheson parvenait encore à extraire une signification des énoncés rationalistes, et des termes moraux (« doit », « devrait », *etc.*) dont ils font usage[232], alors que Hume insiste sur l'idée inverse, à savoir sur l'inintelligibilité indépassable de la transition du *is* au *ought*. C'est pourquoi, également, le geste critique de Hutcheson se voit chez Hume scindé en deux moments distincts. La structure même de la première partie du livre III du *Traité* en témoigne : la première section montre que les distinctions morales ne proviennent pas de la raison ; la seconde affirme qu'elles proviennent d'un sens moral. Les deux thèses sont envisagées dans des sections différentes, la seconde étant, non pas établie solidairement de la première, mais déduite par élimination sur la base de celle-ci : puisque la perception du bien et du mal moral ne relève pas des idées, on peut en conclure qu'elle doit être rapportée à une impression.

La condition de possibilité de ces mutations réside dans la constitution d'une théorie *de la* raison, par laquelle il devient possible de faire l'économie de l'analyse *des* raisons invoquées par le rationalisme moral. Cette analyse des raisons était récurrente chez Hutcheson, et procédait de la volonté de dépasser la simple querelle de mots, c'est-à-dire la référence purement nominale à la raison[233]. Or il est frappant que Hume, au moment de

---

[232] « Cette adéquation première absolue dans la nature des choses elles-mêmes, dont parlent certains, doit impérativement signifier cette sensation d'excellence que nous recevons nécessairement de notre sens moral, à défaut de quoi elle me serait parfaitement inintelligible », *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 156.

[233] « La vraie manière d'en décider ne consiste pas à répéter sans cesse que nous approuvons les actions préalablement à un sens, mais c'est de produire les vérités mêmes dont nous approuvons, en ultime ressort, les actions qui leur sont conformes », *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 176-177.

réfuter le rationalisme moral, ne convoque aucune de ces prétendues vérités qui fonderaient la morale. Ainsi que nous le remarquions ci-dessus, ses adversaires n'ont nullement voix au chapitre. De Hutcheson à Hume, la critique du rationalisme moral passe donc d'une critique *des raisons* à une critique *de la raison*. Non pas que la philosophie hutchesonienne fasse l'économie d'une description des pouvoirs de la raison[234]. Mais la théorie de la raison n'y est pas poussée assez loin pour permettre de réfuter *par elle-même* le rationalisme moral. Au contraire, Hume n'épouse plus le mouvement des différents arguments rationalistes mais les unifie sous une position gnoséologique générale (à savoir l'affirmation d'un fondement du vice et de la vertu dans la seule raison), qui pourra être évaluée au prisme de sa propre théorie de la raison – en les réengendrant, si besoin est, à partir de celle-ci.

Si la récusation humienne du rationalisme moral a pu être qualifiée de plus « sceptique » que celle de Hutcheson, c'est donc, nous semble-t-il, pour deux raisons. D'une part, parce qu'elle ne porte plus sur une raison mixte, dont il s'agirait de dégager, positivement, la composante affective, mais sur une raison expurgée de tout élément étranger, dont il s'agit de souligner, négativement, l'incapacité à fonder les distinctions morales. D'autre part, parce qu'elle n'a plus trait aux raisons dans leurs pluralité, mais à la raison en général. De là les tournures plus négatives et plus générales de la critique humienne au regard des formulations qui étaient celles de Hutcheson.

Si la raison ne peut à elle seule fonder les distinctions morales, est-ce à dire que Hume souscrive à une théorie du sens moral[235], qui rendrait compte des déterminations morales en récusant, ou même en secondarisant, le rôle de la raison ?

---

[234] « 'Tis by this power of reason, that the soul perceives the relations and connexions of things, and their consequences and causes ; infers what is to ensue, or what preceded ; can discern resemblances, consider in one view the present and the future, propose to itself a whole plan of life, and provide all things requisite for it », *A short introduction to moral philosophy*, dans *Collected works of Francis Hutcheson*, Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms, 1990, vol. IV, livre I, chap. I, IV, p. 6-7. David D. Raphael (*The moral sense*, London, Oxford university press, 1947, p. 29 et p. 34) et William Frankena (« Hutcheson's moral sense theory », *Journal of the history of ideas*, vol. 16, n°3, 1955, p. 356-357) ont souligné que sous la plume de Hutcheson, les termes *reason* et *reasoning* sont équivalents : ce sont toujours des rapports entre les termes que la raison découvre.

[235]Comme le souligne Jean-Michel Vienne (*Expérience et raison : les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin, 1991, p. 67), l'avantage de la notion de sens moral est en effet d'« uni[r] dans une même expérience contenu et sanction (ou motivation) », et par là de réunir les acquis de l'argument de la représentation et de l'argument de la motivation exposés en T.3.1.1.

II. Théorie du sentiment moral et promotion du rôle de la raison

La réfutation humienne du rationalisme moral vise-t-elle à assigner au seul sentiment l'origine du vice et de la vertu ? Dans le *Traité*, c'est ce que sous-entend l'articulation des sections T.3.1.1 et T.3.1.2 : puisque ce n'est pas l'entendement qui produit les distinctions morales, alors c'est un sens moral – la dualité des idées et des impressions épuisant les perceptions de l'esprit.

Plusieurs indices suggèrent pourtant que ce n'est pas le cas. Les formulations sont ici importantes, en ce qu'elles manifestent que la réponse à la question de l'origine du vice et de la vertu ne saurait prendre la forme d'une détermination exclusive en faveur du sentiment. D'abord, et comme nous le soulignions plus haut, toutes les critiques humiennes du rationalisme moral s'énoncent comme des refus que la raison *à elle seule* puisse appréhender le bien et le mal, et laissent donc ouverte la possibilité d'une genèse des évaluations morales dans l'action combinée des passions et de la raison. Ensuite, le livre III du *Traité* estime que « la moralité est plus proprement [*more properly*] sentie que jugée »[236] (et l'*Enquête sur l'entendement humain* que « la beauté, morale ou naturelle, est plus proprement [*more properly*] sentie que perçue »[237]).

Ces formulations suggèrent que la réfutation du rationalisme moral s'accompagne chez Hume d'un rôle non négligeable conféré à la raison dans la détermination du vice et de la vertu. Que la science de la nature humaine puisse souscrire à une théorie *pleinement* sentimentaliste de la morale, selon laquelle « les distinctions morales dépendent *entièrement* de certains sentiments particuliers de plaisir et de douleur »[238], tout en estimant que le jugement informe *notablement* ces sentiments, peut à première vue sembler contradictoire. Quel sens y a-t-il donc à soutenir, dans le sillage de David F. Norton, que l'entendement joue selon Hume « un rôle essentiel en morale »[239] si, selon les propres mots du philosophe, « avoir

[236] T.3.1.2.1, p. 66, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 302).

[237] E.12.iii.33, p. 186 (Clar. p. 123).

[238] T.3.3.1.2, p. 196 (Clar. p. 367). Nous soulignons. Cette affirmation n'est pas unique au sein du corpus. Quelques paragraphes plus loin, Hume renchérit : « l'approbation des qualités morales […] procède *entièrement* d'un goût moral et de certains sentiments de plaisir ou de répugnance qui résultent de la contemplation et du spectacle de qualités et de caractères particuliers » (T.3.3.1.15, p. 203, Clar. p. 371). La partie précédente du livre III du *Traité* déclarait que « toute la moralité [*all morality*] dépend de nos sentiments » (T.3.2.5.2, p. 122, Clar. p. 332).

[239] David F. Norton, *David Hume : moral-sense theorist, sceptical metaphysician*, p. 101. Cette affirmation reparaît p. 150-151.

le sens de la vertu *n'est rien d'autre* qu'*éprouver* une satisfaction d'un genre particulier à considérer un caractère »[240] ?

1. Le rôle éminent de la raison en morale (1) : quelques médiations rationnelles

L'importance que Hume accorde à la raison en morale n'a échappé à aucun commentateur. À première vue, elle semble remettre en question le caractère authentiquement sentimentaliste de sa philosophie morale. C'est la position défendue par Barry Stroud[241], pour lequel les déclarations humiennes relatives au rôle de la raison cherchent à rendre compte de l'expérience (qui est celle de l'intervention massive de l'entendement dans l'élaboration de nos jugements moraux), mais contredisent pour cela certains principes cardinaux de la science de la nature humaine – dont, au premier chef, celui de l'inertie de la raison : l'explication positive de la moralité viendrait désavouer la critique de la souveraineté pratique de l'entendement. Nous nous inscrirons en faux contre une telle lecture, et chercherons à prouver que, loin d'aller à l'encontre de la critique du rôle pratique de la raison, la doctrine morale de Hume en constitue l'application rigoureuse.

Si la raison intéresse la morale, c'est en premier lieu parce que l'entendement est requis pour déterminer les situations objectives que le sentiment moral a la charge de juger : afin d'apprécier si une action est vertueuse, vicieuse, ou innocente, il est souvent nécessaire « d'établir des distinctions minutieuses, de tirer de justes conclusions, de mener certaines comparaisons assez loin, de démêler des relations embrouillées, enfin d'établir des faits généraux et de les rendre certains »[242]. Il existe, selon les mots de Werner D. Falk, une « dépendance réflexive du mérite à ce qu'est l'objet par ailleurs »[243], dépendance qui s'atteste exemplairement dans la différence d'évaluation morale que l'esprit ressent selon qu'un

[240] T.3.1.2.3, p. 67 (Clar. p. 303). Le premier segment de texte souligné l'est par nous.

[241] « Hume's attempt to bring his theory of moral judgment more into accord with the facts of moral thinking commits him to the view that moral judgments are the result of certain operations of the understanding. And that is just the conclusion he wants to avoid. It is incompatible with the conjunction of his two fundamental conclusions about human behaviour – that making a moral judgment is often enough in itself to lead us to act, and that reasoning alone can never lead to action. Hume shows no real awareness of these difficulties in his theory, probably because he was primarily concerned to emphasize the importance of feelings in morality and to repudiate the views of the moral rationalists », Barry Stroud, *Hume*, p. 192.

[242] EPM.1.9, p. 48 (Clar. p. 5).

[243] Werner D. Falk, « Hume on practical reason », p. 6 (nous traduisons).

meurtre est commis en situation de légitime défense ou non[244]. Porter un jugement moral sur le meurtrier nécessite de raisonner, afin de déterminer s'il fut agresseur ou agressé (ce que l'on peut souvent inférer causalement à partir d'autres faits, comme des indices matériels, des paroles, des motifs, *etc*.).

La justesse du sentiment moral dépend de cet usage de la raison : c'est l'entendement qui confère « une influence convenable » (*a suitable influence*)[245] au sentiment, c'est-à-dire qui permet d'éprouver « le sentiment qui convient » (*the proper sentiment*)[246]. Cette thèse, loin de contredire la doctrine humienne du rôle pratique de la raison, s'enracine dans la première fonction de cette dernière, qui consiste à déterminer l'existence et les propriétés des objets : de même que la raison informe les passions des déterminations objectives susceptibles de les intéresser (par exemple, du caractère mûr ou avarié d'un fruit), de même elle établit les situations objectives sur lesquelles le sentiment moral est appelé à se prononcer (par exemple, un meurtre de sang froid ou un meurtre par légitime défense).

Dans ce cas, la raison et le sentiment opèrent de façon séparée, ce que manifeste leur succession temporelle : l'entendement sert à « embrasser toutes les circonstances du cas considéré, *avant* de nous mettre en état de rendre un jugement de blâme ou d'approbation »[247]. Il informe sur une situation objective qui est par la suite évaluée par le sentiment moral. L'activité rationnelle sert ici le sentiment, sans s'y appliquer. Le schéma est différent dans le cas des vertus artificielles et du point de vue général, que la suite de notre étude entreprend de considérer : si la raison intéresse alors la morale, c'est en tant qu'elle s'applique aux passions, et les modifie. Raison et sentiment n'interviennent plus de façon successive, mais interagissent.

Examinons donc en détail la thématisation des vertus artificielles et du point de vue général, qui constituent les deux lieux privilégiés de la promotion humienne de la raison en morale. Nous avons déjà souligné que, la raison ne pouvant pas juger les passions, les évaluations morales ne peuvent s'enraciner que dans le *fait* des passions. Or il est un donné affectif initial, à savoir la partialité de la nature humaine : l'esprit humain est naturellement centré, ce qui implique que, au-delà de l'amour de soi que se porte l'individu, sa bienveillance est forte pour ses proches, et de plus en plus faible au fur et à mesure que les individus lui deviennent étrangers. Deux problèmes résultent de ce que « notre sentiment premier et le plus

[244] EPM.app1.11, p. 145 (Clar. p. 86).
[245] EPM.1.9, p. 48 (Clar. p. 6).
[246] *Ibid*., (Clar. p. 5).
[247] EPM.app1.11, p. 145 (Clar. p. 86). Nous soulignons.

naturel de la morale se fonde sur la nature de nos passions et nous préfère, ainsi que nos amis, aux étrangers »[248] : la partialité engendre une divergence des *actions* et une contradiction des *paroles*. Nous établirons ces deux points successivement, en déterminant à chaque fois ce qu'ils impliquent relativement au statut de la raison.

1.1. Les vertus artificielles

Comme le souligne Rachael M. Kydd, le concept de vertu artificielle amène, dans le *Traité*, l'analyse humienne des prétentions pratiques de la raison à prendre une orientation extensive, là où les sections T.2.3.3 et T.3.1.1 étaient au contraire gouvernées par une intention limitative[249]. C'est même à propos des vertus artificielles que la science de la nature humaine attribue, en morale, le rôle le plus manifeste à la raison – au point que, selon Norman Kemp Smith, « Hume aurait bien pu appeler les vertus artificielles les vertus rationnelles »[250].

Afin d'envisager ce point de plus près, partons de la distinction entre vertus naturelles et artificielles. Si toutes deux se donnent à la conscience comme des obligations morales (d'où leur titre commun de vertus), elles se distinguent en ce que le sentiment du bien, dans le cas des premières, se greffe sur un instinct naturel (c'est ainsi que le soin des enfants est exigé de leurs parents en conformité avec la présence généralement attestée d'une affection pour la progéniture), alors que les secondes ont pour objet des actions pour lesquelles nous n'avons pas d'inclination naturelle : la tendance à effectuer de telles actions et à les approuver moralement est construite. L'obligation morale, c'est-à-dire le sentiment du bien et du mal, naît alors d'un intérêt, et non plus d'un instinct naturel. Ce point intéresse de près notre propos, dans la mesure où il signale une articulation de la raison et de l'affectivité. Étudions-le dans le cadre restreint de cette vertu artificielle qu'est la justice, qui consiste à ne pas faire usage des biens d'autrui.

Déterminer l'origine de la règle morale de justice, c'est pour Hume reconstituer l'histoire oblitérée de l'application de la raison à certaines passions :

> L'inclination et les besoins des hommes les portent à s'associer ; leur entendement et leur expérience leur disent que cette association est impossible quand chacun se gouverne à sa fantaisie et n'a nul égard pour la possession d'autrui ; et ce sont ces passions et ces réflexions combinées, les mêmes passions et réflexions étant observées

[248] T.3.2.2.11, p. 91 (Clar. p. 315).

[249] Rachael M. Kydd, *Reason and conduct in Hume's* Treatise, p. 122.

[250] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 153 (nous traduisons).

> chez les autres, qui n'ont pas manqué en tout temps de susciter le sentiment de justice en chaque individu de l'espèce humaine.[251]

Les penchants auxquels Hume fait ici allusion renvoient au « sens jaloux de l'intérêt personnel »[252], plus précisément à « cette avidité d'acquérir des biens et des possessions pour nous-mêmes et nos amis les plus proches »[253]. Seule l'application de l'entendement à cette passion permet aux hommes de vivre en société, par le biais de l'invention d'une règle qui est amenée à devenir vertu, et qui donne naissance à un nouveau sentiment (qui n'est jamais que la partialité modifiée par la raison) : « la nature fournit, dans le jugement et l'entendement, un remède à ce qui est irrégulier et malencontreux [*incommodious*] dans les passions »[254].

Faut-il entendre par cette dernière déclaration que la raison *combattrait* les passions ? Nullement : c'est au contraire l'idée d'une raison *au service* des passions que l'on retrouve. D'une part, l'entendement ne juge pas les affections (ce qui est irrégulier et incommode n'est pas contraire à la raison). D'autre part, il ne s'y oppose pas, mais travaille à leur satisfaction plus pleine et plus aisée, en leur fournissant un remède (le remède, c'est bien ce qui vise ultimement un déploiement plus large de la force vitale).

Un passage du livre III du *Traité* explicite ce point, en déclarant, à propos de l'abstention des biens d'autrui et des passions d'amour de soi et de cupidité, que « ce n'est pas qu'une telle contrainte soit opposée à ces passions ; car si cela était, elle n'aurait jamais pu être acceptée ni maintenue ; mais elle est uniquement contraire à leur mouvement irréfléchi et impétueux »[255]. La contrainte que la justice impose à l'amour du gain ne doit pas se comprendre comme une opposition à celui-ci : la raison ne peut jamais s'opposer aux passions, mais seulement les servir et leur obéir. La limitation vise, au contraire, à mieux satisfaire l'intérêt que nous portons à nos proches et à nous-mêmes, en nous garantissant la jouissance paisible de nos biens extérieurs : la convention relative à la stabilité des possessions permet au penchant intéressé de se déployer en société de façon bien plus large que dans la condition naturelle. L'« intervention de la pensée et de la réflexion »[256] vise donc à approfondir la satisfaction de passions préexistantes : « la passion est beaucoup mieux

[251] EPM.app3.9, p. 158 (Clar. p. 98-99).
[252] T.3.2.2.16, p. 95 (Clar. p. 317).
[253] T.3.2.2.12, p.92 (Clar. p. 316).
[254] T.3.2.2.9, p. 89 (Clar. p. 314).
[255] *Ibid.*, p. 89-90 (Clar. p. 314).
[256] T.3.2.1.19, p. 83 (Clar. p. 311).

satisfaite quand on la contraint que lorsqu'on la laisse libre »[257]. On retrouve ici le deuxième rôle pratique de la raison que définissait la section T.2.3.3 : l'entendement a la charge de déterminer les moyens permettant de satisfaire les passions ; il oriente (c'est-à-dire confère une direction appropriée à) l'impulsion passionnelle, afin de permettre sa satisfaction optimale.

La justice est donc le produit de la synergie de la raison et des passions. Elle peut être dite artificielle, puisqu'elle procède de l'invention, par l'entendement, d'un moyen de satisfaire les affections (conformément à la thèse de l'esclavage de la raison, qu'avait exposée la section T.2.3.3). Mais elle peut tout aussi bien être dite naturelle, dans la mesure où cette invention ne procède jamais que de facultés naturelles : « chez un animal qui a tant de sagacité, on doit juger naturel tout ce qui résulte de l'usage de ses facultés naturelles »[258]. Que l'explication de la justice constitue ainsi une application des principes généraux énoncés par la section T.2.3.3 n'a pas échappé aux commentateurs[259], et s'atteste jusque dans le lexique utilisé par Hume : en conformité avec la section T.2.3.3, qui affirmait que seules les passions peuvent constituer des « motifs »[260] pour l'action, et que la seconde fonction pratique de l'entendement consiste à « diriger »[261] la satisfaction des passions, le *Traité* juge que « l'intérêt personnel est le motif originel de l'institution de la justice »[262], et que la raison donne à cette passion « une direction nouvelle »[263].

À un premier niveau, qui est le plus évident, Hume se démarque par là de la position selon laquelle la justice naîtrait de la seule raison : « le sens de la justice n'a pas pour fondement la raison, ou la découverte de certaines connexions et relations d'idées qui sont éternelles, immuables et universellement obligatoires »[264]. Si les hommes étaient doués d'une bienveillance universelle, ou si les biens extérieurs nous étaient fournis en abondance par la nature, la justice n'existerait pas. On retrouve là le procédé de variation des circonstances empiriques que mettait en œuvre la section T.3.1.1, et qui visait à manifester la dépendance

---

[257] T.3.2.2.13, p. 93 (Clar. p. 316).

[258] EPM.app3.9, p. 159 (Clar. p. 99).

[259] Voir par exemple l'introduction de Philippe Saltel à son édition de l'*Enquête sur les principes de la morale*, p. 46 et p. 60, ainsi que sa note 13, p. 279. Voir également Rachael M. Kydd, *Reason and conduct in Hume's* Treatise, p. 122-127.

[260] T.2.3.3, extrait du titre de la section, p. 268 (Clar. p. 265).

[261] T.2.3.3.3, p. 270 (Clar. p. 266).

[262] T.3.2.2.24, p. 101 (Clar. p. 320-321).

[263] T.3.2.5.9, p. 127 (Clar. p. 334).

[264] T.3.2.2.20, p. 97, trad. modifiée (Clar. p. 318 : « the sense of justice is not founded on reason, or on the discovery of certain connexions and relations of ideas, which are eternal, immutable, and universally obligatory »).

cachée de l'approbation morale au contexte empirique des relations rationnelles. C'est pourquoi Hume redéfinit le concept de loi de nature[265]. L'expression ne désigne plus des lois purement rationnelles, mais des lois qui s'enracinent dans la constitution naturelle de l'espèce humaine (en l'occurrence, dans l'articulation de certaines passions et d'une raison relativement développée, qui distingue les hommes des animaux). La nature humaine renvoyant à la raison *et* aux passions, l'équivalence du naturel et du rationnel s'effondre.

À un second niveau, la thématisation de la justice amène Hume à prendre ses distances avec deux traditions, d'une façon qui n'est plus tant relative au contenu qu'à la méthode. Considérer la justice au prisme de la thèse de l'esclavage de la raison, c'est en effet l'envisager sous la perspective concrète de sa genèse réelle, qui renvoie à une synergie de la raison et des passions. Ce point donne lieu à une double démarcation, par laquelle les théories de l'état de nature d'une part et les critiques de la rationalité de la justice d'autre part se voient adresser un même reproche méthodologique d'abstraction.

À propos des premières, Hume déclare :

> La nature humaine étant principalement composée de deux éléments qui sont nécessaires dans toutes ses actions – les passions et l'entendement, il est certain que les mouvements aveugles des premières, s'ils ne sont dirigés par le second, rendent l'homme incapable de faire société, et nous pouvons être autorisés à considérer séparément les effets résultant des opérations séparées de ces deux éléments qui composent l'esprit[266].

Les philosophes de l'état de nature, qui pensent un état anté-social, envisagent selon Hume la raison et les passions en les maintenant dans une séparation abstraite – de la même façon, précisera la suite du texte, que les philosophes de la nature adoptent une perspective abstraite sur le mouvement, en distinguant sa direction et sa vitesse (ce qui correspond précisément à la différence humienne de l'entendement, inerte mais capable d'indiquer des directions, et de la passion, aveugle mais motrice). C'est ainsi que Hobbes, dans l'état de nature, reconnaît bel et bien des lois de la raison (qu'il appelle lois naturelles), mais qui n'acquièrent d'effectivité que par le passage à l'état civil : tant que dure l'état de nature, ces prescriptions de la raison demeurent de purs êtres de raison, ce pourquoi étudier l'homme sous l'état de nature, c'est l'étudier se comportant comme si ces lois n'existaient pas. L'état de nature hobbesien est donc

[265] « […] elle n'est pas impropre, l'expression qui les appelle des *lois de nature*, si par naturel nous entendons ce qui est commun à une espèce, ou même si nous en limitons le sens à ce qui est inséparable de l'espèce », T.3.2.1.19, p. 83 (Clar. p. 311).

[266] T.3.2.2.14, p. 94 (Clar. p. 317).

un état où la raison ne produit aucun effet réel. À l'inverse, Hume affirme que l'invention de la justice est si simple et si évidente qu'elle est immédiatement réalisée, et que le premier état des hommes est par conséquent un état social. Partant, l'état de nature (ainsi que la plupart de ses théoriciens en ont d'ailleurs eu pleinement conscience) ne constitue qu'une « pure fiction philosophique qui n'a jamais eu et n'a jamais pu avoir la moindre réalité »[267] – et l'apparence de légitimité théorique que lui confère sa mise en regard avec la philosophie de la nature ne doit pas masquer que la suite du texte le caractérise comme le simple symétrique de cette fiction, poétique cette fois, qu'est le mythe de l'âge d'or[268].

Cette distance de la thématisation humienne de la justice à une démarche par abstraction détermine, en second lieu, la récusation des critiques sceptiques du droit, selon lesquelles les règles juridiques seraient purement irrationnelles. Hume reconnaît pourtant que les règles par lesquelles certains objets particuliers sont attribués à certaines personnes particulières ne relèvent pas, le plus souvent, de la raison. Si la propriété d'un homme désigne « un certain objet qui lui est relié »[269], l'entendement est le plus souvent incapable d'établir à lui seul cette relation. Par exemple, dans le cas de la règle de prescription (selon laquelle la longue possession d'un bien engendre la propriété de celui-ci), la causalité est double : d'un côté, cette règle s'enracine dans l'intérêt public, et est donc fondée rationnellement ; d'un autre côté, « combien de jours, de mois ou d'années suffisent à cet effet, c'est ce que la raison seule ne saurait déterminer »[270]. La règle de l'accession, elle, ne s'explique que par l'imagination : si l'empire sur la Grande-Bretagne semble entraîner la possession des Orcades, des Hébrides, de l'île de Man et de celle de Wight, mais pas l'inverse, c'est seulement que l'infériorité de ces derniers objets sur le premier fait que l'imagination passe facilement du premier aux suivants, mais non l'inverse.

Dans leur détail, les règles de propriété sont fondées sur des qualités « plus imaginaires [*fanciful*] que réelles »[271], et sont ainsi bien moins établies par la raison que « par l'imagination, ou par les propriétés plus frivoles de notre pensée et de notre conception »[272]. Les controverses juridiques consistent essentiellement en un échange de relations imaginaires

---

[267] T.3.2.2.14, p. 94 (Clar. p. 317).

[268] On trouve chez Rousseau une utilisation analogue du mythe poétique de l'âge d'or pour rénover le traitement jusnaturaliste de l'état de nature, ainsi que l'a montré André Charrak dans son ouvrage *Rousseau : de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 26-27.

[269] T.3.2.2.11, p. 91 (Clar. p. 315).

[270] EPM.3.ii.33, p. 67 (Clar. p. 22).

[271] EPM.app3.10, p. 159 (Clar. p. 99).

[272] T.3.2.3.4, note, p. 106 (Clar. p. 323).

(et non d'arguments), parfois très subtiles, au point que la question qu'elles cherchent à trancher est souvent (si l'on s'en tient à la seule raison) indécidable : « d'une manière générale, on peut assurer que la jurisprudence diffère sur ce point de toutes les sciences, et que dans un grand nombre de ses questions les plus délicates, on ne saurait proprement dire de quel côté est la vérité ou la fausseté »[273].

Cela suffit-il à ne voir dans la justice que pure fantaisie, et à considérer que son régime de rationalité n'excède pas celui de la superstition ? Un passage de l'*Enquête sur les principes de la morale* envisage expressément cette option. Ce qui rapproche la superstition et la justice, c'est que « dans l'un et l'autre cas il est impossible de discerner dans l'objet la qualité ou la circonstance précise qui est au fondement du sentiment »[274]. Dans le cas de la superstition, le sentiment ne s'enracine dans rien de réel, que les sens ou la raison pourraient attester : c'est ainsi que, dans les pays catholiques, il est permis de manger de la viande le jeudi mais non le vendredi, sans que la vue, l'odorat ou le goût, ni la chimie, la médecine ou la physique, puissent fonder cette décision dans les propriétés réelles des objets. La superstition s'entend ainsi par contraste avec certaines préférences émotionnelles enracinées dans les propriétés intrinsèques des objets, que la raison est apte à dégager – ainsi des exemples précédents de l'attirance pour le fruit mûr et de la répugnance pour le fruit avarié, ou de la désapprobation pour le meurtre de sang froid et de l'absence de blâme pour le meurtre par légitime défense. Or, de même que dans la superstition, le caractère permis ou interdit des actions n'admet aucun fondement rationnel, de même la justice semble s'épuiser en une série de droits et de prohibitions relevant de l'arbitraire et de la fantaisie les plus purs – ce que manifeste la possibilité de leur inversion dès lors que certains changements temporels ou spatiaux minimes leur sont imposés (ainsi que l'avait remarqué Pascal en des formules devenues fameuses) : « si cette maison était placée dans le territoire voisin, il aurait été immoral que je l'habite, mais, puisqu'elle est bâtie de ce côté de la rivière, elle est soumise à une loi civile différente, et en la faisant mienne je n'encours ni blâme ni censure »[275].

---

[273] T.3.2.3.4, note, p. 106 (Clar. p. 323). Le livre III du *Traité* en fournit un exemple : deux envoyés de deux colonies grecques différentes cherchaient à prendre possession d'une cité désertée, et se livraient pour cela à une course vers les portes de la ville. L'un des deux lança son javelot, qui se fixa sur la porte avant que le second envoyé l'eût atteinte. De laquelle des deux colonies faut-il dire qu'elle a conquis un droit sur la cité ? Cet exemple appartient selon Hume aux « cas qui ne sont susceptibles d'aucune décision rationnelle » (T.3.2.3.7, note, p. 100, Clar. p. 325) – ce dont devraient s'apercevoir les philosophes, qui continuent pourtant à en débattre comme si la question ne relevait pas de la seule imagination et était susceptible d'être tranchée par l'argumentation.

[274] EPM.3.ii.37, p. 69 (Clar. p. 24).

[275] *Ibid.*

Si Hume ne reprend pas à son compte une telle critique de la rationalité de la justice, qu'avaient développée avant lui un Montaigne et un Pascal, c'est qu'elle procède à ses yeux d'une « réflexion trop abstraite »[276] : le nivellement de la superstition et de la justice fait abstraction de la différence essentielle qui les sépare, à savoir de l'inutilité de la première et de l'utilité de la seconde (puisque la justice est indispensable à la vie des hommes en commun). Autant le détail des règles de justice, c'est-à-dire la correspondance établie entre certains biens particuliers et certaines personnes particulières, procède essentiellement de l'imagination, autant la règle générale de la justice, qui prescrit le respect de la propriété d'autrui, s'enracine dans un intérêt, et relève donc (au moins en partie) de la raison. Toutes les critiques sceptiques de la justice s'érigent selon Hume sur l'ignorance de cette circonstance décisive, ignorance par laquelle la justice se voit découplée de tout fondement rationnel et réduite à un pur produit de la fantaisie et de l'arbitraire de l'esprit humain. Le caractère insatisfaisant du scepticisme de Montaigne et de Pascal naît de ce qu'ils se contentent de souligner l'absence de fondement rationnel du détail des règles de justice, sans ressaisir l'application de la raison aux passions dont procède la règle générale prescrivant de ne pas faire usage des biens d'autrui.

1.2. Le point de vue général

Venons-en au deuxième lieu théorique le plus visible de la promotion humienne de la raison en morale. Pour l'aborder, il est possible de partir d'une remarque de Rachel Cohon, qui souligne qu'à première vue, une théorie sentimentaliste de la morale ne paraît pas à même de garantir les conditions d'un accord moral : si le vice et la vertu ne nous sont connus que par des impressions, c'est qu'ils ne représentent rien en dehors d'eux-mêmes, à quoi nous pourrions nous rapporter de façon adéquate ou inadéquate, et qui rendrait pensable la possibilité que plusieurs esprit s'accordent. De sorte que la thèse du point de vue général « soulève la question du caractère authentiquement anti-rationaliste et sentimentaliste de l'explication humienne de l'évaluation morale »[277]. À la suite de Rachel Cohon, il nous faudra expliciter en quoi le point de vue général ne constitue nullement une résurgence du rationalisme moral qu'avait évacué la section T.3.1.1, mais une nouvelle occurrence de l'application du jugement aux passions, telle que l'avait thématisée la section T.2.3.3.

[276] EPM.3.ii.37, p. 69 (Clar. p. 23).

[277] Rachel Cohon, *Hume's morality : feeling and fabrication*, Oxford, Oxford university press, 2008, p. 134 (nous traduisons).

L'entendement intéressera alors la morale en un troisième sens : il ne s'agira plus de souligner que la raison est nécessaire à l'établissement des faits objectifs que le sentiment moral est appelé à juger (comme dans le cas du meurtre par légitime défense ou du meurtre de sang froid), ni de soutenir qu'elle peut inventer certaines vertus (comme dans le cas de la justice) mais d'affirmer, plus fondamentalement, qu'elle détermine la constitution même du sentiment moral, par lequel nous jugeons les actions méritoires ou blâmables.

La sympathie, en quoi consiste le principe explicatif majeur de la théorie humienne de la morale, ne fait initialement que reconduire la partialité : « les vertus d'une personne qui vécut en *Grèce* il y a deux mille ans ne peuvent me faire éprouver le même plaisir vif que celui que me font ressentir les vertus d'un ami bien connu et familier »[278]. L'approbation est fonction de la relation au moi, qui détermine la vivacité du sentiment éprouvé. En découle une double contradiction : contradiction dans le temps d'abord, puisque la situation d'un individu vis-à-vis des autres varie (c'est ainsi qu'un homme qui m'était jusque-là étranger peut devenir mon ami, puis mon ennemi) ; contradiction avec autrui ensuite, puisque la position occupée à un certain moment par un individu est différente de celle occupée au même moment par tout autre individu (c'est ainsi que mon ami est un étranger, ou un ennemi, pour d'autres que moi)[279].

Nous avons déjà souligné que, contrairement aux relations rationnelles, le sentiment porte en lui la différence des objets qui le causent, et en particulier la spécificité de l'humain. Mais, comme on le voit, il pèche par excès de concrétude, en charriant également avec lui les différences de *situation* de ces objets (qui sont toujours envisagés comme cet homme qui m'est proche ou comme cet homme qui m'est éloigné). Il en résulte, premièrement, que mes évaluations sont soumises à un flux perpétuel et, deuxièmement, que je ne peux pas les partager avec les autres hommes.

De là l'adoption du point de vue général : « afin de prévenir ces *contradictions* continuelles et de parvenir à un jugement des choses qui soit plus *stable*, nous choisissons des points de vue *fermes* et *généraux* et, dans nos pensées, nous nous y plaçons toujours, quelle que puisse être notre situation présente »[280] (ce qui signifie que nous ne jugeons plus des caractères des hommes en fonction du plaisir qu'ils nous procurent, à nous-mêmes et à nos proches, mais en fonction de celui qu'ils causent à eux-mêmes et à ceux qui leur sont proches). La notion de point de vue général ne signifie pas que les jugements moraux ont pour

[278] T.3.3.1.15, p. 203 (Clar. p. 371).
[279] À propos de ces deux facteurs de variation, voir EPM.5.ii.42 et T.3.3.1.15.
[280] T.3.3.1.15, p. 204 (Clar. p. 371-372).

critère une quelconque conformité ou contradiction avec la raison, mais que l'adoption du point de vue moral vient remédier à la contradiction de nos évaluations dans le temps, et avec celles d'autrui. La contradiction s'énonce entre nos différentes et successives évaluations ainsi qu'entre nos évaluations et celles d'autrui – en aucun cas vis-à-vis d'une quelconque norme rationnelle. Le sentiment moral n'est rien de plus que celui par lequel nous approuvons ou désapprouvons certaines qualités indépendamment de toute relation au moi, et ce parce que la relation au moi qui définit l'intérêt doit se dépasser en un point de vue plus général afin de faire disparaître des contradictions qui nuisent à la stabilité de la vie psychique de l'individu et à la possibilité de converser avec autrui.

En ce sens, la morale repose sur une « norme [*standard*] générale et inaltérable »[281], et consiste en des « principes universels »[282]. Alors même que Hume disqualifie la « théorie morale abstraite »[283] des rationalistes moraux, il affirme que le bien et le mal moral constituent des « notions abstraites »[284], et ne s'interdit pas d'évoquer les « différences abstraites et universelles du vice et de la vertu »[285].

Bien entendu, l'abstraction ne revêt pas dans les deux cas la même signification : si l'hypothèse des rationalistes moraux est dite abstraite, c'est qu'elle réduit les déterminations morales à de pures relations démonstratives, censées n'entretenir aucun rapport au sentiment et à l'expérience ; si la science de la nature humaine affirme que le vice et la vertu sont des notions abstraites, c'est qu'elle soutient l'existence d'une appétence de l'esprit humain pour la stabilité et la conversation, qui requiert à titre de *moyen* de négliger les déterminations liées à la situation des objets, qui informent nos sentiments.

Est-ce à dire que le point de vue général est institué par un raisonnement expérimental relevant de la seconde modalité de l'esclavage pratique de la raison, qui consiste à déterminer les moyens de satisfaire au mieux les passions ? Plusieurs formulations humiennes vont dans le sens de cette hypothèse. Les notions générales, affirme Hume, « *servent* tous nos desseins, en compagnie, en chaire, au théâtre et dans les écoles »[286]. De même que chaque vertu artificielle consiste en une invention des hommes, par laquelle ceux-ci cherchent à « atteindre leurs fins »[287], de même le point de vue général constitue le « *moyen* [le] plus commode de

[281] T.3.3.3.2, p. 229 (Clar. p. 385).
[282] EPM.9.i.8, p. 132 (Clar. p. 76).
[283] EPM.3.ii.34, note, p. 68 (Clar. p. 22).
[284] T.3.3.1.21, p. 208 (Clar. p. 374).
[285] EPM.5.ii.42, p. 94 (Clar. p. 44).
[286] T.3.3.3.2, p. 230 (Clar. p. 385). Nous soulignons.
[287] T.3.2.8.5, p. 155 (Clar. p. 348).

nous déterminer »[288], en ce qu'il répond à la nécessité d'un langage évaluatif commun (qui se déploie à la fois dans la conversation commune, et dans ces lieux sociaux que sont la chaire, le théâtre et les écoles). Non seulement le caractère moral d'un sentiment n'est déterminé que par sa généralité, mais l'adoption de celle-ci n'est déterminée que par la visée d'un discours stable et commun. Si le point de vue général fait accéder le sentiment à une certaine justesse (au sens où les déformations dues à l'intérêt sont alors neutralisées), cette justesse n'a pas été recherchée pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle est la condition nécessaire de la conversation et de la vie sociale – par où le passage au point de vue général procède de la rationalité instrumentale thématisée par la section T.2.3.3. Les vertus artificielles comme le point de vue général s'enracinent, non dans une norme intrinsèquement rationnelle, mais dans une recherche du déploiement aisé des passions, que sert la raison.

1.3. Médiations rationnelles et illusion de rationalité

Que l'éloge et le blâme consistent en des sentiments modifiés par la raison implique à la fois une différence vis-à-vis du rationalisme moral et une reconnaissance de la naturalité de celui-ci : l'émotion morale naît de médiations rationnelles, qui ôtent au sentiment un certain nombre de ses attributs traditionnels. Le livre III du *Traité* se confronte au problème de l'articulation de ces deux thèses, dans un texte difficile, qu'il est utile de citer longuement :

> […] souvent nos passions ne correspondent pas entièrement à la présente théorie. Il est rare que les hommes aiment ardemment ce qui se trouve loin d'eux et ce qui ne favorise en rien leur avantage particulier, de même qu'il n'est pas moins rare de rencontrer des personnes qui peuvent pardonner à quelqu'un d'autre de faire opposition à leur intérêt, même si les règles générales de la moralité justifient totalement cette opposition. Ici, nous nous contentons de dire que la raison réclame une telle conduite impartiale [*reason requires such an impartial conduct*], mais qu'il est rare que nous puissions nous élever jusqu'à elle et que nos passions ne suivent pas volontiers les déterminations de notre jugement. On comprendra facilement ce langage, si l'on considère ce que nous avons dit précédemment au sujet de cette *raison* qui est en mesure de faire obstacle à nos passions et dont nous avons découvert qu'elle n'est qu'une détermination calme et générale des passions, fondée sur quelque vue lointaine ou réflexion distante. Lorsque nos jugements sur les personnes ne se fondent que sur la tendance de leur caractère à servir notre intérêt ou celui de nos amis, la société et la conversation opposent à nos sentiments tant de démentis et nos changements incessants de situation nous mettent dans une telle incertitude que nous cherchons un autre critère

[288] T.3.3.1.18, p. 206 (Clar. p. 373). Nous soulignons. Le texte anglais (« we cannot […] fix ourselves so commodiously ») nous fait retrouver le vocabulaire de la commodité, également employé à propos de l'invention de la justice, qui remédie à ce que les passions ont d'incommode.

> du mérite et du démérite, qui ne puisse recevoir une si grande variation. Ainsi libérés de notre condition première, nous ne pouvons alors avoir de moyen plus commode de nous déterminer que la sympathie avec ceux qui ont des relations avec la personne considérée. Cette sympathie est loin d'être aussi vive et n'a pas la même influence sur notre amour et notre haine que lorsque notre propre intérêt ou celui de nos amis personnels est en jeu, mais, s'accordant d'une manière égale avec [*being equally conformable to*] nos principes généraux et calmes, elle est dite avoir une autorité égale sur notre raison [*'tis said to have an equal authority over our reason*] et commander notre jugement et notre opinion. Nous blâmons également une mauvaise action connue par la lecture de l'histoire et celle accomplie l'autre jour dans notre voisinage : cela signifie que nous savons, par réflexion, que la première susciterait [*wou'd excite*] des sentiments de désapprobation aussi forts que la seconde, si on la plaçait dans la même position.[289]

La complexité de ce texte justifie que l'on s'y arrête longuement. Dans un premier moment, Hume souligne la distance séparant les « règles générales de la moralité » des sentiments effectivement éprouvés. Il s'agit de faire droit à deux faits incontestables, que livre l'expérience la plus superficielle de la vie morale : d'une part, le spectacle de la vertu, lorsqu'il est lointain, procure rarement un plaisir vif ; d'autre part, et symétriquement, les hommes ne réussissent guère à mettre à distance le vif déplaisir que leur cause une personne qui s'oppose à leur intérêt, sans toutefois agir de façon immorale. De sorte que la théorie humienne des sentiments corrigés par la raison semble infirmée par l'expérience : les faits montrent que les passions ne se corrigent pas, mais continuent à charrier des effets de centration, dus à la partialité.

Ce que nous donne à voir l'observation des hommes, c'est donc bien moins l'origine des règles générales de la moralité dans les passions, que la différence radicale des premières aux secondes – ce qui porte le soupçon sur la validité de l'explication sentimentaliste de la morale, puisque seuls les jugements rationnels paraissent pouvoir nous abstraire de notre point de vue localisé, et non les passions, qui varient toujours en fonction de la situation de celui qui les éprouve. L'expérience ordinaire semble donc contredire les principes établis par la science de la nature humaine : d'un côté, l'entendement fixerait ses fins à l'action (il « réclame une […] conduite impartiale ») ; de l'autre, les passions résisteraient à cette injonction rationnelle (elles « ne suivent pas volontiers les déterminations de notre jugement »). Bref, la morale trouverait son origine dans la seule raison et donnerait lieu, du point de vue de sa réalisation, à un combat de la raison et des passions.

[289] T.3.3.1.18, p. 205-206 (Clar. p. 372-373). Nous retraduisons le segment de texte « 'tis said to have an equal authority over our reason » de façon littérale (par « elle est dite » et non par « elle est réputée », comme le propose Philippe Saltel) afin de ne pas gommer la référence au langage, dont nous avons déjà souligné l'importance relativement à la thématique de la raison.

Le second moment du texte s'attache à exposer la juste interprétation des faits précédemment invoqués, à l'encontre de l'interprétation hâtive qu'en propose la conscience ordinaire (« Nous nous contentons de dire »). Il s'agit pourtant de partir de celle-ci. La façon de parler qui oppose les prescriptions morales d'une part, référées à la raison, et les passions d'autre part, qui devraient être mises en conformité avec le jugement, se « compren[d] facilement », dès lors qu'on la réfère à la signification populaire de la notion de raison, qu'avait dénoncée le paragraphe T.2.3.3.8. La suite du texte permet de montrer en quel sens. Hume rappelle le processus par lequel les hommes en viennent à adopter le point de vue général, et souligne qu'il vérifie les caractéristiques de la transformation d'une passion violente en passion calme : la genèse du point de vue général s'appuie bien, comme nous l'avons vu, sur une mise à distance et une réflexion (ces deux éléments conférant à la passion calme sa faible vivacité et sa généralité). Le sentiment qui résulte de ce processus perd nécessairement sa force initiale : « Cette sympathie est loin d'être aussi vive et n'a pas la même influence sur notre amour et notre haine que lorsque notre propre intérêt ou celui de nos amis personnels est en jeu » – ce qui, bien entendu, doit s'entendre par contraste avec les deux faits sur lesquels s'ouvre notre texte.

Dans le même temps, affirme Hume, cette sympathie réorientée « s'accord[e] d'une manière égale avec nos principes généraux et calmes ». Que nous faut-il entendre par là ? Que la sympathie réorientée, qui a pour objet les intérêts d'individus qui peuvent très bien être des étrangers, est *tout autant* l'objet d'une passion calme que la sympathie que j'ai pour mon propre intérêt et celui de mes proches. Si la sympathie pour les intérêts de personnes lointaines ne peut pas être l'objet d'une passion violente, comme c'est le cas pour l'intérêt que nous portons à notre propre personne et à nos proches, elle peut tout autant que celui-ci être l'objet d'une passion calme. De sorte que l'erreur qui a cours dans la sphère pratique en général, où les passions calmes sont couramment dénommées « raison », ressurgit à propos de la morale : de même que le langage ordinaire qualifie de rationnel le « calme désir de s'enrichir et de prospérer »[290], de même la sympathie étendue, c'est-à-dire devenue sentiment moral, « est dite […] commander notre jugement et notre opinion ».

À l'encontre d'un tel discours, l'exemple final expose l'interprétation rigoureuse qu'il convient de faire du calme et de la généralité de nos évaluations morales : « Nous blâmons également une mauvaise action connue par la lecture de l'histoire et celle accomplie l'autre jour dans notre voisinage : cela signifie que nous savons, par réflexion, que la première

[290] DP.5.2, p. 211 (Clar. p. 24).

susciterait des sentiments de désapprobation aussi forts que la seconde, si on la plaçait dans la même position ». Il est crucial de remarquer que le sentiment s'énonce ici au conditionnel. Qu'il soit rare, comme le posait le début du texte, que des actions et caractères éloignés engendrent de forts sentiments n'implique pas qu'il faille rapporter les évaluations morales qui en sont faites à la raison, par opposition à la passion. Ce n'est pas la différence de la raison et du sentiment qui est ici appropriée, mais la différence du sentiment réellement éprouvé et du sentiment ressenti au mode conditionnel, c'est-à-dire solidaire du point de vue général que fait atteindre la réflexion. À l'encontre du langage commun, qui postule une dichotomie de la raison (qui formulerait les règles générales du bien et du mal) et des passions (qui résisteraient à ces déterminations), notre texte donne donc à voir le passage d'un indicatif à un conditionnel du sentiment, *via* l'intervention de la raison. La généralité de nos jugements sur le vice et la vertu, par laquelle nous blâmons les crimes de Néron aussi bien que ceux de notre voisin, ne doit pas être rapportée à des principes intrinsèquement rationnels, mais seulement à une application de la raison aux passions – c'est-à-dire à une réflexion sur ces dernières. La raison à laquelle le langage commun impute ces jugements ne désigne en réalité rien d'autre que les passions elles-mêmes, modifiées par la réflexion, mais inchangées du point de vue de leur nature. Le calme et la généralité des évaluations morales ne sont pas intrinsèquement rationnels, mais résultent de l'application de la raison aux passions.

Tout en rapportant les règles générales de la moralité à des sentiments, Hume exhibe donc les mécanismes qui expliquent que nous les prenions pour des produits de la seule raison. Le texte que nous venons de commenter est gouverné par une double intention, en ce qu'il montre que la moralité ne se réduit pas à la raison, tout en reconnaissant qu'elle prend naturellement l'apparence de cette dernière. Cette naturalité est bien moins celle du rationalisme moral proprement dit (qui, sur le modèle des vérités mathématiques, soutient l'idée d'un fondement des évaluations morales dans la raison démonstrative), que celle d'une vue populaire, qui s'enracine dans la généralité et dans le faible degré de vivacité de nos jugements sur le vice et la vertu. Le point de vue général, qui permet la *correction des apparences* sous lesquelles se donnent les actions et les caractères, *engendre une nouvelle apparence*, qui n'est plus relative aux objets envisagés mais à la faculté qui les considère : « la moralité est plus sentie que jugée, bien que cette impression ou ce sentiment soient généralement si légers et si discrets que nous sommes susceptibles de les confondre avec une

idée, selon notre habitude courante de prendre pour identiques toutes les choses qui entretiennent quelque étroite ressemblance »[291].

Le sentiment moral naît donc de la médiation de la passion par la raison (*via* certaines règles générales[292]), médiation qui en fait une passion calme, distincte des jugements de l'entendement mais propice à être confondue avec eux. La raison interagit alors avec la passion en venant modifier sa nature même. À cet égard, il n'est pas anodin que Hume pense le passage au point de vue général sur le modèle de la correction des sensations visuelles[293]. De même que nous rectifions la taille de l'image d'un objet qui se forme sur notre rétine en fonction de la distance qui nous en sépare, nous rectifions notre appréciation de la valeur d'une action ou d'un caractère en fonction de la position qu'il occupe à notre égard : tout comme les sensations visuelles, les sentiments moraux découlent, pour reprendre les mots de Daniel Shaw, d'une « correction du sentiment par la raison »[294]. Hume souligne explicitement l'intrication des sensations visuelles et des jugements de l'entendement : « même notre vue ne nous informe pas de la distance et de l'extériorité immédiatement et sans un certain raisonnement et une certaine expérience, ce que reconnaissent les philosophes les plus sensés »[295]. Mais s'il choisit, de façon récurrente, d'appuyer son explication des évaluations morales sur une comparaison avec la perception visuelle, alors même que « de telles corrections sont courantes pour tous nos sens »[296], c'est sans doute que la vue constitue le sens où l'intervention du jugement est la plus indécelable, c'est-à-dire requalifie le plus la sensation elle-même. Dans le cas des jugements visuels, l'entendement ne corrige pas la

---

[291] T.3.1.2.1, p. 66 (Clar. p. 302). La même idée est exprimée dans l'essai « Le sceptique » : dans le cas de la beauté, naturelle ou morale, « le sentiment n'est pas assez tumultueux ni violent pour se distinguer de manière manifeste de la perception de l'objet », dans EMPL, 1ère partie, p. 213 (GG vol. 3, p. 218).

[292] Walter Brand insiste sur l'importance des règles générales, telles qu'elles sont thématisées par le livre I du *Traité*, pour comprendre la théorie humienne du point de vue général. Voir *Hume's theory of moral judgement : a study in the unity of* A treatise of human nature, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 1992, particulièrement p. 135-136.

[293] « Le jugement corrige ici les inégalités de nos émotions et perceptions internes, de la même manière qu'il nous préserve de l'erreur devant les diverses variations des images qui se présentent à nos sens externes. Le même objet, à une distance double, projette réellement sur l'œil une image qui n'a que la moitié de sa grandeur, et cependant nous imaginons qu'il apparaît de la même taille dans les deux situations, car nous savons que si nous nous en rapprochions, son image grandirait pour l'œil et que la différence réside non dans l'objet même, mais dans notre position par rapport à lui », EPM.5.ii.41, p. 93 (Clar. p. 43). Voir aussi T.3.3.1.15 et T.3.3.3.2.

[294] Daniel Shaw, « Hume's moral sentimentalism », *Hume studies*, vol. 19, n°1, avril 1993, p. 34.

[295] T.1.4.2.9, p. 274 (Clar. p. 127-128). La même idée se verra exprimée dans un passage déjà cité du livre II du *Traité* : « ceux qui sont familiers de l'optique dans sa partie métaphysique et savent comment nous transférons les jugements et les conclusions de l'entendement aux sens, concevront aisément l'ensemble de l'opération », T.2.2.8.6, p. 224 (Clar. p. 241).

[296] T.3.3.1.16, p. 204 (Clar. p. 372).

sensation *par après*, et *à l'encontre* de ce que sont nos sensations (comme dans le cas où un individu, dont l'une des mains serait auparavant refroidie et l'autre réchauffée, plongerait celles-ci dans un même bac d'eau tiède, sentirait deux sensations différentes, et corrigerait cette apparence par la raison, tout en continuant à sentir l'eau comme étant de deux températures différentes). La raison entre dans la sensation visuelle elle-même, de même qu'elle informe de part en part, et de façon constitutive, le sentiment moral.

Résumons-nous. La série d'analyses qui précède nous a permis de dégager trois modalités sous lesquelles la raison intéresse la morale. Premièrement, l'entendement *informe des faits* appelés à être soumis au sentiment moral, en établissant la réalité de certaines actions et intentions (meurtre prémédité ou par légitime défense). Deuxièmement, il *invente de nouvelles vertus*, dites artificielles (ainsi dans le cas du devoir de s'abstenir des biens d'autrui, ou justice). Troisièmement, il intervient dans l'adoption du point de vue général, c'est-à-dire *détermine l'émergence du sentiment moral lui-même*, en tant que celui-ci se fonde sur une sympathie étendue.

En ce qu'ils ne relèvent pas de la raison démonstrative mais du raisonnement expérimental, ces trois cas témoignent d'une distance évidente de la promotion humienne de la raison en morale vis-à-vis du rationalisme de Clarke, Cudworth ou Wollaston. Établir rationnellement les faits requiert bien entendu que l'on s'appuie sur l'expérience, c'est-à-dire sur l'observation passée de la conjonction des objets (ce n'est que parce que nous avons observé que les objets tranchants blessent la chair humaine que nous pouvons affirmer que cette lame ensanglantée qui gît près d'un cadavre fut la cause du décès, et que nous sommes en présence d'un meurtre et non d'une mort naturelle). Mais l'expérience sous-tend également l'invention des vertus artificielles, puisque celles-ci ne sont pas découvertes autrement que par l'observation des conséquences négatives de la partialité : les hommes apprennent « par l'expérience que leur égoïsme et leur générosité limitée, s'exerçant librement, les rendent totalement inaptes à la société »[297]. L'invention de la justice s'enracine ainsi dans l'expérience que nous faisons de la nature humaine. Enfin, relativement au point de vue général, Hume souligne que « l'expérience nous enseigne tôt cette méthode de correction de nos sentiments »[298]. Les trois fonctions de la raison reconnues par Hume dans la sphère morale s'enracinent donc dans trois types d'expérience.

[297] T.3.2.2.24, p. 100 (Clar. p. 320).
[298] T.3.3.1.16, p. 204 (Clar. p. 372).

Si la position humienne se distingue par là de l'hypothèse d'un fondement des évaluations morales dans la raison démonstrative, il importe tout autant de souligner son irréductibilité à un sentimentalisme simple – ce dont témoigne de façon particulièrement nette l'affirmation selon laquelle nos jugements moraux sont souvent découplés de nos sentiments réels : « le *cœur* n'adhère pas toujours à ces notions générales »[299]. Certes, les jugements moraux ne se résorbent pas en de pures raisons, comme le voudrait le rationalisme moral, mais ils ne constituent pas non plus de purs sentiments, qui seraient étrangers à la raison.

À cet égard, le premier des trois cas que nous distinguions ci-dessus est le moins radical : l'entendement se contente d'y opérer *à côté* du sentiment moral, en permettant à celui-ci de discerner justement ses objets (meurtre de sang froid ou par légitime défense), c'est-à-dire en éclairant *de l'extérieur* une émotion qui, en elle-même, ne doit rien à la raison. Mais les deux dernières fonctions de l'entendement font voler en éclats ce modèle : il ne s'agit plus de soutenir que la raison est nécessaire au bon *exercice* du sentiment moral, mais d'affirmer qu'elle intéresse sa *constitution*. Dans le cas de l'invention des vertus artificielles comme dans celui du passage au point de vue général, la raison fait accéder aux sentiments moraux eux-mêmes. Elle détermine la naissance du sentiment moral, et non la correction de son application. Les évaluations morales relèvent donc selon Hume d'un sentiment, mais d'un sentiment dont la constitution a été de part en part informée par l'entendement. En total décalage avec certaines des présentations de la controverse historique dans laquelle il s'inscrit (qui dépeignent une alternative simple entre fondement rationnel et origine dans le sentiment), Hume met au jour, au cœur du sentiment moral, une interaction de la raison et du sentiment. La spécificité des sentiments moraux ne découle de rien d'autre que de cette activité rationnelle – par où l'explication humienne de la morale constitue un sentimentalisme rigoureux, tout en accordant un rôle essentiel à la raison.

Ces analyses montrent que la critique du rationalisme moral et l'affirmation de l'existence d'un sens moral, qui font respectivement l'objet des sections 1 et 2 de la première partie du livre III du *Traité*, ne sauraient être considérées comme le tout de l'épistémologie humienne de la morale[300]. Si les sections T.3.1.1 et T.3.1.2 ne doivent pas être comprises comme le fin mot du sentimentalisme humien, c'est qu'elles n'envisagent encore la raison et le sentiment que selon la méthode d'abstraction dont usent les sciences physiques : d'un côté,

[299] T.3.3.3.2, p. 230 (Clar. p. 385).

[300] On peut en ce sens critiquer le présupposé de méthode de Jonathan Harrison, qui étudie l'épistémologie morale de Hume et la question des rôles respectifs de la raison et du sentiment dans le cadre restreint des sections T.3.1.1 et T.3.1.2, ainsi que de la section 1 et de l'appendice 1 de la seconde *Enquête* (Jonathan Harrison, *Hume's moral epistemology*, Oxford, Clarendon press, 1976).

la raison, considérée en elle-même, s'avère incapable de fonder nos éloges et nos blâmes ; de l'autre, les jugements moraux sont de l'ordre du sentiment. Mais l'enquête relative au rôle de l'entendement dans les déterminations morales ne se clôt pas à la fin de la première partie du livre III, et toute la suite de l'ouvrage s'attache à envisager la raison et le sentiment non plus abstraitement, mais réellement. La section T.3.1.2, intitulée « Les distinctions morales proviennent d'un sens moral », ne constitue donc qu'une première approche du sentiment moral, relevant de la description phénoménologique (l'approbation et la désapprobation morales consistent en des sentiments de plaisir et de déplaisir, différents d'autres types de plaisirs et de déplaisirs – ceux des sens, et ceux de l'intérêt). La suite de l'enquête abandonnera le registre de la *phénoménologie* du jugement moral pour investir celui de son *archéologie* : il s'agit alors de reconstituer *l'histoire* du sentiment moral, c'est-à-dire les différentes étapes de son information par la raison, par où il en vint peu à peu à se distinguer des autres espèces de plaisir et de déplaisir (que la section T.3.1.2 se contentait de poser, d'un point de vue synchronique, comme différents des émotions morales).

Comme nous l'avons vu, cette genèse du sentiment moral est gouvernée par les principes exposés dans la section T.2.3.3. En terrain humien, la théorie morale est une application de la théorie générale de l'action : le sentiment moral naît de ce que la raison sert les passions, et leur obéit. Si l'entendement se voit accorder un rôle aussi important au sein de la théorie humienne de la morale, qui se présente pourtant comme sentimentaliste, c'est qu'il oriente les affections en déterminant leurs objets et les moyens de leur satisfaction (c'est ainsi que l'invention de la justice vise un plus grand contentement de l'appétit pour les biens extérieurs, et que l'adoption du point de vue général vise à satisfaire le désir de stabilité et de sociabilité de l'esprit humain).

Hume peut ainsi faire un usage massif de la référence à l'entendement, sans jamais contrevenir à l'esclavage ni à l'inertie de la raison : contrairement à ce qu'affirme Barry Stroud, la raison n'a jamais un rôle moteur. Elle se contente de servir les passions. Or, dire que la thèse de l'esclavage de la raison constitue la matrice théorique de l'explication humienne de la moralité, c'est dire que Hume promeut la raison instrumentale au cœur du sentiment moral. La genèse du sentiment moral, dans le cas des vertus artificielles comme dans le cas du point de vue général, est *intéressée* : de même que certaines vertus ne sont inventées que pour leur utilité, de même le désintéressement en quoi consiste la sympathie étendue n'est conquis que parce qu'il permet aux hommes de penser de façon stable et de converser les uns avec les autres. Ce point doit nous conduire à envisager la relation de Hume à Hutcheson. Quel rapport la science de la nature humaine, qui voit dans la raison

instrumentale l'origine du sentiment moral, peut-elle entretenir à la philosophie morale de Hutcheson, qui se déploie autour de la notion de sens moral, considérée dans sa distance irréductible à l'intérêt ?

2. Le rôle éminent de la raison en morale (2) : la déconstruction du sens moral hutchesonien

Que l'enquête sur le rôle de la raison au sein du sentimentalisme humien ne puisse faire l'économie de l'examen de la relation de ce dernier à la théorie hutchesonienne du sens moral ne procède pas seulement d'une nécessité conceptuelle, mais aussi de constats historiques : d'une part, Hume salue la découverte de son prédécesseur ; d'autre part, il entretient avec lui une brève correspondance, qui témoigne de plusieurs points de désaccord.

Commençons par le premier point. Une note (déjà citée) des deux premières éditions de l'*Enquête sur l'entendement humain* illustre les tout premiers succès théoriques de la science de la nature humaine en renvoyant à Hutcheson, qui est loué pour avoir distingué la faculté « par laquelle nous discernons le vrai du faux [de] celle par laquelle nous percevons le vice et la vertu »[301]. Il est difficile de ne pas noter l'affinité des positions soutenues par les deux auteurs : de même que le professeur de Glasgow a établi « par les arguments les plus convaincants, que la moralité n'est rien qui soit dans la nature abstraite des choses, mais qu'elle est entièrement relative au sentiment ou au goût mental de chaque être particulier »[302], de même Hume récuse la « théorie morale abstraite »[303] des rationalistes moraux, et affirme que « les distinctions morales dépendent entièrement de certains sentiments particuliers de plaisir et de douleur »[304].

De sorte que, selon de nombreux commentateurs, la critique du rationalisme moral à laquelle se livre Hume à la suite de Hutcheson équivaudrait à une adhésion à la théorie du sens moral de ce dernier. Tout en reconnaissant l'existence de certaines différences, Norman Kemp Smith déclare ainsi que « le livre III du *Traité* est une répétition magistrale des thèses de Hutcheson, avec une clarté et une cohérence dépassant celles de celui-ci »[305]. Dans son

[301] E.1.14, note (retirée de l'édition définitive), p. 46.
[302] *Ibid*.
[303] EPM.3.ii.34, note, p. 68 (Clar. p. 22).
[304] T.3.3.1.2, p. 196 (Clar. p. 367).
[305] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 43 (nous traduisons). Les différences de Hume à Hutcheson relevées par l'auteur sont exposées dans la note 1 de la page 42 du même ouvrage.

sillage, Barry Stroud affirme que Hume « s'accorde avec les principes essentiels de la théorie hutchesonienne de la morale et de l'esthétique »[306], au premier chef avec le principe de la subordination de la raison au sentiment – à un point tel que, selon Arthur N. Prior, « il n'y a rien ou presque dans la philosophie morale de Hume dont on ne puisse retrouver la trace chez Hutcheson »[307]. De sorte que Hume, déclare David D. Raphael, devrait être considéré comme « le fils spirituel de Hutcheson en matière de théorie morale »[308]. Norman Kemp Smith avance même l'idée selon laquelle, au-delà du livre III du *Traité*, c'est la philosophie humienne en général qui témoigne de l'influence hutchesonienne, en ce que la thèse de la subordination de la raison au sentiment, que Hume aurait tirée de la lecture du philosophe de Glasgow, se verrait non seulement reproduite dans le domaine moral, mais aussi extrapolée à la théorie de la connaissance : la critique du fondement rationnel de l'inférence probable naîtrait d'une extension du geste hutchesonien.

L'idée d'une continuité de Hume à Hutcheson ne va pourtant pas de soi, et plusieurs commentateurs ont pris le contrepied de la tendance interprétative initiée par Norman Kemp Smith. Parmi eux, James Moore a le mérite de rappeler certains éléments historiques : les contemporains de Hume et de Hutcheson (au premier chef James Balfour, Adam Smith, Thomas Reid et Adam Ferguson) considéraient leurs philosophies morales respectives comme tout à fait distinctes, Hutcheson s'opposa probablement à la candidature de Hume au poste de philosophie morale de l'université d'Édimbourg et, surtout, une lettre de Hume datée du 17 septembre 1739 laisse apparaître que la réaction de Hutcheson à la lecture du troisième livre du *Traité* fut globalement négative[309].

Si la lettre de Hutcheson est perdue, celle de Hume fait état d'un certain nombre de points de désaccord, qui témoignent de ce que les philosophies morales des deux auteurs étaient, selon les mots de James Moore, « très différentes du point de vue de leur origine et de leur inspiration, et […] sur certains points cruciaux, […] directement opposées »[310]. Sous l'accord de surface professé par Hume – « la moralité, selon votre opinion comme selon la

---

[306] Barry Stroud, *Hume*, p. 10 (nous traduisons).

[307] Arthur N. Prior, *Logic and the basis of ethics*, Oxford, Oxford university press, 1949, p. 31 (nous traduisons).

[308] David D. Raphael, *The moral sense*, p. 46 (nous traduisons).

[309] Pour un exposé historique détaillé des relations qu'entretinrent Hume et Hutcheson, on peut consulter l'ouvrage de James A. Harris : *Hume : an intellectual biography*, New York, Cambridge university press, 2015, p. 65-76.

[310] James Moore, « Hume and Hutcheson », p. 25 (nous traduisons). Nous souscrivons à cette déclaration, mais pas au sens que lui confère James Moore (pour lequel Hume se distinguerait de Hutcheson en ce qu'il se rangerait aux côtés des partisans de l'artificialisme et de l'égoïsme moral, à l'encontre de son prédécesseur).

mienne, est déterminée uniquement par le sentiment »[311] – les divergences se distribuent en cinq rubriques.

1) Hutcheson reproche à Hume son manque de chaleur dans la défense de la « cause de la vertu », là où l'auteur du *Traité* soutient la légitimité d'une philosophie qui ne se fixe pas pour fin l'éloge de la vertu. 2) Le professeur de Glasgow récuse le concept de vertu artificielle, alors que Hume critique l'idée inadéquate du naturel qu'entretient son prédécesseur, en ce qu'elle serait fondée sur les causes finales. 3) Là où Hutcheson affirme que la bienveillance est la seule qualité approuvée par le sentiment moral, Hume soutient que de nombreuses autres qualités mentales le sont aussi, y compris les capacités naturelles. Le *post scriptum* de la lettre pointe deux différends supplémentaires : 4) Hutcheson a négligé de prendre en compte les tendances des actions ; 5) il n'a pas vu que le motif des actions vertueuses ne peut être le sens de la vertu lui-même.

C'est le quatrième point de désaccord, relatif aux tendances des actions, qui constitue selon nous le cœur de l'opposition des deux auteurs. Alors que l'ajout de la catégorie de vertu artificielle est souvent présenté comme la démarcation majeure de Hume à Hutcheson, il nous semble ainsi possible de régresser en deçà, et de dégager, sous cette différence manifeste, une détermination plus complète et plus profonde de la critique humienne. Si nos propos précédents portaient sur les lieux les plus visibles de la promotion humienne de la raison en morale (vertus artificielles et point de vue général), les analyses qui suivent s'attacheront à montrer que cette promotion se réalise également en un site plus caché : nous montrerons que l'éloge des vertus naturelles elles-mêmes s'appuie sur une activité rationnelle.

Couplé à l'intervention de la raison dans la constitution du point de vue général, c'est-à-dire du sentiment moral lui-même, ce point révèlera la radicalité de la critique de Hutcheson à l'œuvre dans la science de la nature humaine : le sentimentalisme de Hume est une déconstruction systématique de la théorie du sens moral soutenue par le professeur de Glasgow, qui aurait fondamentalement sous-évalué le rôle de la raison dans les évaluations morales. Il nous faudra, pour le montrer, arpenter différents lieux des corpus humien et hutchesonien.

[311] Lettre à Hutcheson, 16 mars 1740, dans *Letters*, vol. I, p. 40 (« […] since morality, according to your Opinion as well as mine, is determin'd merely by Sentiment »).

2.1. L'héritage hutchesonien : le premier appendice de l'*Enquête sur les principes de la morale*

Dans l'appendice 1 de la seconde *Enquête*, Hume revient sur la question des rôles respectifs de la raison et du sentiment, et en propose une résolution selon le système moral établi dans le corps de l'ouvrage, qui a dégagé l'importance de la notion d'utilité :

> Pour qui voit en l'utilité des qualités ou des actions un fondement principal de l'approbation morale, il ne saurait faire de doute que la raison doive intervenir pour une part considérable dans toutes les décisions de cette sorte, puisque seule cette faculté peut nous instruire de la tendance des qualités et des actions, et nous faire apercevoir leurs conséquences favorables pour la société et pour celui à qui elles appartiennent.[312]

La raison dégage les tendances des actions et des qualités mentales, et le sentiment discrimine entre celle qui sont utiles (qui donnent lieu à ce plaisir particulier en quoi consiste l'approbation morale) et celles qui sont nuisibles (qui donnent lieu à ce déplaisir particulier en quoi consiste la désapprobation morale).

Cette partition se situe dans la droite ligne de la philosophie hutchesonienne, à laquelle Hume emprunte sa présentation sous la forme d'une distinction des fins et des moyens : il revient au sentiment de déterminer les fins, et à la raison de calculer les moyens de les satisfaire au mieux. On retrouve là une fonction de la raison qu'avait dégagée Hutcheson à la fois dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, dans l'*Essai sur la nature et la conduite des passions et affections* et dans les *Illustrations sur le sens moral*. Si le sens moral approuve la bienveillance, c'est-à-dire le désir du bien public, l'entendement a la charge de découvrir quelles actions « témoignent réellement d'affections bienveillantes ou tendent réellement au plus grand bien public »[313].

Ce point doit s'entendre par contraste avec les opinions fausses et précipitées que nous pouvons avoir du bien moral : « Notre raison souvent corrige la relation que nous font nos sens sur la tendance naturelle de l'action externe, et corrige les conclusions hâtives formulées à propos des affections de l'agent »[314]. C'est ainsi que, laissé à lui-même, le sens moral est susceptible de porter le blâme sur la punition d'un enfant et la mise à mort d'un criminel, mais qu'une fois éclairé par la raison, il reconnaît la bonté morale de ces actions[315]. Il convient de

[312] EPM.app1.2, p. 141 (Clar. p. 83).

[313] Hutcheson, *Illustrations*, section IV, p. 75.

[314] *Ibid.*, p. 81.

[315] « Un tempérament rempli de compassion peut, de façon téméraire, imaginer la correction d'un enfant ou

ne pas rester rivé à l'acte lui-même mais d'appréhender, par le biais de la raison, ses conséquences à long terme (ainsi dans le cas de la punition de l'enfant, qui sera profitable à son éducation) ou sur un ensemble plus vaste (ainsi dans le cas de l'exécution du criminel, qui protège ses concitoyens de méfaits futurs).

Hutcheson affirme donc que la qualité morale d'un acte n'est pas immédiatement lisible à même celui-ci, et qu'il revient à la raison de corriger nos représentations partielles et amputées de la tendance des actions. Comme le souligne Laetitia Simonetta, il « reconnaît le décalage pouvant exister entre notre jugement immédiat et notre jugement réfléchi »[316], et soutient que nos décisions morales doivent s'appuyer sur l'élucidation rationnelle des conséquences des actions. Dans ce recours nécessaire au raisonnement, c'est finalement la différence de l'apparence et de la réalité qui est en jeu : « la raison a été donnée aux hommes afin qu'ils jugent de la tendance des actions et qu'ils ne suivent pas stupidement la première apparence de bien public »[317]. Or cette différence n'est pas toujours facile à établir, et c'est ce qui explique que l'entrée en scène de la raison coïncide, dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (traité II, section 3), avec la mention de débats et de controverses, qu'ils soient le fait de savants (ainsi de l'opposition entre tenants de l'obéissance passive et partisans du droit de résistance), ou d'individus ordinaires (ainsi dans le cas de la sévérité et du châtiment).

Le propos est très similaire dans l'appendice 1 de l'*Enquête sur les principes de la morale* de Hume, puisque le rôle de la raison y est immédiatement présenté sous l'horizon de calculs d'utilité complexes : « dans beaucoup de cas, ce point [= l'utilité d'une action ou d'une qualité] prête à de grandes controverses : il s'élève des doutes, des intérêts opposés se croisent ; et il faut donner sa préférence, sur la base de considérations très subtiles, sans que la balance de l'utilité penche nettement d'un côté plutôt que de l'autre »[318]. C'est le cas, affirme Hume, des règles de justice qui, considérés isolément et dans leur tendance première, sont parfois nuisibles (un homme méchant qui hérite d'une grande fortune acquiert le pouvoir de

---

l'exécution d'un criminel comme étant cruelle ou inhumaine ; mais, en raisonnant, peut découvrir le bien supérieur en résultant dans l'ensemble », *Illustrations*, section IV, p. 45-46.

[316] Laetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIII*ème *siècle*, thèse de doctorat soutenue à l'ENS de Lyon, nov. 2015, en ligne [https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01229877/document], p. 235.

[317] Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (ci-dessous *Recherche)*, trad. Anne-Dominique Balmès, Paris, Vrin, 1991, IIe traité, section IV, III, p. 198.

[318] EPM.app1.2, p. 141 (Clar. p. 83).

faire le mal), ou de dilemmes moraux internes à la bienveillance (dans une situation d'urgence, faut-il porter assistance à son frère ou à son bienfaiteur[319] ?).

Dans le sillage de Hutcheson, Hume réfère donc ici le rôle de la raison à l'existence d'un certain nombre de débats et de controverses portant sur les degrés de l'utilité. Le premier appendice de la seconde *Enquête* se signale ainsi par sa continuité avec les thèses de Hutcheson : déterminer ce qui est bon, c'est déterminer ce qui est utile, et déterminer ce qui est utile, c'est user de sa raison. Tout au plus Hume se permet-il d'approfondir le caractère empirique de ce savoir rationnel, en soulignant sa dépendance à cette expérience longue qu'est l'histoire : là où Hutcheson affirmait que « nous pouvons découvrir avec certitude des vérités invariables, ou éternelles, comme celles de la géométrie »[320], Hume replace l'évaluation de la tendance des actions dans un devenir processuel de la raison empirique, qui explique que l'évaluation morale puisse s'inverser, à mesure que l'expérience, individuelle ou collective, s'élargit[321]. Le dépassement des apparences par la raison, que Hutcheson envisageait selon le point de vue synchronique du raisonnement individuel, est étendu au temps long de l'histoire : c'est parce que celle-ci a progressivement instruit les hommes de ce que le tyrannicide augmente la crainte et la cruauté des princes, et dessert les intérêts de la société, que cette pratique n'est plus aujourd'hui glorifiée, comme elle l'était dans l'antiquité.

2.2. Premiers éléments en faveur d'une démarcation : le rapport à Hutcheson dans le livre III du *Traité*

Dans le livre III du *Traité*, en revanche, l'influence hutchesonienne est beaucoup moins prégnante. Mieux : si l'œuvre s'ouvre sur un hommage à Hutcheson, elle se referme sur une démarcation explicite vis-à-vis de celui-ci.

Comme nous l'avons vu, la première partie de l'ouvrage rejoue, à certaines différences de méthode près, le geste hutchesonien, en congédiant le rationalisme moral et en se positionnant en faveur d'une origine des évaluations morales dans le sentiment. Dans ce cadre, la fin de la première section de l'ouvrage vante le « progrès remarquable »

[319] Voir EPM.app1.11.

[320] *Illustrations*, section IV, p. 76. Cette affirmation est reproduite à la page suivante.

[321] « S'il se trouve qu'une fausse opinion l'a emporté sous l'influence de fausses apparences, aussitôt que nous avons acquis de plus justes notions des affaires humaines par une expérience plus riche et par des raisonnements plus sains, nous désavouons notre premier sentiment et réajustons les frontières du bien et du mal moral », EPM.2.ii.17, p. 54 (Clar. p. 11).

(*considerable advancement*)[322] que constitue la théorie hutchesonienne du sens moral sur l'hypothèse abstraite de la morale. Mais, dans la toute dernière section de l'œuvre, le propos est très différent. Hume y déclare :

> Ceux qui ramènent le sens de la morale à des instincts originels de la nature humaine défendent la cause de la vertu avec une autorité suffisante, mais il leur manque l'avantage que possèdent ceux qui expliquent ce sens par une sympathie étendue avec l'humanité.[323]

Le syntagme « cause de la vertu » renvoie textuellement à l'un des reproches que Hutcheson avait adressés à Hume suite à la lecture d'une première version du livre III du *Traité*, et dont il est fait état dans la lettre du 17 septembre 1739. Juste avant de clore son ouvrage, Hume se défend d'une telle critique, en se présentant comme le champion de la cause de la vertu, que Hutcheson aurait soutenue moins efficacement. Ce qui nous importe, c'est que la mention du « progrès remarquable » de la philosophie hutchesonienne sur le rationalisme moral, qui ouvrait l'œuvre, cède la place à celle de « l'avantage » du système de Hume sur celui de Hutcheson.

Comme le souligne notre extrait, ce second progrès a trait à l'explication des phénomènes : ce que Hutcheson considérait comme des « instincts originels de la nature humaine », soustraits à toute explication, Hume réussit à en rendre raison, en le rapportant à des principes plus généraux (en l'occurrence, à la sympathie étendue). Ce texte, sur lequel se referme presque le troisième livre du *Traité*, met ainsi en lumière ce que Hume juge être l'apport principal de l'ouvrage : une explication du sens moral (qui se révèle fondé sur la sympathie étendue), grâce à laquelle ce qui se donnait à première vue comme absolument opaque à la raison se révèle en partie intelligible à celle-ci.

Or l'extension de la sympathie procède de l'application de la raison aux passions – nous le montrions plus haut. Si la théorie hutchesonienne du sens moral est caduque, c'est donc qu'elle est aveugle au rôle que joue la réflexion dans la genèse des évaluations morales. Le texte suivant, qui se donne pour point de départ *a contrario* la compréhension de l'éloge de ces vertus que sont le bel esprit (*wit*), l'éloquence et le je-ne-sais-quoi, en atteste :

> […] il nous faut avoir recours à un certain sens qui agit sans qu'il y ait réflexion et ne prend pas en considération les tendances des qualités et des caractères. Certains moralistes expliquent tous les sentiments de la vertu par ce sens. Leur hypothèse est

[322] T.3.1.1.26, p. 64 (Clar. p. 302).
[323] T.3.3.6.3, p. 250 (Clar. p. 394).

> très plausible, et seule une enquête particulière peut donner la préférence à une autre. Quand nous découvrons que presque toutes les vertus ont de telles tendances particulières, et aussi que ces tendances suffisent, à elles seules, à donner un sentiment puissant d'approbation, nous ne pouvons alors douter que les qualités sont approuvées à proportion de l'avantage qui en résulte.[324]

Cet extrait reconnaît que de rares vertus (l'esprit, l'éloquence et le je-ne-sais-quoi, c'est-à-dire le charme) ne peuvent être expliquées autrement que par « un certain sens », pur de toute réflexion sur les tendances des qualités qu'il approuve. Le plaisir que nous ressentons devant une personne spirituelle présente quelque chose d'inexplicable : nous n'en saisissons ni le comment ni le pourquoi. Le bel esprit nous plaît et le faux esprit nous déplaît « sans que nous soyons capables de dire les raisons de ce plaisir ou de ce malaise »[325]. Le tort de Hutcheson serait d'hypertrophier cette catégorie de vertus, en réalité très restreinte, en pensant sur son modèle le sentiment moral en général. Au contraire, l'existence d'une conjonction presque constante entre les tendances utiles de la plupart des vertus et l'approbation dont elles sont l'objet impose selon Hume de reconnaître que la très grande majorité des qualités « sont approuvées à proportion de l'avantage qui en résulte », par le biais d'une réflexion, c'est-à-dire d'un usage de la raison.

Ce point donne lieu à une redistribution décisive des enjeux en philosophie morale, qu'explicite un texte très peu commenté, mais capital pour notre enquête :

> De nombreux systèmes de moralité ont été proposés par les philosophes, à toutes les époques ; mais, si on les examine rigoureusement, on peut les ramener à deux, lesquels méritent seuls notre attention. Il est certain que ce sont nos *sentiments*, et non la *raison*, qui distinguent le bien et le mal en morale ; mais ces sentiments peuvent résulter soit de la pure apparence ou du simple aspect [*the mere species or appearance*] des caractères et des passions, soit de réflexions sur leur tendance à produire le bonheur de l'humanité et des personnes particulières. Mon opinion est que ces deux causes sont entremêlées dans nos jugements de morale, de la même manière qu'elles le sont dans nos décisions sur la plupart des genres de beauté extérieure ; pourtant, je suis aussi d'opinion que nos réflexions sur les tendances des actions ont, de loin, une très grande influence et déterminent toutes les grandes lignes de notre devoir. Il y a cependant, dans des cas de moindre importance, des exemples où le goût, le sentiment immédiats produisent notre approbation.[326]

---

[324] T.3.3.4.11, p. 240 (Clar. p. 390).

[325] T.2.1.7.7, p. 134 (Clar. p. 194). Remarquons que la seconde *Enquête* avance l'idée que cette opacité de l'esprit [*wit*] pourrait n'être que provisoire : il n'est pas exclu que nous réussissions un jour à expliquer par des principes plus généraux ce qui nous rend le bel esprit agréable (EPM.8.3, p. 122).

[326] T.3.3.1.27, p. 212-213 (Clar. p. 376).

L'histoire de la philosophie morale fait ici l'objet d'une classification en genres et espèces, par laquelle Hume dégage l'ossature logique de ses controverses en même temps qu'il évalue la pertinence de celles-ci. La première alternative, qui est celle du rationalisme ou du sentimentalisme moral, est immédiatement évacuée, en tant que sa solution est jugée aller de soi pour tout enquêteur rigoureux : « Il est certain que ce sont nos *sentiments*, et non la *raison*, qui distinguent le bien et le mal en morale ». La controverse traditionnelle, opposant les partisans d'un fondement purement rationnel du vice et de la vertu aux défenseurs du sens moral, est ainsi totalement discréditée.

Seule la seconde alternative vaut d'être considérée, au point de devoir être envisagée comme *épuisant* le champ de la philosophie morale. Les deux systèmes qui « méritent seuls notre attention » ne sont pas le rationalisme et le sentimentalisme moral, mais l'hypothèse d'un sentiment immédiat et inélucidable et la théorie concurrente d'un sentiment informé par la réflexion. Le passage de la première controverse (qui n'en est pas une) à la seconde (qui en mérite le titre) s'accompagne logiquement du passage du régime de la certitude à celui d'un assentiment plus mesuré : Hume ne se dit plus « certain », mais avance ce qu'il présente à deux reprises comme son « opinion ».

La difficulté naît de la présence conjointe des deux causes (sentiment immédiat et réflexion sur les tendances), qui seraient « entremêlées dans nos jugements de morale ». Ce point laisse entendre que les réflexions sur les tendances des actions et des qualités mentales se doublent couramment d'un sentiment immédiat : l'éloge et le blâme naissent souvent de la simple apparence des actions ou caractères que nous considérons, simple apparence qui se superpose au calcul des tendances et rend celui-ci difficilement identifiable. Là réside la raison de la grande plausibilité que l'extrait précédent attribuait à la théorie du sens moral, et de ce que Hume ne présente ici sa propre position (à savoir la prééminence de l'influence de la réflexion sur ces « cas de moindre importance » que sont l'esprit et le je-ne-sais-quoi[327]) que comme une opinion (le terme renvoyant à la difficulté d'évaluer les degrés d'implication respectifs des deux causes qui entrent dans la production de nos évaluations morales).

Si elle n'est pas ici étayée, la thèse est pourtant nettement énoncée : « nos réflexions sur les tendances des actions ont, de loin, une très grande influence et déterminent toutes les grandes lignes de notre devoir ». Se voit ainsi circonscrite ce que Hume estime être sa contribution décisive à l'histoire de la philosophie morale : la mise au jour d'un rôle majeur

[327] Ces deux exemples sont évoqués immédiatement après notre extrait (il n'est plus alors question de l'éloquence). Le « comportement facile et dégagé » renvoie très probablement au je-ne-sais-quoi.

de la réflexion, en dépit de l'apparence d'irréflexion que revêtent ordinairement les évaluations morales.

À ce stade de notre propos, une interrogation demeure : en quel sens convient-il de comprendre le reproche que Hume adresse à Hutcheson, si celui-ci, comme nous le montrions plus haut, insistait *déjà* sur la nécessaire élucidation rationnelle des tendances des actions ? Certaines de nos analyses précédentes relatives à la promotion humienne du rôle de la raison en morale peuvent déjà suggérer que la réflexion sur les tendances des actions ne revêt pas le même sens chez les deux auteurs. Pour le confirmer, il nous faut nous tourner vers la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*.

2.3. La raison dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* de Hutcheson

C'est par contraste avec le projet de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* que prend sens le livre III du *Traité*. L'écrit hutchesonien de 1725 se fixait pour objectif d'établir deux thèses. D'une part, l'approbation morale procède d'un sens moral, irréductible à toute perspective d'avantage personnel. D'autre part, l'action morale est immédiate et désintéressée : aux côtés du désir de bonheur privé de l'agent existe un autre instinct, orienté vers le bien d'autrui. Ces deux thèses, annoncées dès la fin de l'Introduction au deuxième traité, suggèrent déjà ce qu'il nous revient d'établir explicitement : la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* est traversée par la même opposition que celle que le livre III du *Traité*, quinze ans plus tard, érigera au rang de seule controverse pertinente en matière de philosophie morale – à savoir l'opposition entre une origine du bien et du mal moral dans l'apparence immédiate, et dans la réflexion sur les tendances.

Défendre le sens moral, dans l'œuvre de Hutcheson de 1725, c'est montrer « que nous sommes déterminés à percevoir quelque beauté dans les actions d'autrui et à aimer leur agent, *sans même réfléchir* à l'avantage qui peut d'une façon ou d'une autre rejaillir sur nous à partir de son action »[328]. Même si l'ouvrage n'est pas dirigé contre le rationalisme moral[329], il intéresse donc directement la question de la raison, dans la mesure où les auteurs auxquels il s'oppose (au premier chef Mandeville) situent l'origine des déterminations morales dans

[328] Hutcheson, *Recherche*, Introduction au IIe traité, p. 125-126. Nous soulignons.

[329] La *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* ne présente qu'une unique allusion à l'idée d'un fondement de la morale dans la seule raison (IIe traité, section III, XV, p. 189). Hume y demande à ceux « qui nous disent que la vertu doit découler tout entière de la raison » de se reporter aux *Illustrations sur le sens moral*, spécifiquement consacrées à la réfutation du rationalisme moral.

l'intérêt de l'agent, c'est-à-dire dans l'amour de soi *éclairé par la raison*. Le sens moral vise à contrer la réduction de la morale aux « perspectives rationnelles d'intérêt privé »[330], et se présente de ce fait comme une critique de la réflexion.

À cet égard, il est frappant de constater que la référence à la raison ouvre et clôt la *Recherche*. Dans la préface de l'ouvrage, Hutcheson situe immédiatement la thèse qui doit être établie – à savoir l'existence d'un sens moral – dans son rapport à un certain état de la raison :

> [Le principal dessein de l'auteur] est de montrer qu'en matière de vertu, la nature humaine n'a pas été laissée tout à fait indifférente pour ce qui est de former ses observations quant à l'avantage ou au désavantage des actions, et, par suite, de régler sa conduite. La faiblesse de notre raison, et les distractions qui naissent des infirmités et des nécessités de notre nature sont si grandes, que très peu d'hommes auraient jamais pu former ces longues déductions de la raison qui montrent que certaines actions sont globalement avantageuses à leur agent, et celles qui leur sont contraires pernicieuses. L'Auteur de la nature, par des instructions presque aussi vives et efficaces que celles qui nous font conserver nos corps, nous a bien mieux pourvus pour une conduite vertueuse que quelques moralistes ne semblent l'imaginer. Il nous a donné de solides dispositions au principe de chaque action vertueuse, et a fait de la vertu une forme aimable, afin que nous puissions aisément la distinguer de son contraire et que sa recherche nous rende heureux.[331]

Le sens moral et les affections bienveillantes sont ici présentés comme ce qui remédie à la faiblesse de la raison : Dieu en a dotés les hommes pour pallier l'incapacité générale où ils sont de pénétrer l'identité des actions moralement bonnes et des actions favorables à leur bonheur. Le bien privé, lorsqu'il est appréhendé dans sa signification véritable, ne s'oppose nullement au bien public, et cette convergence est l'objet de la seconde fonction que Hutcheson reconnaît à la raison en matière morale. Si l'entendement permet de déterminer quelles actions tendent réellement au bien public (comme nous l'exposions plus haut), il permet donc aussi de dégager les motifs égoïstes que nous avons d'agir en vue de celui-ci.

Partant, le calcul des tendances des actions s'énonce chez Hutcheson à deux niveaux, qui donnent lieu à deux usages de la raison : relativement à l'intérêt public d'une part (ainsi dans les exemples précédents de la punition de l'enfant et du châtiment du criminel), relativement à l'intérêt privé d'autre part. Dans les deux cas, l'activité rationnelle permet de se défaire des apparences premières, en accédant à une perspective plus vaste. Dans son

---

[330] *Recherche*, Préface aux deux traités, p. 43.

[331] *Ibid.*

second usage moral, c'est alors un second type d'« opinions irréfléchies »[332] que l'entendement permet de dissiper : si, à première vue, il peut sembler que l'aumône donnée à un malheureux va à l'encontre du bien propre de l'agent, le raisonnement permet de corriger cette vue hâtive, et de dégager les avantages qu'offrent cette action vertueuse du point de vue même du bien privé (plaisir d'avoir accompli une action vertueuse, *etc.*). Mais, comme le souligne notre texte, « très peu d'hommes » se montrent capables d'établir rationnellement cette identité de l'intérêt privé et de l'intérêt public (c'est à Cumberland et Pufendorf que pense ici Hutcheson). C'est pourquoi il est heureux que les conclusions que de rares penseurs atteignent par la réflexion soient délivrées chez le commun des hommes indépendamment de toute réflexion, *via* les décisions d'un sens moral[333].

Le second texte que nous mentionnions intervient dans la septième et dernière section du second traité de la *Recherche*. L'argument de la faiblesse de la raison y fait retour, comme une réponse à l'objection qui voudrait que la possibilité d'établir rationnellement l'avantage des actions morales pour le bien de l'agent dispense de postuler un sens moral :

> On nous dit souvent 'qu'il est inutile de supposer qu'un tel sens de la moralité est donné aux hommes, puisque la réflexion et l'instruction recommanderaient les mêmes actions par des arguments d'intérêt personnel, et nous engageraient à les accomplir selon le principe d'amour-propre, dont tout le monde convient, sans qu'il soit besoin d'une inintelligible détermination à la bienveillance, ou de la qualité occulte d'un sens moral'.
> Il est peut-être vrai que la réflexion et la raison nous conduisent à approuver les mêmes actions comme avantageuses. Mais ne nous recommandent-elles pas également, en général, les plats mêmes que notre goût nous représente comme agréable ? Et devra-t-on en conclure que nous n'avons aucun sens du goût, ou qu'un tel sens est inutile ? Non. L'utilité de l'un et l'autre de ces sens est évidente. Malgré la puissance de notre raison, dont nous nous vantons qu'elle nous élève au-dessus des autres animaux, ses procédés sont trop lents, trop pleins de doutes et d'hésitations, pour répondre à tous nos besoins et soit assurer notre propre conservation, n'étaient les sens externes, soit influencer nos actions vers le bien du Tout, n'était ce sens moral.[334]

---

[332] *Illustrations*, section IV, p. 76.

[333] « Faut-il avoir autant de réflexion qu'un Cumberland ou un Puffendorf pour admirer la générosité, la loyauté, l'humanité et la reconnaissance ? Ou raisonner aussi bien qu'eux pour percevoir le mal dans la cruauté, la trahison et l'ingratitude ? Les premières de ces qualités n'excitent-elles pas notre admiration, notre amour et l'application à les imiter dès que nous les observons, presque au premier regard, et sans qu'il soit besoin d'une telle réflexion, et les dernières, haine, mépris et aversion ? Quel malheur ce serait pour l'humanité, si notre sens de la vertu avait aussi peu d'étendue que notre capacité pour ce genre de métaphysique ! », *Recherche*, IIe traité, section I, IV, p. 134.

[334] *Ibid.*, section VII, III, p. 238.

Ce texte s'ouvre sur un reproche d'inutilité théorique, dont Hutcheson affirme qu'il est souvent adressé à sa doctrine du sens moral : puisque le raisonnement permet de dégager les conséquences à long terme des actions, et par là l'identité des actions moralement bonnes et des actions véritablement avantageuses à l'agent, quel besoin y a-t-il de postuler un sens moral ? C'est le principe d'économie dans l'usage des principes, cher à Newton, qui semble par là transgressé, puisque l'hypothèse de l'origine des déterminations morales dans l'intérêt de l'agent aboutit aux mêmes devoirs que l'hypothèse de leur origine dans un sens moral, mais avec un gain de simplicité et d'intelligibilité.

Que le sens moral constitue une faculté « inintelligible » et « occulte » n'est pas un point que conteste Hutcheson. Il faut alors répondre à l'objection de méthode, ce que notre texte fait en opposant à l'inutilité théorique apparente du sens moral, son utilité pratique : de fait, les procédés de la raison « sont trop lents, trop pleins de doutes et d'hésitations, pour répondre à tous nos besoins ». L'existence humaine requiert que ces déficits soient compensés par les sens (externes et moral). La faiblesse de la raison justifie donc de déroger au principe d'économie dans l'explication des phénomènes, en tant que, en l'absence d'un sens moral, les prescriptions de la raison resteraient dans la plupart des cas lettre morte.

Ce que donnent à voir les deux textes que nous venons de citer, c'est la caractérisation de la relation du sens moral et de la raison comme une pure et simple relation de congruence. Par le raisonnement (appliqué à la présence, en nous, d'un désir du bien privé), il est possible de *rejoindre* les décisions du sens moral : « la raison et une calme réflexion peuvent nous recommander, par intérêt privé, les mêmes actions que notre sens moral nous détermine à approuver immédiatement sans considérer cet intérêt »[335]. La relation n'est pas une relation réelle d'engendrement. La raison peut bien, *via* les recherches de quelques rares penseurs spéculatifs, *découvrir* l'identité des actions bonnes et des actions profitables à l'agent, mais ce n'est pas elle qui l'*institue* : la congruence des décisions du sens moral et des enseignements de la raison doit, selon Hutcheson, être rapportée à une institution divine, c'est-à-dire au choix que Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, fit de la constitution de nos sens.

Ce point ne vaut pas seulement du rapport du sens moral à l'intérêt privé, mais également de son rapport à l'intérêt public (établi, lui aussi, par l'application de la raison à une affection préexistante). Comme le souligne Laurent Jaffro, Hutcheson n'affirme pas que les actions sont jugées morales *parce que* la raison nous les désigne comme les plus utiles au bien public : « le fondement de l'approbation de telle action ou telle attitude ne se trouve pas

[335] *Recherche*, IIe traité, section I, VI, p. 139.

dans la manière dont cette action ou cette attitude augmente le bien public, mais dans des propriétés internes de cette action ou de cette attitude »[336]. Nous approuvons un motif (la bienveillance) qui *se trouve* avoir des conséquences utiles. Ou, pour le dire autrement : les actions morales sont utiles au bien de l'humanité, mais cette utilité ne constitue pas l'essence de la moralité. De sorte que les enseignements de la raison, qu'ils portent sur la capacité des actions à satisfaire au mieux le bien privé de l'agent ou sur leur aptitude à produire le plus grand bien public, n'expliquent en rien les décisions du sens moral : celui-ci, n'hésite pas à reconnaître Hutcheson, « est sans doute une qualité occulte »[337]. Loin que la réflexion sur les tendances des actions explique les décisions du sens moral, c'est un choix divin qui rend raison de leur congruence.

On pressent les réticences qu'un tel modèle explicatif doit produire en Hume. Il nous semble que la fin du premier appendice de l'*Enquête sur les principes de la morale* les exprime de façon à peine voilée, en conférant à la différence de règle (*standard*) de la raison et du goût la forme d'un double pastiche ironique :

> La règle de la raison, fondée sur la nature des choses, est éternelle et inflexible, même pour la volonté de l'Être suprême ; la règle du goût, naissant de la conformation et de la constitution des animaux, a pour source première cette Volonté Suprême qui a doté chaque être de sa nature particulière et disposé les différentes classes et les différents ordres de l'existence.[338]

À l'évidence, Hume délaisse dans ces lignes le registre de discours ordinaire de la science de la nature humaine. Comme l'indique une note de l'édition de Tom L. Beauchamp, il n'est pas difficile de reconnaître dans la mention de la règle « éternelle et inflexible » de la raison la philosophie de Clarke, ni de déceler, sous l'allusion à la « Volonté Suprême qui a doté chaque être de sa nature particulière », la figure de Hutcheson. De la première à la seconde, les attributs s'inversent : là où Clarke voit dans la raison ce qui s'impose même à Dieu[339], Hutcheson conçoit le sentiment comme ce qui émane d'un choix divin souverain. Mais, sous l'opposition de contenu, cette déclaration procède à un nivellement saisissant, par lequel

---

[336] Laurent Jaffro, « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? », *Philosophiques*, vol. 40, n°1, 2013, p. 214.

[337] *Recherche*, IIe traité, section VII, III, p. 238.

[338] EPM.app1.21, p. 148 (Clar. p. 89).

[339] « […] these eternal and necessary differences of things make it fit and reasonable for Creatures so to act ; they cause it to be their Duty, or lay an Obligation upon them, so to do, even separate from considerations of these Rules being the positive Will or Command of God ». Samuel Clarke, *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion, and the truth and certainty of the Christian Revelation*, London, John & Paul Knapton, 1738 (9th ed.), p. 176.

l'auteur des *Illustrations sur le sens moral* et l'une de ses cibles privilégiées se voient implicitement reprocher le commun déficit explicatif de leurs philosophies morales. L'appendice 1 de la seconde *Enquête*, dans lequel la conceptualisation des rapports de la raison et du sentiment moral s'inscrit le plus explicitement dans le sillage de la théorie hutchesonienne du sens moral, se referme ainsi sur la suggestion de la vacuité explicative de celle-ci.

2.4. Retour sur le livre III du *Traité* : le geste anti-hutchesonien

La genèse du sentiment moral qu'offre à lire la philosophie humienne procède de la volonté de substituer au providentialisme de Hutcheson une histoire naturelle des évaluations morales, qui rende raison de la congruence des enseignements de la raison et des décisions du sens moral, au lieu de se contenter de la référer à une institution divine. Ce que Hume cherche à établir, contre Hutcheson, c'est l'existence d'une relation de causalité unissant la réflexion sur les tendances des actions et les sentiments moraux que nous ressentons à leur égard : si la réflexion et le sentiment se rejoignent dans des conclusions identiques, c'est que le second doit être rapporté à la première comme à sa cause. Ce geste, qui est particulièrement lisible dans le livre III du *Traité*, nous amènera à faire retour sur certaines déclarations déjà citées afin de prendre la mesure de leur portée anti-hutchesonienne.

- Nouvelles considérations sur les vertus artificielles

Repartons des vertus artificielles, qui sont couramment désignées par les commentateurs comme la partie la plus originale de la philosophie morale de Hume, et comme son ajout principal à la théorie éthique de Hutcheson[340]. La *Lettre d'un gentilhomme* les rapporte toutes à une intervention de la réflexion[341]. De fait, les vertus artificielles sont inventées en vue de leurs conséquences bénéfiques, c'est-à-dire par réflexion sur les tendances des actions. Hume est tout à fait conscient d'introduire là le concept même dont la *Recherche* s'attachait à nier qu'il pût fonder les déterminations morales. C'est ce qu'une autre déclaration de la *Lettre d'un gentilhomme* souligne subtilement, sous des allures de défense de Hutcheson :

---

[340] Voir par exemple David D. Raphael, « Hume's critique of ethical rationalism », dans *Hume and the Enlightenment : essays presented to Ernest Campbell Mossner*, p. 16.

[341] « […] par *vertus artificielles*, il entend la *justice*, le *loyalisme* et tout ce qui, joint à l'*instinct naturel*, requiert une certaine réflexion sur les intérêts généraux de la société humaine », LG, §38, p. 78 (Clar. p. 430).

> Certaines personnes (encore que sans raison à mon avis) sont mécontentes de la philosophie de M. Hutcheson, qui fonde toutes les vertus ni plus ni moins que sur l'*instinct* et laisse si peu de place à la *raison* et à la *réflexion*. Elles devraient être contentes d'apprendre qu'une partie aussi importante des devoirs moraux [= les vertus artificielles] se fonde sur ce principe.[342]

La pique vise les rationalistes moraux : eux qui reprochent à la philosophie hutchesonienne d'évincer la raison au profit de l'instinct devraient se réjouir du concept de vertu artificielle, qui fait la part belle à l'activité rationnelle – le rapprochement oblitérant bien entendu le fait que l'activité rationnelle en question ne relève nullement de la raison démonstrative, mais du raisonnement expérimental, envisagé dans son application à certaines passions.

La catégorie de vertu artificielle contrevient donc ouvertement à la théorie hutchesonienne du sens moral. Elle naît, plus précisément, de son renversement interne. Dans l'un des textes de la *Recherche* que nous citions plus haut, Hutcheson déclarait que « la faiblesse de notre raison, et les distractions qui naissent des infirmités et des nécessités de notre nature sont si grandes, que très peu d'hommes auraient pu former ces longues déductions de la raison qui montrent que certaines actions sont globalement avantageuses à leur agent, et celles qui leur sont contraires pernicieuses »[343]. Hume ne conteste ni la faiblesse de la raison, ni les infirmités et nécessités de notre nature. Mais toute sa théorie des vertus artificielles travaille à contester que ces deux points rendent impossible une origine des déterminations morales dans la réflexion, comme le prétendait la *Recherche*.

Le premier point est neutralisé par une remarque récurrente sous la plume de Hume : l'invention des vertus artificielles ne requiert pas une réflexion abstruse. Alors que chez Hutcheson, la détermination de l'intérêt véritable de l'agent était présentée comme l'objet de doctrines subtiles, que ne pourraient atteindre que quelques rares penseurs spéculatifs, Hume l'enracine dans « la moindre réflexion »[344]. Ainsi, à propos de l'invention de la règle de justice : « rien ne peut être plus simple et plus évident que cette règle, que tous les parents doivent l'instituer afin de maintenir la paix entre leurs enfants »[345]. Les « longues déductions » de Hutcheson deviennent chez Hume des inférences simples, et les raisonnements spéculatifs des raisonnements ordinaires, lisibles à même l'expérience et à la portée de tout un chacun. Quant au second motif qu'invoquait la *Recherche* en vue de justifier l'impossibilité d'une origine du sentiment moral dans la réflexion, il est moins neutralisé que

[342] LG, §38, p. 78 (Clar. p. 430).
[343] Hutcheson, *Recherche*, Préface aux deux traités, p. 43.
[344] T.3.2.2.13, p. 93 (Clar. p. 316).
[345] T.3.2.2.14, p. 93 (Clar. p. 316).

renversé : les infirmités et nécessités de notre nature ne constituent plus, pour Hume, des « distractions », qui nous éloigneraient du raisonnement, mais le moteur même de celui-ci. C'est précisément parce que les hommes sont passionnés, partiaux et dotés de nombreux besoins qu'ils doivent immédiatement former des réflexions, et établir les vertus artificielles. À rebours, donc, des deux motifs invoqués par Hutcheson, l'invention des vertus artificielles doit être pensée comme « évidente et absolument nécessaire »[346].

- Des vertus artificielles aux vertus naturelles

Si les vertus artificielles constituent le lieu le plus visible de l'opposition de Hume à Hutcheson, elles ne définissent pas le tout de cette critique. Dans le livre III du *Traité*, les vertus artificielles servent à dégager un rôle de la raison dont il s'agit ensuite de montrer qu'il vaut *aussi* pour la plupart des vertus naturelles. Ce geste décisif est accompli dans la section T.3.3.1 où Hume, à propos de la tendance à favoriser l'intérêt de la société que présentent certaines qualités, déclare :

> […] ayant découvert que de telles tendances ont assez de force pour produire le sentiment moral le plus puissant, nous ne pouvons jamais chercher raisonnablement, dans de tels cas, une autre cause de l'approbation ou du blâme ; c'est, en philosophie, une maxime inviolable : lorsqu'une cause particulière quelconque suffit pour un effet, nous devons nous en satisfaire et ne devons pas multiplier les causes sans nécessité. Nous sommes heureusement parvenus à des expériences [*experiments*] portant sur les vertus artificielles, et la tendance de ces qualités au bien de la société y est l'unique source de notre approbation, sans que nous puissions aucunement soupçonner le concours d'un autre principe. Nous en avons appris la force de ce principe-là. Et là où il se peut qu'il intervienne, là où la qualité approuvée est réellement bénéfique à la société, un vrai philosophe ne demandera jamais aucun autre principe pour expliquer l'approbation et l'estime les plus fortes.[347]

C'est la première règle pour philosopher de Newton, exposée au début du livre III des *Principia mathematica*, qui est ici convoquée : « *Il ne faut admettre de causes que celles qui sont nécessaires pour expliquer les phénomènes* »[348]. Hume ayant récusé la prétendue difficulté des raisonnements qu'invoquait la *Recherche*, l'utilité pratique du sens moral s'évanouit, et la question de son inutilité théorique reprend toute sa virulence. Puisque la plupart des qualités que nous approuvons naturellement ont effectivement tendance à

[346] T.3.2.1.19, p. 83 (Clar. p. 311).

[347] T.3.3.1.10, p. 199-200 (Clar. p. 369).

[348] Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, livre III, trad. Mme du Châtelet, Paris, J. Gabay, 1990, fac-sim. de l'éd. de 1726, t. II, p. 2.

favoriser l'intérêt public, et puisque l'analyse des vertus artificielles a montré que la réflexion sur l'utilité publique suffit à expliquer ces vertus, il faut admettre que le caractère vertueux et vicieux des vertus naturelles ne s'explique pas autrement. De la réflexion sur l'utilité, qui appréhende les tendances des actions et des qualités mentales, naissent donc toutes les vertus artificielles, ainsi que la plupart des vertus naturelles. C'est ce qu'a manqué Hutcheson, qui n'est pas « un vrai philosophe » pour ne pas avoir reconnu que « réfléchir à la tendance des caractères et des qualités mentales *suffit* à nous donner les sentiments d'approbation et de blâme »[349], et avoir ainsi dérogé au principe d'économie dans l'explication des phénomènes. Il s'agit pour Hume, selon les mots d'André Charrak, d'« éviter le recours à une […] disposition supplémentaire, toujours suspect dans le projet réductionniste d'une pensée empiriste »[350].

Si notre texte présente les vertus artificielles comme des *experiments*, c'est qu'elles révèlent de façon particulièrement nette ce rôle de la raison : non seulement nous les approuvons parce qu'elles sont utiles, mais nous les *inventons* en vue de cette utilité – l'invention exhibant la présence d'une réflexion en l'inscrivant dans l'ordre temporel d'un avant et d'un après[351]. Le mouvement apparemment contre-intuitif du livre III du *Traité*, qui examine les vertus artificielles avant les vertus naturelles, naît ainsi d'une décision de méthode, visant à rendre manifeste une intervention de la raison, que les vertus naturelles ne révèlent pas à première vue.

Il devient alors manifeste que la catégorie de vertu artificielle ne constitue pas un simple ajout à la théorie morale de Hutcheson : elle opère un véritable changement de paradigme, en ce qu'elle vient requalifier la compréhension de l'essentiel du reste des vertus. Car c'est ce que Hutcheson considérait comme l'unique qualité à être moralement approuvée, à savoir la bienveillance (y compris sous les déclinaisons qu'en mentionne Hume :

---

[349] T.3.3.1.9, p. 199 (Clar. p. 369). Nous soulignons.

[350] André Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières », p. 246. Dans son contexte, la formule renvoie au débat portant sur l'admission d'un sens de la beauté (sens reconnu par Hutcheson), qui serait différent des simples sensations que nous recevons des objets, et irréductible à celles-ci.

[351] Sous un autre point de vue, la réflexion sur l'utilité se manifeste plus nettement dans le cas des vertus naturelles, puisqu'elle s'énonce alors au niveau de chaque acte particulier (c'est ainsi que chaque acte bienveillant est utile à celui qui en bénéficie). Le calcul d'utilité est plus complexe dans le cas des vertus artificielles, en ce que c'est alors seulement la règle *générale*, c'est-à-dire le *système* de *toutes* les actions, qui favorise les intérêts de la société, tout en pouvant les desservir dans certains cas particuliers (c'est ainsi que la justice exige parfois qu'un héritage conséquent revienne à un homme méchant, qui en fera un usage nuisible à lui-même et aux autres). Selon les mots de Philippe Saltel, si la réflexion sert à nous instruire de la tendance des actions, « elle est simple lorsqu'il s'agit de reconnaître la bienfaisance d'une action généreuse ; elle est plus complexe pour désigner la justice ou l'injustice » (Introduction à son édition de l'EPM, p. 45).

bienfaisance, charité, générosité, clémence, *etc*.), qui se voit alors ramené à une origine dans la réflexion. Les cas de louange les plus simples, qui semblent à première vue ne rien devoir à la raison (par exemple l'approbation morale d'un parent prenant soin de son enfant) se révèlent ainsi tributaires d'une activité rationnelle.

Si les vertus naturelles sont l'objet d'un instinct naturel, dans lequel n'entre aucun raisonnement, leur appréciation comme étant des vertus prend largement appui sur la raison. Celui qui agit par bienveillance ne réfléchit pas, c'est-à-dire est porté à l'action indépendamment de la considération des conséquences utiles de son acte. En revanche, c'est cette prise en vue rationnelle de la tendance des actions bienveillantes qui engendre l'approbation morale que nous ressentons à leur égard[352]. Un calcul rationnel sous-tend donc l'approbation de la vertu hutchesonienne elle-même, y compris dans les cas qui semblent les plus étrangers au raisonnement.

On mesure alors la distance qui sépare le livre III du *Traité* de l'appendice 1 de la seconde *Enquête* : là où celui-ci illustre le rôle de la raison par le caractère abstrus des raisonnements impliqués, et en recourant à des cas problématiques (soit qu'ils impliquent de choisir entre plusieurs actions concurrentes, comme lorsqu'il convient de se déterminer entre venir en aide à son frère ou venir en aide à son bienfaiteur, soit qu'ils impliquent de savoir ce qu'il en est réellement d'une situation pour la bien juger, comme dans le cas de l'assassinat de sang froid ou par légitime défense), celui-là affirme la présence de la réflexion y compris dans les cas où elle est le moins manifeste.

[352] Un passage de l'essai « Du contrat primitif » souligne expressément ce désajustement des perspectives motivationnelle et évaluative eu égard au rôle de la réflexion : « Tous nos devoirs *moraux* peuvent se diviser en deux genres. Le premier comprend tous les devoirs auxquels les hommes sont poussés par un instinct naturel, par un penchant immédiat qui agit en eux indépendamment de toute idée d'obligation, de toute vue relative à l'utilité publique ou à l'utilité privée. De ce genre sont l'amour des enfants, la gratitude envers nos bienfaiteurs, la compassion pour les infortunés. Quand nous réfléchissons aux avantages que la société retire de ces instincts par leur humanité, nous leur payons le juste tribut de l'approbation et de l'estime morale ; mais ceux qui en sont animés éprouvent leur puissance et leur influence avant toute réflexion », dans EMPL, 2e partie, p. 220 (GG vol. 3, p. 454-455). Ce point n'empêche pas que, une fois que certaines actions sont reconnues comme moralement bonnes, puisse se mettre en place un lien interne entre approbation morale et motivation. Nous pouvons alors être poussés à effectuer certains actes simplement parce qu'ils nous apparaissent obligatoires, c'est-à-dire alors même que l'instinct naturel correspondant nous fait défaut (ainsi du cas d'un parent qui n'éprouverait pas de tendresse pour ses enfants, mais qui prendrait cependant soin d'eux). Elizabeth S. Radcliffe insiste sur ce point, en montrant comment il distingue Hume de Hutcheson (« Moral sentimentalism and the reasonableness of being good », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013, p. 25).

- Le redoublement de la réflexion

L'affirmation d'un rapport de causalité entre la réflexion sur les tendances des actions et l'évaluation morale que l'on en fait se heurte pourtant à « deux particularités remarquables, qui peuvent avoir l'apparence d'objections au présent système »[353] : comment expliquer que l'on approuve couramment des actions qui n'intéressent en rien nos intérêts propres, ainsi que des actions qui échouent à produire le bien qu'elles visent ? Ces objections apparentes sont d'esprit hutchesonien – dans la première partie de la *Recherche*, elles servaient à prouver la différence radicale entre déterminations morales à réflexion sur l'utilité.

La réponse de Hume à la première objection réside dans la notion de point de vue général, que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier. La réponse à la deuxième difficulté, elle, consiste à affirmer l'existence d'un second procédé correctif, par lequel « nous séparons autant que possible la fortune de la disposition »[354]. C'est ainsi que nous approuvons un homme vertueux au cachot, bien que sa situation présente (que l'on peut rapporter à la fortune) l'empêche de servir les intérêts de la société (c'est-à-dire d'actualiser sa disposition à faire le bien). La réflexion nous permet ainsi de nous prémunir contre ce que Jacqueline Taylor nomme l'« erreur conséquentialiste »[355] : qu'un homme ne se montre pas utile à la société peut découler d'une circonstance qui ne dépend pas de sa volonté, et qui ne doit pas nous conduire à lui retirer notre approbation morale. La réflexion amène l'évaluation morale à porter sur la tendance au bien ou au mal des *caractères*, et non sur les résultats effectifs, bons ou mauvais, des *actions* – qui dépendent largement du hasard.

Au cours de ces développements, l'analyse humienne est amenée à répéter certains constats de Hutcheson, et va parfois jusqu'à emprunter à celui-ci ses exemples : nous approuvons et blâmons des actions et des personnes d'un pays ou d'un siècle éloigné[356] ; nous pouvons louer un ennemi alors même qu'il s'oppose directement à notre intérêt[357] ; nous approuvons la conduite de l'homme vertueux, bien qu'il soit réduit à l'inutilité[358]. Or, ces

[353] T.3.3.1.14, p. 202 (Clar. p. 371).

[354] T.3.3.1.21, p. 208 (Clar. p. 374).

[355] Jacqueline A. Taylor, *Reflecting subjects : passion, sympathy and society in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford university press, 2015, p. 109.

[356] Voir T.3.3.1.15 et T.3.3.1.18 ainsi que la *Recherche*, IIe traité, section I, I, p. 127.

[357] Voir T.3.1.2.4 (« Les qualités d'un ennemi nous sont pénibles, mais elles peuvent néanmoins forcer notre estime et notre respect », p. 68, Clar. p. 303) et la *Recherche* (« On peut louer un ennemi valeureux lors même qu'il nous est très nuisible », IIe traité, section I, VI, p. 137).

[358] Voir T.3.3.1.19 (« La vertu en haillons est encore la vertu », p. 206, Clar. 373) et la *Recherche* (« Aucune circonstance extérieure de fortune, aucun désavantage involontaire, ne peut exclure un mortel de la vertu la plus héroïque », IIe traité, section III, XV, p. 192).

différents cas de désajustement de l'approbation morale et de l'utilité sont rapportés par Hume, non pas à l'existence d'un sens moral *à côté de la réflexion* (comme c'était le cas chez Hutcheson), mais à un *redoublement de cette dernière*.

Comme nos analyses précédentes l'ont déjà souligné, l'adoption du point de vue général, qui nous autorise à louer ou blâmer des actes et des caractères qui nous sont éloignés, est référée par Hume à l'action de la réflexion, analogue à la réflexion qui nous fait évaluer la taille des objets que nous voyons[359]. De même, c'est la réflexion qui rend compte de la distinction des dispositions vertueuses et de leur actualisation[360]. De sorte que nos évaluations morales procèdent selon Hume de réflexions sur des calculs de tendances, c'est-à-dire de réflexions sur des réflexions. Aux deux objections hutchesoniennes à son système, Hume répond donc non par une négation ou une minoration du rôle de la réflexion, mais par son redoublement : si Hutcheson fut tout à fait fondé à affirmer que nos évaluations morales sont irréductibles au modèle d'une réflexion simple, il eut le tort de ne pas voir que le redoublement correctif de la réflexion permet d'en rendre compte. La correction de l'apparence par le jugement, que Hutcheson n'envisageait que comme ce qui permet au sens moral de discerner adéquatement ses objets, rend chez Hume raison de l'émergence du sentiment moral lui-même[361].

Le livre III du *Traité* est ainsi gouverné par une critique de Hutcheson. Le sentiment moral peut être expliqué, et cette explication ne consiste en rien d'autre qu'en une histoire de la réflexion, qui réhabilite le concept même dont la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* s'attachait à nier qu'il fût à l'origine des déterminations morales. Ce n'est pas que nos réflexions sur l'intérêt *rejoignent*, en vertu d'une institution divine, ce qui nous plaît ; c'est que ce qui nous plaît nous plaît *parce que* la réflexion nous l'a désigné comme utile au bien de la société. La réflexion sur les tendances des actions et des qualités mentales remplace ainsi la saisie de leur agrément immédiat dans une simple contemplation.

---

[359] Rappelons une déclaration déjà citée : « nous blâmons également une mauvaise action connue par la lecture de l'histoire et celle accomplie l'autre jour dans notre voisinage : cela signifie que nous savons, par réflexion, que la première susciterait des sentiments de désapprobation aussi forts que la seconde, si on la plaçait dans les mêmes conditions » , T.3.3.1.18, p. 206 (Clar. p. 373).

[360] Ainsi dans un exemple analogique que mentionne Hume pour illustrer ce point : « un sol fertile et un climat bienvenu nous ravissent, grâce à notre réflexion sur le bonheur qu'ils procureraient aux habitants et bien que la région soit, pour l'instant, déserte et sans peuplement », T.3.3.1.20, p. 207 (Clar. p. 373).

[361] Les deux usages de la réflexion que nous venons de présenter sont en effet tout deux pensés comme des corrections des premières apparences. Voir T.3.3.1.15 (« nous corrigeons, par cette réflexion, son apparence momentanée », p. 204, Clar. p. 372) et EPM.5.ii.41, note (« Le jugement corrige, ou essaie de corriger les apparences », p. 93, Clar. p. 43).

À cet égard, la position interprétative de Norman Kemp Smith nous semble devoir être purement et simplement renversée. Au sein de la philosophie humienne, Norman Kemp Smith distingue en effet entre une ligne hutchesonienne, qu'il thématise sous le concept de croyance naturelle, et une ligne newtonienne : par la première, Hume insisterait sur le caractère immédiat, inanalysable et ultime de certaines croyances, en leur appliquant la thèse de la subordination de la raison au sentiment, qu'il hériterait de Hutcheson ; par la seconde, il se livrerait à une explication des croyances, fondée sur l'association des idées, elle-même conçue sur le modèle de l'attraction newtonienne. Norman Kemp Smith avance que cette dernière orientation ne constitue qu'une « intrigue secondaire »[362] au sein de l'entreprise philosophique humienne, mais que la première doit au contraire être regardée comme son « programme principal »[363] : l'aspect le plus fondamental de la philosophie de Hume serait reçu de Hutcheson (puis reproduit en morale, et étendu à la théorie de la connaissance). Or les analyses précédentes montrent que le livre III du *Traité*, où Hume devrait selon Norman Kemp Smith être le plus fidèle à Hutcheson, est tout entier gouverné par une critique de celui-ci, critique dont l'article principal est le refus de considérer le sentiment moral comme un donné immédiat, ultime et inanalysable. Ce que Hume reproche à Hutcheson, c'est précisément de s'en être tenu à ce que Norman Kemp Smith qualifie de ligne hutchesonienne. Et ce qui sous-tend un tel reproche, c'est la méthode newtonienne d'explication des phénomènes, qui prescrit de ne pas multiplier inutilement les causes : en morale, c'est l'entreprise newtonienne qui définit le projet humien, et ce à l'encontre de la ligne hutchesonienne.

La première œuvre morale de Hume a donc pour enjeu essentiel une critique du sentimentalisme de Hutcheson, qui entreprend d'expliquer nos sentiments moraux en les rapportant à nos réflexions sur la tendance des actions. Là réside le point décisif qui permet de se prononcer sur la question de l'étendue du rôle de la raison en morale selon Hume, et sur sa différence avec ce que ce rôle était chez Hutcheson[364]. C'est l'opposition de la contemplation

---

[362] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 161.

[363] *Ibid.*

[364] Si l'on ne dégage pas ce geste, la question du rôle de la raison a tendance à glisser vers une controverse de degré, peu susceptible d'une véritable décision – comme nous le soulignions dans l'introduction de cette étude. C'est ainsi que David F. Norton reproche à Norman Kemp Smith de ne pas avoir assez insisté sur le rôle de la raison en morale, mais sans que ce reproche porte véritablement, puisque Norman Kemp Smith soulignait déjà l'importance de l'activité rationnelle dans l'élaboration de nos jugements moraux (*The philosophy of David Hume*, p. 193 : « the fact that understanding or reason, i.e. that reflective consideration of the conditions to be reckoned with and of the consequences which may be anticipated, plays an important part in moral action, Hume is no way concerned to deny » ; voir également la p. 154, où Norman Kemp Smith affirme que la raison, dans son rôle subordonné, est en morale aussi indispensable que le

immédiate et de la réflexion qui est cruciale. Il en découle, de Hutcheson à Hume, le passage d'un conditionnel de la raison à un conditionnel du sentiment. Là où la *Recherche* affirmait que « selon nos sens internes, comme selon nos sens externes, les sensations agréables que nous avons viennent généralement des objets que la raison la plus calme nous *aurait* recommandés, si nous en avions connu l'usage, et que nous *aurions* recherchés par intérêt personnel »[365], le *Traité* soutient, concernant la correction de l'évaluation de la tendance des actions, que nos sentiments moraux naissent de « notre réflexion sur le bonheur qu'[elles] *procureraient* »[366] si d'autres pouvaient en sentir les effets. Chez Hutcheson, la raison n'admet pas de rôle causal direct dans les décisions du sentiment moral, ce pourquoi sa fonction s'énonce au conditionnel ; chez Hume, des opérations rationnelles s'appliquent au sentiment, par lesquelles celui-ci est modifié et déplacé hors de son domaine initial – ce pourquoi le plaisir ou le déplaisir qu'il nous livre revêt dans le même temps un caractère de virtualité.

2.5. La critique du sens moral et la subversion de ses analogies traditionnelles

Expliquer la congruence de l'approbation morale et des enseignements de la raison par la réflexion sur la tendance des caractères, c'est évidemment faire imploser la notion de sens moral, dans sa dimension d'immédiateté et dans son caractère *sui generis*. Dans le livre III du *Traité*, le syntagme n'apparaît que deux fois : au sein du titre de la section T.3.1.2 d'abord (« Les distinctions morales proviennent d'un sens moral »), où Hume s'en tient à une description du sentiment moral, dans la section T.3.3.1 ensuite, où il évoque « *l'explication* précédemment donnée du sens moral »[367], c'est-à-dire le travail de réduction du concept qui fut opéré tout au long de l'œuvre. L'*Enquête sur les principes sur la morale* tire les conclusions de ce mouvement : la notion n'y apparaît plus.

Cette critique du concept de sens moral se manifeste par la subversion des deux analogies qui visaient, sous la plume de Hutcheson, à en attester la réalité. Comme le souligne Lisa Broussois, il existe chez Hutcheson une première analogie de fonctionnement entre le sens interne moral et le sens interne de la beauté, et une seconde analogie de fonctionnement

---

sentiment).

[365] *Recherche*, Ier traité, section III, VI, p. 75. Nous soulignons.

[366] T.3.3.1.20, p. 207 (Clar. p. 373). Nous soulignons. Dans le contexte qui est le sien, cette déclaration s'applique au cas analogue d'un sol fertile et d'un climat clément. Pour un usage non analogique du conditionnel, portant directement sur les actions humaines, on peut se reporter au cas précédemment étudié (T.3.3.1.18, p. 206, Clar. p. 273 : « wou'd excite »).

[367] T.3.3.1.25, p. 211 (Clar. p. 375). Nous soulignons.

entre les sens internes d'une part et les sens externes d'autre part[368]. Les deux se retrouvent sous la plume de Hume, mais travaillent alors *à l'encontre* de la notion de sens moral.

Chez Hutcheson, l'analogie avec les sens externes naît de ce que les affections bienveillantes sont « une occasion nécessaire de plaisir ou un objet d'approbation dès que nous les observons, tout comme une saveur ou un son »[369]. C'est le caractère immédiat et inévitable de l'approbation qui fonde le rapprochement des décisions du sentiment moral et des données du goût ou de l'ouïe. Or, comme nous l'avons vu, l'analogie avec les sens externes ne s'applique plus chez Hume qu'au procédé *correctif* de nos sentiments (c'est-à-dire à ce qui nous replace le caractère immédiat de leurs enseignements au terme d'une histoire).

Si la référence à la correction de nos sensations visuelles était déjà présente dans les *Illustrations sur le sens moral*, elle revêt chez Hutcheson et chez Hume une signification différente[370]. Les *Illustrations sur le sens moral* reconnaissaient que « nous jugeons de tous nos sens en ayant recours à notre raison et que, souvent, nous corrigeons leurs relations de la taille, de la forme, de la couleur, du goût des objets, et les déclarons justes ou fausses selon qu'ils sont en accord ou en désaccord avec notre raison »[371]. Mais Hutcheson affirmait dans le même temps que nos idées de l'extension, de la forme, de la couleur et du goût n'en sont pas moins des idées sensibles, qui ne doivent rien à la raison. De même, le fait que nos sentiments moraux doivent parfois être corrigés n'implique nullement pour lui qu'ils ne proviennent pas d'un sens, *antérieur* à tout raisonnement.

C'est cette alternative entre « être corrigé par » et « avoir son origine dans » que récuse Hume, lorsqu'il pense l'extension de la sympathie sur le modèle de la correction de nos sensations visuelles : la correction de nos sentiments par la réflexion signifie dans le même temps une origine dans celle-ci, dans la mesure où cette correction fait accéder au sentiment moral, à partir de ce qui n'est pas encore lui. La correction par la raison n'opère plus *après* le sens moral, mais *avant* lui, pour lui permettre de se constituer comme tel – ce pourquoi le sens moral n'est déjà plus un sens. Le raisonnement est la condition du sentiment moral lui-même, pas seulement de ses décisions éclairées[372].

---

[368] Lisa Broussois, « Anatomie du sens moral : Hume et Hutcheson », *Philonsorbonne*, n°7, 2013, p. 51.

[369] *Recherche*, Préface aux deux traités, p. 44-45.

[370] Nous nous éloignons ici des analyses de David F. Norton (*David Hume : moral-sense theorist, sceptical metaphysician*, chap. 3, section VI), qui remarque que la même comparaison de la correction des sentiments moraux avec la correction des sensations apparaît sous la plume des deux auteurs, et voit dans ce constat la marque d'une continuité de Hutcheson à Hume.

[371] *Illustrations*, section I, p. 45.

[372] Ce point explique une différence notable dans la critique que nos deux auteurs proposent du rationalisme moral : ce sont à des formulations rationalistes sensiblement distinctes que s'attaquent Hutcheson et Hume.

Venons-en maintenant à la seconde analogie, par laquelle Hutcheson et Hume pensent les décisions du sentiment moral sur le modèle des évaluations esthétiques. Sous la plume de Hutcheson, le parallèle entre la beauté esthétique et la beauté morale s'enracine, de nouveau, dans le fait que toutes deux doivent être rapportées à un sens particulier (du fait de leur perception immédiate et inévitable). Dans les œuvres morales de Hume, au contraire, les jugements esthétiques sont interprétés comme le produit d'une réflexion sur l'utilité des objets. C'est du fait d'une réflexion sur l'influence des objets et d'une sympathie pour leurs possesseurs que la plupart des objets naturels sont jugés beaux[373]. Dans les textes moraux, la beauté des objets est ainsi corrélée à la saisie réflexive de leur utilité, là où Hutcheson récusait fermement que l'appréciation esthétique pût se résorber en la saisie d'un avantage[374].

L'analogie entre beauté esthétique et beauté morale, qui fait à première vue figure de point de convergence des philosophies humienne et hutchesonienne, travaille donc, en réalité, à asseoir leur différence. Chez Hutcheson, le sens esthétique et le sens moral n'ont en commun que le fait d'être des sens : tous deux procurent un plaisir immédiat, bien que ce soit en fonction de propriétés différentes (l'uniformité dans la variété pour le premier ; la bienveillance pour le second). Chez Hume, au contraire, le parallèle du plaisir esthétique et du plaisir moral s'enracine dans une communauté de principes explicatifs, qui contredit l'hypothèse de deux sens distincts, et donne à voir une même action de la réflexion sur les tendances (qu'elles soient celles des corps dans le cas du plaisir esthétique, ou des qualités mentales dans le cas du plaisir moral)[375].

Il s'agit pour le premier de critiquer la position selon laquelle nous avons une « idée originelle du bien moral, *préalable* à tout sens et à toutes affections » (*Illustrations*, section I, p. 28). Il s'agit pour le second de nier que la moralité « [soit] *uniquement* perçue par les idées » (T.3.1.1.4, p. 51, Clar. p. 294). La critique du rationalisme moral se déploie chez les deux auteurs en des thèses qui ne sont pas rigoureusement superposables. Chez Hutcheson, elle consiste à soutenir que la raison n'est jamais *antérieure* aux décisions du sens moral. Chez Hume, elle consiste à montrer que la raison n'est pas *seule* à expliquer la distinction du bien et du mal.

[373] « Une machine, un meuble, un habit, une maison, bien conçus pour l'usage ou la commodité qu'on en attend, sont d'autant plus beaux ; on les regarde avec plaisir et approbation », EPM.2.ii.10, p. 53-54 (Clar. p. 10).

[374] Concernant la distinction de la beauté esthétique et de l'utilité, récurrente sous la plume de Hutcheson, on pourra consulter les passages suivants : *Recherche*, p. 59, p. 66, p. 70, p. 73, p. 75, p. 81, p. 100 et p. 103.

[375] Nos propos précédents ne prétendent épuiser ni la conception humienne du plaisir esthétique, ni la façon dont la raison intéresse celui-ci, ne serait-ce que parce qu'ils se limitent à considérer le plaisir esthétique que nous procurent les réalités naturelles et les objets artificiels construits dans une visée utilitaire. D'autres textes abordent l'appréciation esthétique que nous faisons des œuvres d'art et montrent qu'elle requiert un usage de l'entendement bien différent. L'*Enquête sur les principes de la morale* déclare ainsi que dans le cas des beaux-arts, « il est indispensable de raisonner longuement afin d'éprouver le sentiment qui convient [*the proper sentiment*] ; et il est souvent possible de corriger une faute de goût par un argument et par la réflexion » (EPM.1.9, p. 48, Clar. p. 5-6). Ce n'est plus, à l'évidence, la réflexion sur l'utilité de l'objet qui

Il est à cet égard très frappant que les tout premiers exemples invoqués par la *Recherche* en vue d'asseoir l'idée que « les perceptions du bien et du mal moral sont entièrement différentes de celles du bien ou de l'avantage naturels »[376] fassent retour sous une forme subvertie dans le corpus humien. Hutcheson déclare :

> Si nous n'avions aucun sens du bien distinct de l'avantage ou de l'intérêt qui naît des sens externes et des perceptions de la beauté et de l'harmonie, les sensations et les affections que nous avons à l'égard d'un champ fertile, ou d'une habitation commode, seraient très semblables à celles que nous éprouvons envers un ami généreux, ou n'importe quel noble personnage.[377]

La seconde *Enquête* répond :

> Supposez que nous entrions dans un logement confortable, chaleureux, bien disposé : nous ne manquons pas d'éprouver du plaisir à le considérer, parce qu'il nous offre les idées plaisantes d'aisance, de satisfaction et de contentement. Le maître de céans apparaît ; il est accueillant, prévenant, d'un caractère enjoué. Tout le reste s'en trouve embelli, n'en doutons pas. Et comment ne pas songer [*nor can we easily forbear*

---

est en jeu, mais un usage bien plus large de la raison : « pour bien juger d'une composition de génie, il y a tant de vues à embrasser, tant de circonstances à comparer, et il est demandé une telle connaissance de la nature humaine, qu'à moins de posséder le jugement le plus sain [*the soundest judgment*], on ne fera jamais un critique acceptable dans ce genre d'excellence » (« De la délicatesse du goût et de la passion », dans EMPL, 1ère partie, p. 74-75, GG vol. 3, p. 93). Cet usage n'est pas sans analogie avec la première fonction de la raison en matière morale, consistant à dégager la situation objective qui sera ensuite soumise à la réaction émotionnelle du sentiment, comme le souligne Hume lui-même, qui dresse un parallèle entre la perfection de nos jugements sur le caractère des hommes et la perfection de nos jugements sur les œuvres d'art. De la même façon que ce qui a lieu en morale, la décision du sentiment esthétique requiert comme condition de sa justesse un travail préalable de la raison. Dans les arts libéraux (pensons par exemple à la rhétorique), « un goût exquis est quasi la même chose qu'un jugement fort [*strong sense*] ; du moins en dépend-il si étroitement qu'il en est inséparable » (« De la délicatesse du goût et de la passion », *ibid*., p. 74, GG p. 93). Ou encore : « si la raison n'est pas une partie essentielle du goût, du moins est-elle l'auxiliaire indispensable de ses opérations » (« La règle du goût », *ibid*., p. 275, GG p. 277). Ce rapport de dépendance s'illustre dans une double conjonction : « il arrive rarement, voire jamais [*it seldom, or never happens*], qu'un homme de sens, qui a de l'expérience dans un art quelconque, ne puisse pas juger de ses beautés ; et il n'est pas moins rare de rencontrer un homme qui ait le goût juste sans avoir l'entendement sain » (*ibid*., p. 276, trad. modifiée, GG p. 278). Et, comme le manifeste la première partie de cet énoncé, le rôle de la raison dans l'appréciation des productions des arts libéraux et des beaux-arts va de pair avec une certaine expérience, ou fréquentation, de ces types d'œuvres. Les règles de l'art ne s'enracinent dans rien d'autre que dans l'observation de ce qui plaît ou déplaît : « Il est évident qu'aucune des règles que l'on observe dans la composition n'est établie par des raisonnements *a priori* ni ne peut être prise pour une conclusion abstraite que l'entendement tirerait de la comparaison des relations d'idées et de ces habitudes qui sont éternelles et immuables. Leur fondement est le même que celui de toutes les sciences pratiques : l'expérience ; elles ne sont rien d'autre que des observations générales sur ce qu'on a vu plaire universellement en tout lieu et en tout temps » (*ibid*., p. 268, GG p. 269). Bref, « toutes les règles générales de l'art [sont] fondées seulement sur l'expérience et sur l'observation des sentiments communs de la nature humaine » (*ibid*., p. 269, GG p. 270). Pour un plus ample traitement du rôle de la raison en esthétique, on pourra consulter l'ouvrage d'Olivier Brunet, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, p. 722-725.

[376] *Recherche*, IIe traité, section I, I, p. 127.

[377] *Ibid*.

> *reflecting*] avec plaisir aux satisfactions que chacun doit retirer de sa société et de ses services ?[378]

Sur le fond d'une communauté d'intérêt, Hutcheson exhibe une différence de sentiment : si un champ fertile, une habitation commode et un ami généreux nous sont tous avantageux, les sentiments que nous entretenons à leur égard ne sont pourtant pas identiques, ce qui impose de rapporter le plaisir que nous procure l'ami généreux à un autre principe que la réflexion sur l'utilité. À l'inverse, la reprise humienne des exemples de l'habitation commode et de l'homme vertueux illustre *l'identité* des principes explicatifs permettant de rendre compte des deux phénomènes, identité qui se voit ici soulignée par l'intégration des deux exemples au sein d'une même narration. Hume ne nie évidemment pas qu'une maison commode et les vertus de son propriétaire (qui sont ici des vertus conviviales) donnent lieu à des sentiments distincts. Mais il affirme que cette différence doit être imputée aux seuls objets[379], et non aux facultés qui s'y appliquent. Un passage du livre III du *Traité* l'exprimait déjà nettement, à propos des mêmes exemples : « une maison commode et un caractère vertueux ne produisent pas la même impression [*feeling*] d'approbation, même si la source de leur approbation est identique, et découle de la sympathie et de l'idée de leur utilité »[380].

C'est finalement vers la dimension de la culture que s'achemine la critique humienne du sens moral. Car, tout à l'inverse d'un sens, dont les enseignements sont immédiats et inévitables, la réflexion sur la tendance des actions n'est pas présente au même degré chez tous les hommes. En témoignent, dans la seconde *Enquête,* certains des exemples relatifs à la beauté des objets. Dans la mesure où la beauté d'une maison, d'un meuble ou d'un vêtement découle de la saisie de leur utilité, c'est-à-dire de leur aptitude à satisfaire au mieux une certaine fin, « un œil expérimenté y discerne mille perfections qui échappent aux personnes ignorantes et sans instruction »[381]. De même, « un vaisseau apparaît plus beau aux yeux d'un spécialiste, ou d'une personne tant soit peu versée dans l'art de la navigation, si sa proue est plus large et plus renflée que sa poupe, que si une régularité géométrique parfaite était

[378] EPM.5.ii.19, p. 87 (Clar. p. 38).

[379] Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, tout plaisir porte en lui un lien à l'objet qui le cause. Du fait de la constitution de notre esprit, le plaisir que nous procurent les personnes et celui que nous procurent les êtres inanimés s'éprouvent de façon irréductiblement différente. Il y a là, dit le *Traité*, « quelque chose de tout à fait inexplicable » (T.3.3.5.6, p. 247, Clar. p. 393).

[380] T.3.3.5.6, p. 247 (Clar. p. 393). On remarquera en passant, dans les deux extraits que nous venons de citer, la référence à la maison, dont nous avons déjà souligné qu'elle apparaît souvent sous la plume de Hume pour illustrer la causalité de la raison.

[381] EPM.2.ii.10, p. 54 (Clar. p. 10).

respectée, en contradiction avec toutes les lois de la mécanique »[382]. La beauté des objets techniques est mieux appréciée par le spécialiste que par le néophyte, parce que la réflexion sur les tendances est plus aiguisée chez le premier que chez le second.

C'est là un point que Hutcheson s'attachait sans cesse à nier, en récusant l'influence des différences de connaissance sur l'appréciation de la beauté des objets : la beauté est perçue indépendamment de la connaissance de son fondement, c'est-à-dire de l'appréhension distincte des propriétés internes aux objets qui contribuent à la produire en nous – et c'est pour cela qu'elle doit être rapportée à un sens[383]. La beauté des êtres animés par exemple, bien qu'elle s'enracine dans le rapport de proportion qu'entretiennent les différentes parties du corps, plaît également à l'homme du commun (qui n'aperçoit pas ces rapports) et au statuaire (qui en a une connaissance distincte)[384].

Le sens moral ne sera pas conçu par Hutcheson sur un autre modèle. À l'inverse, Hume corrèle la moralité à une culture de la réflexion. De même que l'appréciation de la beauté des objets est plus juste lorsqu'elle est éclairée par les savoirs positifs de certains arts constitués (ainsi de la mécanique dans l'exemple précédent du navire), de même l'appréciation de la bonté des actions et des caractères dépend en large part de l'état social dans lequel elle s'effectue. C'est ainsi que, chez le sauvage, le sentiment moral n'aurait encore d'existence que précaire, en ce que la réflexion se cantonnerait principalement à l'utilité et au dommage personnel, sans se hisser au niveau de généralité qui caractérise les règles proprement morales.

L'avènement du sentiment moral est ainsi suspendu à un état social, qui seul permet d'étendre les réflexions et, partant, de dégager nettement le blâme et l'éloge moral des sentiments intéressés (en en venant à considérer les actions et les qualités comme telles, indépendamment de tout rapport au moi[385]). Ces réflexions étendues, qui ne naissent qu'en

---

[382] EPM.5.i.1, p. 81 (Clar. p. 33). Nous modifions légèrement la traduction, en rendant *artist* par « spécialiste » et non par « artiste » comme le fait Michel Malherbe.

[383] « C'est à juste titre qu'on nomme cette faculté supérieure de perception un *sens*, puisqu'elle a cette affinité avec les autres sens que le plaisir ne provient pas d'une quelconque *connaissance* des principes, des proportions, des causes ou de l'utilité de l'objet, mais qu'il nous frappe immédiatement en même temps que l'idée de beauté », *Recherche*, Ier traité, section I, XII, p. 58.

[384] *Ibid.*, section II, X, p. 67.

[385] « La raison et l'expérience semblent prouver que le sauvage, être rude et inculte, règle ses sentiments d'amour et de haine principalement sur les idées d'utilité et de dommage personnel et n'a que de très faibles notions d'une règle ou d'un système général de conduite. L'homme qui se dresse face à lui dans un combat, il le hait du fond du cœur [*heartily*] non seulement dans l'instant présent, ce qui est presque inévitable, mais pour toujours ; et il ne trouve sa satisfaction que dans les rigueurs d'une extrême vengeance. Mais nous autres qui sommes accoutumés à vivre en société et qui donnons plus d'étendue à nos réflexions, nous considérons que cet homme sert son pays ou sa communauté, que tout homme dans la

société, sont ensuite cultivées, et transmises par éducation. C'est en ce sens que, dans l'*Histoire d'Angleterre*, Hume déclare que « la vertu, qui n'est autre chose que la raison développée et cultivée [*more enlarged and more cultivated reason*], ne fleurit jamais à certain point et n'est fondée sur de solides principes d'honneur que là où la bonne éducation est devenue générale, et où l'on apprend aux hommes les conséquences pernicieuses du vice, de la perfidie, et de l'immoralité »[386]. Le sentiment moral dépend de notre appréhension des tendances générales des actions et des caractères, tendances qui, dans un état social développé, peuvent être enseignées (sans qu'il soit besoin de les appréhender par soi-même). En total décalage avec le modèle huthesonien du sens moral, qui pensait la moralité par opposition à la réflexion et à l'instruction, la conception humienne de la vertu accorde à ces deux concepts une place notable.

Ce point ne signifie nullement que Hume en revienne à la position de Mandeville, que Hutcheson s'attachait à congédier : la morale ne se réduit pas à des calculs d'intérêt privé, ni à un dressage politique, puisque la réflexion sur les tendances des actions va de pair avec une sympathie *naturelle* pour l'intérêt *commun*. La réflexion et la sympathie pour le bien public sont chez Hume les deux faces d'une même médaille. Reste qu'une différence notable sépare le livre III du *Traité* de la seconde *Enquête*. On ne remarque pourtant aucun changement de fond : de même que le *Traité* affirmait que « nos réflexions sur les tendances des actions ont, de loin, une très grande influence et déterminent toutes les grandes lignes de notre devoir »[387], de même la seconde *Enquête* soutient que « nous ne [pouvons] rendre un jugement sur le caractère et la conduite des hommes, sans considérer les tendances [*tendancies*] de leurs actions, et le bonheur et le malheur qui en résultent pour la société »[388]. Toutefois, une différence d'accent sépare les deux œuvres : en 1751, Hutcheson n'est plus la cible principale de la philosophie morale de Hume – à l'inverse de ce qui se passait dans le *Traité*. Il n'est pas impossible que cette réorientation soit à rapporter à un contexte historique de scepticisme moral, qui imposerait de faire passer au second plan la critique de Hutcheson et de se recentrer sur celle des théories artificialistes et égoïstes. Il s'agit alors de rappeler que les actions utiles ne sont pas approuvées parce qu'elles favorisent l'intérêt de l'agent, et satisfont

---

même situation ferait de même, que nous aussi, dans de pareilles circonstances, nous observerions une conduite semblable, que d'une manière générale, la société humaine se soutient mieux par de telles maximes ; et par ces suppositions et ces vues, nous modérons jusqu'à un certain point la rudesse et l'étroitesse de nos passions », EPM.9.i.8, note, p. 132, Clar. p. 76 (trad. légèrement modifiée).

[386] HA, t. 1, p. 186 (Lib. t. 1, p. 186).

[387] T.3.3.1.27, p. 213 (Clar. p. 376).

[388] EPM.5.ii.38, p. 91 (Clar. p. 41). Trad. légèrement modifiée.

ainsi l'amour de soi, mais parce qu'elles promeuvent l'intérêt de la société, qui plaît par sympathie. Là où le *Traité* s'attachait à montrer que les actions et qualités suscitent l'éloge du fait d'une réflexion, et non d'une contemplation immédiate, la seconde *Enquête* insiste sur le fait que ces réflexions ont pour objet l'intérêt de la société, et non l'intérêt de l'individu : substituer la réflexion au plaisir immédiat ne revient pas à remplacer la sympathie par l'égoïsme ou par l'éducation[389].

2.6. Questions de méthode : deux façons de se rapporter à l'expérience morale

Comme nous l'avons vu, la récusation humienne de la théorie du sens moral se réclame de la méthode newtonienne d'intelligence de l'expérience, qui prescrit de ne pas multiplier inutilement les causes pour expliquer les phénomènes. Il faut cependant aller plus loin, et se demander pourquoi Hutcheson a été conduit à contrevenir au principe d'économie dans l'usage des principes, en posant l'existence d'un sens spécifique là où les facultés déjà connues de la nature humaine suffisent à rendre compte de l'expérience.

C'est dans la profondeur historique de cette dernière que la réponse à une telle question peut être trouvée. L'expérience que nous faisons de l'approbation et de la désapprobation morale oblitère en effet la réflexion sur les tendances qui a initialement déterminé certaines actions comme vertueuses et d'autres comme vicieuses. Un passage de la seconde *Enquête* en témoigne :

> La seule chose qui pourrait jeter un doute sur la théorie que je soutiens, c'est l'influence de l'éducation et des habitudes acquises : nous sommes si accoutumés à blâmer l'injustice que nous n'avons pas toujours conscience que c'est le fruit d'une réflexion immédiate sur les conséquences néfastes qui en résultent. Les vues qui nous sont les plus familières ont par cela même tendance à nous échapper ; et pareillement, ce que nous avons souvent accompli sous l'influence de certains motifs, nous sommes portés à le répéter machinalement, sans nous souvenir chaque fois des réflexions qui nous ont d'abord déterminés. L'avantage ou plutôt la nécessité qui pousse les hommes à la justice est si universelle, elle les guide partout si fermement vers les mêmes règles

[389] Sur ce point, voir Éléonore Le Jallé : « c'est parce que Hume lui-même insiste fortement sur cette *utilité* qu'il doit montrer d'abord, contre les sceptiques artificialistes, qu'elle 'plaît' *naturellement*, 'indépendamment de tout précepte et de toute éducation' […] et qu'il doit montrer ensuite, contre les tenants de l'hypothèse égoïste, qu'elle plaît non pas 'par considération de notre intérêt propre' mais en raison de 'vues plus généreuses', à savoir les principes d'humanité et de sympathie ». Eléonore Le Jallé, « Scepticisme et morale », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013, p. 34.

> que l'habitude s'en prend dans toutes les sociétés ; et il faut quelque examen approfondi [*some scrutiny*] pour pouvoir établir sa véritable origine.[390]

L'hypothèse d'un sens moral et la réticence à adopter la théorie humienne de la moralité naissent de ce que les réflexions passées sur les tendances sont rarement ressaisies dans une réflexion actuelle : lorsque nous jugeons moraux ou immoraux certains traits de caractères, nous ne refaisons pas, le plus souvent, les raisonnements qui les avaient auparavant désignés comme tels – et ce du fait même de la sédimentation de ces réflexions dans une culture et une éducation. De l'habitude résulte ainsi une oblitération de la réflexion.

Le problème de l'accoutumance est ici inverse à ce qu'il était dans le cas du fondement du raisonnement causal : l'habitude ne produit plus l'illusion d'un fondement en raison (par différence avec l'instinct des animaux), là où la liaison des perceptions ne procède en réalité que de l'observation répétée de conjonctions, mais l'illusion d'une immédiateté qui ne devrait rien à la raison, là où la réflexion a joué un rôle majeur. C'est pourquoi un « examen minutieux » est requis afin de déceler l'origine véritable de l'approbation morale, et de dépasser l'hypothèse « très plausible »[391] de Hutcheson. La particularité de cet examen – en deux autres lieux, Hume parle en effet d'une « enquête particulière »[392] – réside dans une exploration *diachronique* de l'expérience, qui dépasse l'immédiateté des décisions du sentiment pour élucider leur *genèse*. L'opposition séparant l'hypothèse « très plausible » d'un sens moral et l'« enquête particulière » qui permet de la récuser s'enracine en ce sens dans une attention portée à la profondeur historique de l'expérience.

Car Hutcheson ne se réclamait pas d'une autre autorité que l'expérience : il s'agissait pour lui, contre ces doctrines abstraites et spéculatives que sont les systèmes égoïstes, d'en revenir à l'observation, qui infirme l'hypothèse de calculs rationnels. Nous avons déjà mentionné que, dans l'introduction et dans l'Abrégé du *Traité*, Hume salue ce geste, en citant Hutcheson parmi les précurseurs de l'application de la méthode expérimentale à la philosophie morale[393]. Mais le propos de Hutcheson, s'il invoque des *faits*, n'investit jamais la dimension de *l'histoire* : « chacun doit se convaincre que les perceptions du bien et du mal moral sont entièrement différentes de celles du bien ou de l'avantage naturels en réfléchissant

[390] EPM.3.ii.47, p. 72-73 (Clar. p. 26). Trad. légèrement modifiée.

[391] T.3.3.4.11, p. 240 (Clar. p. 390).

[392] T.3.3.1.27, p. 213 (Clar. p. 376) et T.3.3.4.11, p. 240 (Clar. p. 390). L'expression anglaise est identique (*particular enquiry*).

[393] Voir les passages déjà cités de l'Introduction au *Traité*, §7 (note) et de l'Abrégé, §2.

aux différentes manières dont il se trouve affecté *quand ces objets lui apparaissent* »[394]. C'est le témoignage de notre cœur, tel qu'il se découvre dans l'instant de l'approbation ou de la désapprobation, qui est pris pour référence ultime[395].

Si cette expérience immédiate du vice et de la vertu est pour Hutcheson évidente, irrécusable et décisive, elle doit selon Hume être dépassée. Se voit ainsi réactivé en même temps que déplacé un reproche que Gilbert Burnet adressait déjà à Hutcheson, lorsqu'il blâmait celui-ci de s'être « contenté de la simple description du bien moral et du mal moral »[396]. Pour Burnet comme pour Hume, l'analyse de Hutcheson en reste à la surface des phénomènes moraux, sans atteindre les causes qui les déterminent (selon Burnet, leur fondement dans la raison ; selon Hume, leur inscription dans une histoire de la réflexion). Le traitement de la justice est à cet égard révélateur de la méthode humienne, puisqu'il se déploie dans le *Traité* en deux temps distincts : il s'agit d'abord d'expliquer la « manière dont les règles de justice sont établies par l'artifice des hommes »[397], c'est-à-dire de montrer comment l'intérêt personnel pousse les individus à instituer la règle de la stabilité des possessions, puis de dégager les « raisons qui nous déterminent à attribuer à l'observance ou à la négligence de ces règles une beauté et une laideur morale »[398], à savoir la sympathie avec les intérêts de la société, renforcée par les discours des hommes politiques, l'éducation privée et le souci de la réputation. Le sentiment moral de la justice est ainsi resitué dans une histoire qui, sous l'approbation et la désapprobation dont les actions justes et injustes sont l'objet, décèle la présence d'un intérêt, et élucide les modalités par lesquelles ce qui ne relevait initialement que de celui-ci en vient à accéder à une qualification morale.

C'est cette attention portée à la dimension diachronique de l'expérience qui explique que les exemples mêmes qu'invoquait Hutcheson fassent retour chez Hume. Comme nous l'avons souligné, celui-ci ne s'appuie pas sur des faits différents de ceux que mentionnait son prédécesseur. Il les replace simplement au terme d'une histoire. La distance qui sépare Hume

---

[394] *Recherche*, IIe traité, section I, I, p. 127. Nous soulignons.

[395] Les occurrences en sont très nombreuses. Voir par exemple la Préface à *l'Essai sur la nature et la conduite des passions et des affections avec illustrations sur le sens moral*, p. 10 (« pour découvrir la vérité sur ces sujets, rien n'est plus nécessaire qu'un peu d'attention prêtée à ce qui se passe dans nos propres cœurs ») et p. 12 (« Si les hommes réfléchissaient sur ce qui se passe en eux-mêmes, toutes preuves en de telles matières seraient inutiles »). Voir également la *Recherche :* « à ce sujet, les hommes doivent consulter leur propre cœur » (Introduction au IIe traité, p. 123) ; « c'est notre cœur qui doit décider 'si certaines actions morales n'apparaissent pas immédiatement aimables, même à ceux qui ne sont pas concernés par leur influence » (*ibid.*, VI, p. 139). De façon plus générale, « c'est en réfléchissant […] sur ce qui se passe dans notre propre esprit que nous découvrirons le mieux la vérité » (*ibid.*, section II, V, p. 151).

[396] *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, p. 141.

[397] T.3.2.2.1, p. 84 (Clar. p. 311).

[398] *Ibid.*

de Hutcheson quant au rôle de la raison en morale s'enracine, non dans une différence de matière empirique, mais dans une différence de méthode : pour être à même de saisir les raisonnements qui informent silencieusement nos éloges et nos blâmes, *l'empirisme doit se constituer en une archéologie du sentiment moral*.

Il va sans dire que cette archéologie est bien en peine de produire des faits historiques déterminés, puisque les processus qu'elle dégage ne sont pas postérieurs à la constitution de la société. Non seulement l'histoire de l'invention des vertus artificielles est passée, mais aucun fait positif ne peut être cité pour l'étayer, et ce parce que les faits en question, étant les conditions de possibilité de la vie en commun des hommes (invention de la justice, adoption du point de vue général), ne font l'objet d'aucune documentation. Il n'en reste pas moins que cette histoire peut être reconstituée à partir de ce que l'on connaît de la nature humaine. De sorte que la distinction humienne du peintre et de l'anatomiste, qui dénote immédiatement une différence de profondeur (l'anatomiste étudie ce qui se passe sous la peau, tandis que le peintre s'en tient à celle-ci), s'entend en morale principalement selon la dimension de l'histoire : *faire l'anatomie de l'expérience morale, c'est-à-dire déterminer les principes qui la gouvernent, c'est en faire l'archéologie*. Autant Hume estime qu'il est inutile d'entrer dans l'analyse détaillée des raisons (prétendument pures) des rationalistes moraux, contrairement à l'attention que leur portait encore Hutcheson, autant il juge qu'il faut s'enfoncer dans l'étude archéologique de l'application de la raison aux passions, là où Hutcheson s'en tient à l'immédiateté des sentiments éprouvés.

* * *

La thèse selon laquelle la philosophie morale de Hume serait sous-tendue par une critique de Hutcheson, consistant à majorer le rôle de la raison dans l'appréciation du vice et de la vertu, peut sembler étonnante pour au moins trois raisons. D'abord, Hume et Hutcheson se retrouvent dans une même attaque contre le rationalisme moral. Ensuite, c'est la sympathie, c'est-à-dire un dispositif passionnel, que Hume présente souvent comme l'invention majeure de sa théorie morale[399]. Enfin, la philosophie hutchesonienne se signale, selon les mots

[399] La sympathie désigne en effet le mécanisme de conversion d'une idée en impression (c'est ainsi que lorsque nous croyons qu'une personne souffre, par exemple sur la base de l'observation de cris et de larmes, l'idée de cette souffrance est avivée, au point que nous la partageons dans une certaine mesure avec l'individu qui l'éprouve en première personne). Si on la considère en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de son extension par la raison (extension qui définit le domaine de la moralité), la

d'Anne-Dominique Balmès, par sa « volonté d'introduire une rationalité dans le domaine du sentiment »[400] : dans le sillage de l'idée d'un calcul moral avancée par Shaftesbury, la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* ambitionne d'établir une « règle universelle pour calculer la moralité de n'importe quelle action »[401].

L'importance de la raison en morale revêt pourtant un sens sensiblement différent chez Hutcheson et chez Hume. Pour le premier, la raison intervient de façon extrinsèque au sentiment moral, pour l'éclairer sur ses véritables objets en déterminant les actions qui servent au mieux l'intérêt public, et pour établir l'identité des actions morales et des actes véritablement avantageux à l'agent. Pour le second, la raison est présente à même le sentiment moral. Que les deux auteurs enracinent l'éloge et le blâme dans la constitution de notre nature[402] ne doit donc pas nous égarer. Là où Hutcheson posait l'existence d'un sens à part entière, tout l'effort de Hume est de montrer que l'on peut dériver le sentiment moral de la synergie de la raison et des passions qui caractérise l'agentivité humaine en général. La science de la nature humaine produit une anatomie du sentiment moral, ce qui a pour effet, non seulement de dissiper la théorie classique des vertus cardinales (puisque la mise au jour des principes de l'approbation morale déconstruit le privilège classificatoire de la prudence, de la justice, du courage et de la tempérance), mais de révéler la caducité de la théorie hutchesonienne : sous son immédiateté apparente, le sentiment moral procède de l'activité de la raison, au service du déploiement aisé des passions – par où se voit récusé son statut de sens.

Le sentiment moral reste donc un sentiment tout en étant, à quelques rares exceptions près (bel esprit, éloquence et je-ne-sais-quoi), tributaire de la raison dans son existence même de sentiment *moral*. Si nos évaluations morales ne procèdent jamais de la seule raison, elles ne naissent pas non plus, dans l'extrême majorité des cas, du simple sentiment. La philosophie humienne, qui se signale par une distinction radicale des domaines cognitif et conatif, installe

---

sympathie renvoie ainsi à un « converstisseur » et non à un « amortisseur d'affections ». Voir sur ce point Claude Gautier, « D'Adam Smith à David Hume : sympathie, morale et politique », dans *Adam Smith philosophe : de la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 103 et suiv. Voir aussi Claude Gautier, « Sympathie, affects et lien social : éléments d'une comparaison entre Smith et Hume », dans *Les affections sociales*, sous la dir. de Frédéric Brahami, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 153 : « La caractérisation humienne de la sympathie n'oriente pas d'abord l'analyse vers la délimitation du domaine de la moralité, ni vers l'érection d'une posture d'impartialité ; elle est au plus près de ce qui permet de penser, anthropologiquement, une forme de lien social, et elle reconnaît toute la part affective qui la nourrit ».

[400] Avant-propos à l'édition de la *Recherche*, p. 22.

[401] *Recherche*, IIe traité, section III, XI, p. 183.

[402] Voir T.3.1.1.26 et la *Recherche*, Préface aux deux traités, p. 42.

dans le même temps la réflexion au cœur du sentiment moral : la distinction hutchesonienne du bien naturel et du bien moral disparaissant chez Hume, c'est à la réflexion qu'il revient de faire accéder à la sphère morale[403].

Nous sommes alors à mêmes de nous prononcer sur l'hypothèse interprétative initiée par Norman Kemp Smith, selon laquelle la critique humienne de la rationalité du raisonnement causal naîtrait d'une généralisation, à la théorie de la connaissance, de la thèse hutchesonienne de la prééminence du sentiment sur la raison. Outre que, comme nous le verrons, les analyses humiennes relatives à l'absence de fondement rationnel du raisonnement causal ne se réclament pas expressément de Hutcheson, le rapport qui les lie au système humien de la morale semble bien moins relever de la « connexion »[404] que de l'inversion : alors que la thématisation du raisonnement probable s'attache à mettre en évidence la présence d'un sentiment au cœur du processus rationnel, l'examen de la morale vise à dégager la présence de la raison au cœur du sentiment moral. Mais c'est bien d'une raison servile que l'on cherche alors à exhiber la présence : la matrice de l'histoire enfouie de la morale n'est autre que la thèse de l'esclavage de la raison par les passions.

Le rationalisme moral et Hutcheson se révèlent finalement coupables de deux défauts de méthode symétriques : le premier incorpore au concept de raison des déterminations empiriques qui lui sont extrinsèques, et qui relèvent en réalité du sentiment ; le second rapporte au sentiment (pour cela érigé en un sens spécifique) des déterminations qui proviennent en réalité de la raison. Le rationalisme moral et la théorie hutchesonienne du sens moral constituent, aux yeux de Hume, les deux figures inverses d'une mécompréhension de l'expérience morale, selon que cette mécompréhension découle du gonflement indu de la notion de raison, sous l'effet de l'influence inaperçue du sentiment, ou de l'incapacité à déceler l'activité rationnelle qui sous-tend l'immédiateté de nos évaluations morales.

---

[403] Ce qui est ultimement en jeu dans la critique humienne de Hutcheson, c'est en effet la récusation de la différence de nature entre bien naturel et bien moral. Pour Hutcheson, le bien moral est radicalement distinct du bien naturel : les idées du bien et du mal moral relèvent d'un sens spécifique, et ne peuvent être dérivées à partir d'un autre type de perceptions. Hutcheson « pose une relation entre bien moral et bien naturel de telle sorte que le bien moral peut être défini indépendamment de la promotion du bien naturel, même si le bien moral conduit à la promotion du bien naturel ou s'accompagne de celle-ci » (Laurent Jaffro, « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? », p. 200). Au contraire, Hume soutient que l'approbation *morale* repose sur une sympathie avec le bien *naturel* qu'une qualité mentale est apte à produire, chez son possesseur ou chez ses proches. En ce sens, la philosophie hutchesonienne doit être nettement distinguée d'une position utilitariste, alors qu'il est au contraire possible de voir en Hume, qui s'efforce de rendre compte des évaluations morales à partir de propriétés non morales, « une figure de transition décisive dans le développement de l'utilitarisme » (Stephen Darwall, « Hume and the invention of utilitarianism », dans *Hume and Hume's connexions*, p. 60, nous traduisons).

[404] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 139.

Conclusion

Que ce soit en matière de conduite prudente ou de conduite morale, la raison a un rôle essentiel à jouer dans la sphère pratique. Dans les deux cas, c'est, selon les mots de Claude Gautier, « un *constructivisme* de la généralité » qui est en jeu[405]. Il s'agit, d'une part, de déterminer l'intérêt à long terme de l'individu, d'autre part, d'élever certaines passions au niveau du système social. Si l'éthique prudentielle consiste en une mise à distance temporelle de la satisfaction des passions, la morale naît de la désubjectivation de ces dernières, c'est-à-dire d'une mise à distance du moi, qui s'énonce moins selon l'axe du présent et du futur que selon celui du sujet et d'autrui. Dans la vie pratique comme dans la vie morale, la raison doit ainsi corriger la partialité (partialité pour le présent ; partialité pour soi-même et ses proches).

Ce geste se donne sous deux modalités inverses : d'un côté, Hume va plus loin que Hutcheson en matière de critique des prétentions pratiques de la raison, en affirmant que la préférence pour le plus grand bien n'est pas plus rationnelle que celle pour un bien trivial ; d'un autre côté, il montre que la raison joue un rôle essentiel dans l'élaboration des sentiments moraux, là où, selon Hutcheson, l'entendement n'intervenait pas. Ces deux points n'ont rien de contradictoire en ce que, dans les deux cas, la raison y est toujours subordonnée à certaines passions, qu'elle ne peut prétendre ni juger ni causer, et qu'elle ne fait que servir. L'éthique prudentielle qui se lit en filigrane dans les textes humiens, ainsi que la conception des sentiments moraux qui y est explicitement exposée, ne consistent jamais qu'en des passions calmes, dans lesquelles entrent la raison, selon son rôle d'esclave des passions. C'est pourquoi le concept de réflexion, qui dénote précisément l'application de la raison à un donné passionnel préexistant, joue dans les deux cas un rôle majeur.

La détermination du véritable rôle pratique de l'entendement mobilise en définitive une double méthode : il faut, d'une part, *abstraire* la raison de ce qui lui est toujours lié dans l'expérience, c'est-à-dire la distinguer de ce qui n'est pas elle, par le biais d'une *analyse* de l'expérience ; il faut, d'autre part, élucider les rapports *concrets* qu'elle entretient avec les passions, c'est-à-dire ressaisir les interactions réelles de ces deux facultés, dans le cadre d'une *archéologie* de l'expérience.

[405] Claude Gautier, « Expérience et relation chez Hume », dans *L'expérience*, sous la dir. de Laurent Perreau, Paris, Vrin, 2010, p. 58.

Partie III. CRITIQUE DE LA RAISON THÉORIQUE

Venons-en au pan de la philosophie humienne qui analyse la raison pour elle-même, c'est-à-dire qui se penche sur la nature et les causes de ses opérations, en tant que ces dernières nous permettent de connaître. On sait que, à rebours de la conception traditionnelle de la raison comme principe d'intelligibilité, Hume affirme que l'entendement est incapable de rendre raison de la validité de ses propres inférences. Ce n'est pas que des forces affaiblissent la raison de l'extérieur, c'est que la raison présente, à l'analyse, une déficience qui lui est inhérente. L'examen du pouvoir qu'a l'entendement de connaître, encore préservé par la critique de ses prétentions pratiques, amène ainsi à nier la raison *de l'intérieur* (c'est-à-dire à récuser la rationalité même de nos raisonnements).

Soutenir le caractère hors raison de la raison requiert pourtant d'en entretenir un concept précis : puisque la critique de l'entendement s'opère au nom d'exigences rationnelles, elle doit s'appuyer sur une conception déterminée de celles-ci. C'est ce que fournit la thèse des deux espèces de raison, selon laquelle les raisonnements se divisent en raisonnements démonstratifs et en raisonnements expérimentaux, thèse qui se voit progressivement et méthodiquement déconstruite en tant que bipartition *de la raison*.

Notre propos s'articulera en trois moments, qui constituent autant d'étapes, de plus en plus virulentes, de la critique de l'aptitude à la connaissance de l'entendement. Premièrement, la raison se divise en deux espèces bien distinctes, l'évidence du raisonnement expérimental étant irréductible à celle du raisonnement démonstratif. Deuxièmement, le raisonnement expérimental ne s'appuie pas sur une procédure rationnelle, mais sur un mécanisme d'avivement des idées, qu'il convient de reconduire à l'action de la coutume. Troisièmement, l'exercice de la raison dans son entier est rationnellement infondé, et n'existe qu'en vertu de la tendance au mouvement aisé qui gouverne l'imagination. Nous montrerons que c'est de nouveau par un procédé d'analyse de l'expérience que ces thèses sont conquises, analyse de

l’expérience plus poussée que celle qui sous-tend la critique des prétentions pratiques de la raison, dans la mesure où elle ne s’attache plus à distinguer la raison de ce qui n’est pas elle (à savoir des passions), mais porte sur les raisonnements eux-mêmes.

Chapitre 1. La Fourche de Hume

La somme des trois angles d'un triangle égale celle de deux droits. Un objet, élevé en l'air et laissé sans support, tombe. En terrain humien, ces deux échantillons de vérités témoignent du fait que « l'entendement s'exerce de deux façons différentes »[1]. Le raisonnement démonstratif, ou abstrait, établit des « relations d'idées »[2] . Le raisonnement probable, expérimental, ou encore causal, met au jour des « relations d'objets »[3] ; il n'a plus trait au « monde des idées »[4] mais à « celui des réalités »[5], c'est-à-dire des *matters of fact*. Alors que le raisonnement démonstratif dégage des relations qui ne dépendent que de la nature des idées comparées, le raisonnement probable établit des liaisons qui ne peuvent être connues que par expérience, la différence du premier au second recoupant, en première analyse du moins, les distinctions de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, du nécessaire et du contingent, ainsi que de l'analytique et du synthétique[6]. La théorie humienne de la connaissance se voit ainsi structurée par deux distinctions cardinales : de même que toute perception de l'esprit est soit une impression, soit une idée, de même tout raisonnement est soit probable, soit démonstratif.

Il est courant que les commentateurs désignent cette configuration bipartite de la raison sous le titre de « Fourche de Hume »[7]. Si l'origine de l'expression est énigmatique,

---

[1] T.2.3.3.2, p. 269 (Clar. p. 265).

[2] T.1.3.6.6, p. 152 (Clar. p. 62) et E.4.i.1, p. 65 (Clar. p. 24).

[3] T.1.3.6.6, p. 152 (Clar. p. 62).

[4] T.2.3.3.2, p. 269 (Clar. p. 265).

[5] *Ibid*.

[6] Ce dernier point explique la postérité de la distinction humienne dans le positivisme logique du XXe siècle. Dans la mesure où celui-ci récuse la thèse kantienne affirmant que les jugements mathématiques sont synthétiques, il trouve en Hume une référence naturelle, puisque c'était notamment contre le philosophe écossais que Kant élaborait sa position. Sur ce point, on peut consulter l'ouvrage de Farhang Zabeeh, *Hume, precursor of modern empiricism : an analysis of his opinions on meaning, metaphysics, logic and mathematics*, The Hague, M. Nijhoff, 1973 (2nd ed.). Nous préciserons plus loin en quoi les distinctions de l'analytique et du synthétique ainsi que du nécessaire et du contingent ne rendent pas adéquatement compte de la bifurcation humienne.

[7] Pour une présentation canonique de la Fourche de Hume, voir l'exposé qu'en propose Donald G. C. MacNabb à l'article « Hume », dans *The encyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1967, p. 78-80.

puisqu'elle est parfois référée à Antony Flew[8] alors même que celui-ci ne semble pas en assumer la paternité[9], on peut néanmoins présumer qu'elle obéit à une double intention. La « Fourche » désigne, premièrement, la césure traversant le concept humien de raison, qui conduit à distinguer fermement ses deux dents et à récuser la possibilité de leur chevauchement : tout raisonnement est soit probable, soit démonstratif. Mais l'expression signale aussi que cette démarcation est susceptible d'usages offensifs[10] – nous reviendrons plus loin sur cette mise au travail critique de la Fourche.

Avant cela, la Fourche doit nous intéresser pour elle-même, et ce pour trois raisons. D'abord, elle constitue l'un des articles les plus fondamentaux du projet humien d'une « géographie mentale »[11]. Lorsqu'elle prend pour objet la raison, et entreprend de séparer et de classer les opérations mentales qui s'y rapportent, la science de la nature humaine conclut à une démarcation fondamentale : s'il n'existe certes pas deux raisons, il existe bien, selon les mots de Gilles Deleuze, deux « dimensions de la raison »[12], irréductibles l'une à l'autre. Ensuite, cette démarcation a pour contenu la différence de l'*a priori* et de l'empirique, qui intéresse immédiatement notre enquête. Enfin, la méthode d'établissement de la Fourche est gouvernée par la question de l'expérience que nous faisons de notre faculté de raisonner. C'est ce dernier point que nous aimerions établir, par le biais d'analyses tant internalistes qu'externalistes.

I. L'enracinement empirique de la Fourche

On peut s'étonner de ce que, dans certaines présentations de la Fourche, la structuration duelle du domaine rationnel ne semble pas procéder de la méthode

[8] Henry E. Allison, *Custom and reason in Hume : a Kantian reading of the first book of the Treatise*, Oxford, Clarendon press, 2008, p. 63.

[9] Antony Flew, *Hume's philosophy of belief : a study of his first* Inquiry, London, Routledge, 1961, p. 53. La formulation d'Antony Flew sous-entend qu'il ne fait que reprendre à son compte une expression déjà dans l'usage.

[10] Nous suivons ici la suggestion de Georges Dicker : « the term 'Fork' presumably stems from the way Hume's doctrine bifurcates knowable propositions into two types, and also from the aggressive use he makes of the doctrine in attacking Rationalist metaphysics ». Georges Dicker, *Hume's epistemology and metaphysics : an introduction*, p. 197, note 2.

[11] E.1.13, p. 45 (Clar. p. 10).

[12] Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 61.

expérimentale dont se réclame la science de la nature humaine. Les formulations les plus nettes de la Fourche paraissent se contenter d'affirmer l'existence d'une structure duelle de la raison, calquée sur la structure duelle de la vérité[13]. C'est ainsi que l'*Enquête sur l'entendement humain* déclare que « tous les objets de la raison ou de la recherche humaine peuvent naturellement se diviser en deux genres, à savoir *les relations d'idées* et *les choses de fait* »[14], sans expliciter en quoi cette distinction s'établirait « naturellement ». L'étonnement se redouble lorsque, au début du livre III du *Traité*, le caractère exhaustif de la Fourche est posé, sans être justifié : « l'entendement n'[a] pas de troisième [opération]»[15].

Cette façon de procéder confère à la Fourche un visage tout à fait singulier, puisqu'elle se situe aux antipodes de la conscience claire, qui est habituelle à Hume, des difficultés de méthode posées par l'établissement d'une thèse négative en site empiriste. Pour un philosophe se réclamant de la méthode expérimentale, il est en effet problématique de conclure qu'un objet quelconque n'existe pas à partir du simple fait qu'il échappe à la recherche présente, puisque cette dernière peut difficilement prétendre épuiser le champ de l'expérience. C'est là un point que Hume souligne expressément au moment d'affirmer qu'aucune idée n'est innée, et au moment de conclure qu'aucun argument ne permet de fonder le raisonnement causal. La Fourche échappe à cette réserve de méthode habituelle : Hume déclare alors simplement qu'il n'existe que deux opérations de la raison. De sorte que l'entreprise humienne de géographie mentale, appliquée à la raison, revêt l'apparence paradoxale d'une géographie rationnelle – en contradiction avec le caractère évidemment empirique de la science géographique, que souligne la fin de la première *Enquête*[16].

En réalité, les formulations qui nous ont occupés n'épuisent bien évidemment pas la thématisation de la Fourche, et notre première tâche consistera à reconstituer son soubassement empirique. Il s'agira donc, pour commencer, de dissiper l'apparence de simple fait doctrinal de la bipartition humienne des raisonnements, en mettant au jour les types d'expérience sur lesquels elle se fonde.

---

[13] Rappelons deux déclarations précédemment citées. 1) « La vérité est de deux sortes. Elle consiste soit dans la découverte des rapports entre les idées considérées en elles-mêmes, soit dans la conformité de nos idées des objets à leur existence réelle », T.2.3.10.2, p. 308, Clar. p. 287. 2) « La raison est la découverte du vrai et du faux. Le vrai ou le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations réelles entre les idées, soit avec l'existence et le fait réels », T.3.1.1.9, p. 52, Clar. p. 295.

[14] E.4.i.1, p. 65, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 24 : « All the objects of human reason or enquiry […] »).

[15] T.3.1.1.18, p. 58 (Clar. p. 298).

[16] Voir E.12.iii.30.

1. L'expérience de savoir : la conquête progressive de la Fourche dans le livre I du *Traité*

C'est d'abord vers le premier livre du *Traité* qu'il nous faut nous tourner, en ce qu'il produit une genèse empirique de la Fourche, appuyée sur une série de distinctions emboîtées.

1.1. Relations philosophiques et relations naturelles

En T.1.1.5, Hume distingue deux types de relations : d'une part les relations naturelles, qui renvoient aux « qualité[s] par [lesquelles] deux idées sont reliées dans l'imagination, et qui [font] que l'une introduit naturellement l'autre »[17], d'autre part les relations philosophiques, qui désignent les « circonstances[s] particulière[s] par [lesquelles] nous pouvons juger bon de comparer deux idées [*we may think proper to compare them*], même lorsque c'est arbitrairement que la fantaisie les unit »[18]. Ces deux espèces de relations s'enracinent dans l'imagination, mais si les relations naturelles désignent les trois principes associatifs (ressemblance, contiguïté, causalité), qui opèrent une transition d'une idée à une autre par une « force douce, qui d'ordinaire l'emporte »[19], dans le cas des relations philosophiques l'imagination prend la figure de la « fantaisie », c'est-à-dire de ce que l'imagination présente d'irréductible à l'association des idées. C'est que, alors que les relations naturelles opèrent spontanément, pour ainsi dire en l'absence de l'esprit, les relations philosophiques sont à l'initiative de ce dernier : il ne s'agit plus d'associer mais de comparer, la comparaison découlant d'une décision de l'esprit, qui « jug[e] bon » de s'y livrer. Une relation philosophique désigne en ce sens « n'importe quel sujet particulier de comparaison, en l'absence d'un principe de connexion »[20], c'est-à-dire d'association.

Les relations philosophiques ne présentent donc pas nécessairement un *contenu* différent des relations naturelles : elles peuvent tout à fait procéder d'une *attitude comparative* que l'esprit adopte sur les relations naturelles de contiguïté, de ressemblance et de causalité. En ce sens, la catégorie de relation philosophique confère à la notion de « relation » une extension bien plus large que celle que lui reconnaît le langage courant. Elle désigne en effet tout aspect sous lequel deux objets peuvent être comparés, y compris ceux sous lesquels ces objets n'entretiennent, selon le sens commun du terme, aucune relation – c'est ainsi que la

[17] T.1.1.5.1, p. 57 (Clar. p. 14).
[18] *Ibid*.
[19] T.1.1.4.1, p. 53 (Clar. p. 12).
[20] T.1.1.5.1, p. 57 (Clar. p. 14).

distance constitue une relation philosophique, alors que le langage ordinaire n'y voit qu'une absence de relation (en ce qu'elle s'oppose à cette relation naturelle qu'est la contiguïté). Ce point ne signifie nullement que les relations philosophiques soient à la portée des seuls philosophes : si elles sont dites « philosophiques », c'est parce qu'elles naissent d'une activité de l'esprit tout à fait distincte de la passivité qui est la sienne dans les transitions associatives, et qui doit pour cela être considérée comme une *attitude* philosophique (attitude philosophique qui peut tout à fait se faire jour dans la vie ordinaire, par exemple lorsqu'un individu cherche à déterminer la distance séparant deux lieux éloignés). La théorie humienne des relations philosophiques constitue en ce sens une logique du jugement[21], certes enracinée dans la puissance fantaisiste de l'esprit humain, mais appuyée sur la différence de la comparaison et de l'association des idées, et s'inscrivant à ce titre dans le sillage de la conception traditionnelle du jugement (les relations philosophiques n'étant pas définies autrement que comme des comparaisons d'idées).

Ainsi comprises, les relations philosophiques se ramènent à sept rubriques fondamentales : ressemblance, identité, relation de temps et de lieu, proportion de quantité ou de nombre, degré d'une qualité quelconque, contrariété et causalité. Ces sept relations philosophiques constituent autant de façons d'énoncer les relations réelles qui unissent les objets (puisque la raison, comme nous l'avons déjà souligné, est conçue comme ce qui se représente les relations réelles) : un objet est ou n'est pas ressemblant à un autre, est ou n'est pas identique à un autre, est ou n'est pas plus vieux ou plus éloigné qu'un autre, *etc*.

C'est au sens d'un simple fait, atteint par induction énumérative, qu'il faut entendre la déclaration humienne selon laquelle « il y a sept sortes différentes de relations philosophiques »[22]. En témoigne l'attitude de Hume en T.3.1.1 lorsqu'il déclare, à propos de certaines relations qu'il vient de citer : « Si l'on affirmait que le sens de la moralité consiste dans la découverte d'une relation différente de celles-là et que […] notre inventaire n'était pas exhaustif, je ne sais que répondre, et j'attends que quelqu'un veuille bien me montrer cette nouvelle relation »[23]. Qu'il existe sept circonstances sous lesquelles comparer les idées, ni

[21] Ce terme de jugement ne doit pas s'entendre comme exclusif de celui d'idée. Comme nous l'avons déjà souligné, Hume récuse la tripartition des actes de l'esprit qui est au fondement de la logique classique (conception ; jugement ; raisonnement). Les jugements en quoi consistent les relations philosophiques ne sont donc jamais pour lui que des idées complexes (voir à cet égard T.1.1.4.7).

[22] T.1.3.1.1, p. 127 (Clar. p. 50).

[23] T.3.1.1.20, p. 59 (Clar. p. 299). De même, le livre I du *Traité* fait l'hypothèse d'une personne niant que les relations de ressemblance, de contrariété, de degré de qualité et de proportion de quantité et de nombre ne soient pas les seules à être certaines, et déclare qu'« il lui appartiendrait de découvrir qu'une autre relation de cette sorte est contenue dans la proposition, que nous aurions alors tout le loisir d'examiner », T.1.3.3.2, p. 140 (Clar. p. 56).

plus, ni moins, c'est un fait empirique, que l'on ne peut défendre *a priori* face à l'éventualité de la découverte future d'une autre relation – charge alors à ceux qui soutiendraient qu'il y en a plus de produire les relations qui auraient été manquées par le dénombrement humien.

1.2. Relations variables et relations invariables

En T.1.3.1, Hume trace une ligne de partage au sein des sept relations philosophiques que la section T.1.1.5 se contentait d'énumérer : « Ces relations peuvent être divisées en deux classes : celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons et celles qui peuvent changer sans qu'il y ait de changement dans les idées »[24]. La répartition des relations philosophiques en deux espèces est fonction du critère de la dépendance partielle ou totale de la relation vis-à-vis des idées qui la composent, c'est-à-dire du caractère variable ou invariable de la relation, lorsque les idées impliquées ne changent pas. L'intrication de ces deux niveaux d'analyse, déjà lisible dans l'extrait que nous venons de citer (qui oppose sur le même plan les relations qui « dépendent entièrement des idées » et celles « qui peuvent changer sans qu'il y ait de changement dans les idées »), est confirmée par les deux exemples qui suivent immédiatement :

> C'est à partir de l'idée d'un triangle que nous découvrons la relation d'égalité qui existe entre ses trois angles et deux droits, relation qui est invariable tant que notre idée reste la même. Au contraire, une modification de la place de deux objets suffit à changer leurs relations de contiguïté et de distance, sans qu'aucun changement ne les affecte eux-mêmes ou leurs idées ; et la place des objets dépend de cent accidents différents que l'esprit ne peut prévoir.[25]

La première déclaration part de la prise de connaissance *a priori* de la relation, puis passe à son invariabilité, tandis que la seconde prend acte de son caractère variable, pour ensuite le rapporter à une origine dans l'expérience. Bien que Hume n'explicite pas l'articulation de ces deux plans d'analyse que sont le *fait* de la variation ou de l'absence de variation de la relation et l'*origine* de la connaissance que nous en avons (dans l'expérience ou *a priori*), il semble bien que le premier soit l'indice du second : de même que l'absence de variation confirme que c'est à partir de la seule idée de triangle que nous connaissons la relation de ses trois angles à deux droits, de même la variation des relations de contiguïté et de distance trouve sa raison d'être dans l'origine empirique de la connaissance que nous en avons. En T.1.3.1, la

[24] T.1.3.1.1, p. 127 (Clar. p. 50).
[25] *Ibid.*

bipartition des relations philosophiques est ainsi solidairement celle du fait de la variation ou de l'absence de variation et de l'origine dans des circonstances extrinsèques à l'esprit ou dans l'esprit lui-même.

D'un côté, les relations de temps et de lieu, mais aussi de causalité et d'identité sont susceptibles de varier, et ne sont pas connues à partir des idées qui les composent. Comme le souligne Yves Michaud, « dans les trois cas [...], la contingence est celle du rapport entre des existences : contingence du lien entre deux existences pour la causalité, de la situation mutuelle de deux existences pour les relations spatio-temporelles, de la constance de deux existences encore pour la relation d'identité »[26] : les « idées » sont alors solidairement des « objets »[27]. Les quatre relations restantes (ressemblance, contrariété, degrés de qualité, proportions de quantité et de nombre), dépendant uniquement des idées, peuvent être découvertes sans l'aide de l'expérience et ne sont donc pas soumises aux variations.

On peut s'étonner de l'hétérogénéité d'une telle catégorie, dans la mesure où certaines relations que Hume juge indépendantes de l'expérience nous sembleraient plutôt, spontanément, connues *a posteriori* (ainsi du jugement selon lequel le blanc est plus clair que le marron, qui compare les degrés de cette qualité qu'est la clarté). La relation de degré de qualité conduit également à remettre en question la pertinence d'une qualification de ces quatre relations comme « nécessaires », ou « analytiques »[28]. Mais le point décisif, si l'on en revient au texte humien, est que la relation (par exemple : être plus clair que) soit invariable une fois que les idées sont posées comme telles, c'est-à-dire que la relation soit connue à partir des seules idées – peu importe alors que le jugement « le blanc est plus clair que le marron » puisse sembler hétérogène à celui qui énonce que « les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ». Parce qu'elles dépendent des seules idées, les relations de ressemblance, de contrariété, de degré de qualité et de proportion de quantité ou de nombre « sont le fondement de la science »[29] : contrairement aux trois autres relations, ce sont des

[26] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 145.

[27] T.1.3.1.1, p. 127 (Clar. p. 50).

[28] La position selon laquelle la Fourche de Hume doit être interprétée comme une différence de l'analytique et du synthétique fut soutenue par les positivistes logiques ainsi que par Norman Kemp Smith (*The philosophy of David Hume*, p. 99-100). Une grande partie de la littérature secondaire postérieure à Norman Kemp Smith et consacrée à la Fourche de Hume s'attache à critiquer cette position. C'est le cas d'Elliott D. Cohen (« Hume's fork », *The southern journal of philosophy*, vol. 15, n°4, 1977), de Georges Dicker (« Hume's fork revisited », *History of philosophy quarterly,* vol. 8, n°4, 1991), de David Owen (*Hume's reason*, p. 85, note 1) et de Henry E. Allison (*Custom and reason in Hume : a Kantian reading of the first book of the* Treatise, p. 77).

[29] T.1.3.2.1, p. 132 (Clar. p. 52).

« objets de connaissance et de certitude »[30] – ces deux concepts devant être entendus au sens strict, qui était le leur chez Locke, de savoir *a priori* et indubitable.

1.3. Prise de connaissance médiate et prise de connaissance immédiate

Pour atteindre la Fourche, il convient encore d'effectuer une distinction supplémentaire, qui ne s'énonce plus selon le pôle objectif de la nature des relations mais selon le pôle subjectif du type d'opération cognitive qui s'y applique. Chacune des deux classes de relations se voit ainsi à son tour scindée en deux, selon que les relations qui la composent font l'objet d'une appréhension immédiate (par intuition ou par perception sensible), ou ne sont connues que médiatement, par le biais du raisonnement (démonstratif ou causal). Les relations invariables, relevant de la connaissance, peuvent être connues soit par intuition (c'est le cas de la ressemblance, de la contrariété, des degrés de qualité lorsque ceux-ci sont suffisamment importants pour apparaître à l'esprit, mais aussi de quelques propositions relevant de la proportion de quantité ou de nombre), soit par démonstration (c'est le cas de la plupart des jugements portant sur la proportion de quantité ou de nombre), tandis que les relations variables sont susceptibles d'être connues par perception sensible (pour les relations d'identité et de temps et de lieu) ou par raisonnement (pour la relation de causalité). On aboutit alors à la configuration suivante, où le signe * indique les nuances que nous venons de mentionner :

	Relations invariables (dépendant des seules idées)	Relations variables (dépendant de circonstances extrinsèques aux idées)
Relations connues immédiatement	**Intuition** *Ressemblance* *Contrariété* *Degré de qualité* *	**Perception** *Identité* *Relation de temps et de lieu*
Relations connues médiatement	**Raisonnement démonstratif** *Proportion de quantité et de nombre* *	**Raisonnement probable** *Causalité*

Comme on le voit, cette nouvelle distinction a pour effet d'isoler deux actes cognitifs distincts mais relevant de la même catégorie du « raisonnement ». Une mutation de signification

[30] T.1.3.1.2, p. 128 (Clar. p. 50).

affecte alors ce dernier concept, comme en témoigne le texte suivant, qui part d'un sens large de la notion pour aboutir à un sens restreint :

> Dans tous ses genres, le raisonnement [*reasoning*] ne consiste jamais qu'à faire une *comparaison* et à découvrir les relations, constantes ou non, que deux ou plusieurs objets soutiennent entre eux. Cette comparaison, nous pouvons la faire, lorsque les deux objets sont présents à nos sens, ou aucun des deux, ou un seul. Quand les deux objets sont présents à nos sens et, avec eux, leur relation, nous appelons *cela* perception plutôt que raisonnement [*reasoning*] ; dans ce cas, il n'y a pas d'exercice de la pensée ni d'action, à proprement parler : il n'y a qu'une réception, purement passive, des impressions, par l'intermédiaire des organes de la sensation.[31]

En un sens, le raisonnement désigne toutes les relations philosophiques, en tant qu'elles sont sous-tendues par un acte comparatif qui les distingue des transitions associatives. Mais la prise en compte des modalités cognitives de réalisation de cette comparaison impose de nuancer une telle équivalence. « Lorsque les deux objets sont présents à nos sens », la relation est déjà donnée et n'a pas à être inférée, ce pourquoi la différence de l'activité et de la passivité de l'esprit, qui définissait initialement l'opposition des relations philosophiques et des relations naturelles, se déplace ici à l'intérieur de la première catégorie. Parmi les relations variables, la causalité est la seule à donner lieu à un raisonnement au sens strict du terme, car elle est la seule à requérir un dépassement actif du donné, qui excède la simple réception des impressions.

En ce sens, raisonner consiste toujours à *inférer une idée*, c'est-à-dire à poser quelque chose qui n'est pas donné dans l'expérience sensible, cette inférence pouvant se faire à partir d'une autre idée, quand « aucun des deux » objets n'est présent à nos sens (raisonnement démonstratif), ou à partir d'une impression, quand « un seul » des objets est présent à nos sens (raisonnement causal). La Fourche de Hume, c'est-à-dire la bipartition du raisonnement démonstratif et du raisonnement empirique, est ainsi indexée sur la différence des idées et des impressions : le raisonnement démonstratif infère une idée à partir d'une autre idée (par exemple, l'idée de 4 à partir de l'idée de 2 + 2), tandis que le raisonnement empirique infère une idée à partir d'une impression, qu'elle soit une impression des sens (je vois une boule de billard se diriger vers une autre, et j'en infère que la seconde va se mettre en mouvement) ou de la mémoire (je me souviens d'une lettre de mon ami me disant qu'il est à la campagne, et j'en infère qu'il se trouve effectivement à la campagne).

[31] T.1.3.2.2, p. 132 (Clar. p. 52).

La section T.1.3.1 met donc en place trois divisions successives : les relations philosophiques sont distinguées des relations naturelles, sont ensuite classées en relations variables et en relations invariables, et sont enfin distinguées selon qu'elles font l'objet d'une appréhension médiate ou immédiate. Le *Traité* donne ainsi à voir la patiente conquête d'une structure rationnelle, appuyée sur la différence de deux types d'expérience des relations, selon que celles-ci varient ou non.

2. L'expérience de savoir : l'évidence immédiate de la Fourche dans l'*Enquête sur l'entendement humain*

Le cas est sensiblement différent dans la première *Enquête*. La page célèbre qui ouvre la section 4 de l'œuvre de 1748 donne en effet immédiatement à voir une dichotomie :

> Tous les objets de la raison ou de la recherche humaine peuvent naturellement se diviser en deux genres, à savoir *les relations d'idées* et *les choses de fait*. Du premier genre sont les sciences de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique ; et, en un mot, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine. *Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés* est une proposition qui exprime une relation entre ces figures. Dire que *trois fois cinq est égal à la moitié de trente*, c'est exprimer une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre se découvrent par la simple opération de la pensée et ne dépendent en rien de ce qui existe en quelque lieu de l'univers. N'y eût-il ni cercle ni triangle dans la nature, les vérités démontrées par EUCLIDE conserveraient encore et à jamais leur certitude et leur évidence.
> Les choses de fait, qui constituent les seconds objets de la raison humaine, ne sont pas établies de la même manière ; et l'évidence que nous avons de leur vérité, aussi grande qu'elle soit, n'est pas non plus d'une nature semblable à la précédente. Le contraire de toute chose de fait reste possible, puisqu'il n'implique jamais de contradiction et que l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il était entièrement conforme à la réalité. Une proposition comme *le soleil ne se lèvera pas demain* n'est pas moins intelligible ni n'implique davantage de contradiction que l'affirmation *il se lèvera*.[32]

Ce texte oppose les relations d'idées et les questions de fait. Il convient immédiatement de relativiser l'idée d'une mutation de l'*Enquête* vis-à-vis du *Traité* qui s'appuierait sur le seul constat de ces catégories lexicales. Certes, le *Traité* parlait plus volontiers de l'opposition de la connaissance et de la probabilité, ainsi que des raisonnements démonstratifs et des

[32] E.4.i.1-2, p. 65-66 (Clar. p. 24). Trad. modifiée (dans le premier paragraphe : « All the objects of human reason or enquiry » ; dans le second paragraphe : « nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing »).

raisonnements probables. Mais, d'une part, l'expression *relations of ideas* y était une fois utilisée dans le même sens que celui qui sera attesté dans l'*Enquête*[33] et, d'autre part, les raisonnements causaux s'y voyaient en trois endroits au moins présentés comme des raisonnements portant sur les *matters of fact*[34].

Ce qui doit nous frapper, c'est plutôt l'abandon du critère qui permettait, dans la section T.1.3.1, de classer en deux espèces les relations philosophiques, et son remplacement par un nouveau critère. L'*Enquête* ne fait plus aucune mention de la variation ou de la constance des relations, mais affirme que les relations d'idées et les choses de fait se distinguent en ce que le contraire des secondes (par exemple « Le soleil ne se lèvera pas demain ») n'est pas contradictoire, alors que le contraire des premières (« par exemple « 2 + 2 n'est pas égal à 4 ») l'est. En 1748, c'est le critère des opposés contradictoires qui fait le départ entre les deux genres de raison. Dans le cas de la probabilité, « l'imagination est libre de concevoir les deux côtés de la question », tandis que dans le cas de la connaissance, la liberté de l'imagination, capable de séparer et de recomposer les idées à sa guise, se heurte à une « nécessité absolue »[35], qui la rive à la seule proposition vraie. Alors que le contraire d'une proposition probable, tout en n'étant pas objet de croyance, donne lieu à une conception claire, l'opposé d'une proposition connue se caractérise par une double limitation : à l'incapacité de croire s'adjoint celle de concevoir – ou plutôt, incapacité de croire et incapacité de concevoir sont immédiatement solidaires. La Fourche de Hume naît donc de ce que l'imagination a le pouvoir de pulvériser les déterminations de l'expérience (par exemple en imaginant que le soleil ne se lèvera pas demain), mais est incapable de concevoir des contradictions logiques (par exemple en concevant que 2 + 2 n'est pas égal à 4).

S'il n'était pas absent du *Traité*, ce critère n'y était introduit que tardivement, et en situation, présenté comme un « argument »[36], puis comme une « méthode de raisonnement »[37]. Le point qui nous importe est qu'il n'apparaissait pas dans la section T.1.3.1, qui allait chercher dans le caractère constant ou inconstant des relations le moyen de diviser les relations philosophiques. À l'inverse, l'*Enquête* confère immédiatement au critère de la contradiction des propositions contraires le rang d'opérateur de césure de la Fourche. Alors qu'en 1739, l'origine (empirique ou *a priori*) de notre savoir d'une relation s'attestait

[33] T.1.3.6.6, p. 152 (Clar. p. 62).
[34] Voir T.1.3.7.3, T.1.3.9.9 et T.1.4.2.21.
[35] T.1.3.7.3, p. 159 (Clar. p. 66).
[36] T.1.3.3.3, p. 140 (Clar. p. 56).
[37] T.1.3.6.5, p. 152 (Clar. p. 62).

dans sa variation ou sa constance, en 1748, elle s'atteste dans la concevabilité ou la contradiction de la relation contraire. Ce n'est plus l'expérience de fait de la *variation* qui permet de déterminer qu'une proposition relève de telle ou telle branche de la Fourche, mais l'expérience de pensée, solidairement imaginaire et logique, de sa *variabilité* : peut-on concevoir le contraire de la proposition en question ?

On peut alors rendre raison du fait que Hume affirme péremptoirement que « l'entendement n'[a] pas de troisième [opération]»[38], alors même qu'il admet qu'il ne peut pas écarter formellement l'existence de plus de sept relations philosophiques. Dès lors que la division de la raison s'enracine dans la question de la contradiction des propositions contraires, il ne peut en effet se présenter que *deux* cas de figure : soit la proposition opposée est contradictoire, soit elle ne l'est pas. Le tiers est exclu, puisqu'il n'est pas concevable qu'une proposition soit autre chose que contradictoire ou non contradictoire. À l'inverse, il n'y a rien d'inconcevable à ce qu'il existe plus de sept relations philosophiques. Ce point explique qu'il ne puisse y avoir que deux opérations rationnelles (la comparaison des idées et l'inférence des faits), mais qu'il soit impossible d'exclure absolument que les relations sur lesquelles s'exercent ces deux opérations soient plus nombreuses que sept (d'où la résurgence de la réserve de méthode habituelle à Hume, consistant à inviter ses détracteurs à présenter les relations rationnelles qui auraient échappé à son analyse).

3. Le statut empirique de la Fourche : la facticité de notre pouvoir de raisonner

Cette structuration duelle de la raison, appuyée sur le critère de la contradiction, s'enracine en amont dans la facticité de la nature humaine. C'est ce que suggère en creux un extrait de la neuvième partie des *Dialogues sur la religion naturelle*, dans lequel Philon déclare :

> Les arithméticiens observent que les multiples de 9 font toujours 9 ou quelque multiple plus petit de 9, si l'on additionne ensemble tous les chiffres dont l'un de ces multiples est composé. Ainsi, de 18, 27, 36, qui sont des multiples de 9, on obtient 9 en additionnant 1 à 8, 2 à 7, 3 à 6. Ainsi, 369 est aussi un multiple de 9 ; et si l'on additionne 3, 6 et 9, on obtient 18 qui est un multiple plus petit de 9. Il se peut qu'un observateur superficiel admire une si merveilleuse régularité comme étant l'effet du hasard ou du dessein ; mais un algébriste averti conclut immédiatement qu'elle est l'œuvre de la nécessité, et il démontre qu'elle doit toujours suivre de la nature de ces

[38] T.3.1.1.18, p. 58 (Clar. p. 298).

> nombres. N'est-il point probable, je vous prie, que toute l'économie de l'univers soit régie par une nécessité semblable, bien qu'aucune algèbre humaine ne fournisse la clé propre à résoudre la difficulté ? Et, au lieu d'admirer l'ordre des êtres naturels, ne pourrait-il se faire que, si nous pouvions pénétrer dans la nature intime des corps, nous verrions clairement pourquoi il était absolument impossible qu'ils admettent jamais quelque autre disposition ?[39]

Dans l'économie des *Dialogues*, ce texte a ses enjeux propres, que nous ne prétendons pas épuiser ici. Il suffit pour notre propos de remarquer que Hume y avance l'idée selon laquelle « si nous pouvions pénétrer dans la nature intime des corps, nous verrions clairement pourquoi il était absolument impossible qu'ils admettent jamais quelque autre disposition ». L'expression « absolument impossible » renvoie à la « nécessité absolue »[40] caractéristique des raisonnements démonstratifs, ce qui aboutit ici à imaginer une fusion de la nécessité physique et de la nécessité mathématique, c'est-à-dire une pulvérisation de la Fourche.

Certes, dans le contexte qui est le sien, l'argument porte moins sur les lois de la nature en tant que telles (tout corps élevé en l'air et laissé sans support tombe, tout être humain immergé dans l'eau suffoque, *etc*.) que sur les organisations complexes et apparemment finalisées que la nature nous donne à voir (l'œil permet de voir, la main de saisir, *etc*.) – ce pourquoi le parallèle avec les mathématiques est illustré par un exemple arithmétique complexe, et non par une proposition simple comme 2 + 2 = 4. Il semble néanmoins valoir *a fortiori* pour les premières, et figurer alors l'évanouissement de la différence de la nécessité absolue des mathématiques et de la nécessité causale des lois de la nature. De même que la réductibilité des multiples de 9 à 9 ou à un multiple de 9 plus petit semble à un « observateur superficiel » procéder du hasard ou du dessein, mais peut être « démontr[ée] » par un « algébriste averti », de même les lois de nature, dont l'opposé ne nous semble pas contradictoire, pourraient être perçues comme absolument nécessaires, et donner lieu à des démonstrations.

Cela serait le cas si, affirme Hume, « nous pouvions pénétrer dans la nature intime des corps », c'est-à-dire si nos sens n'étaient pas imparfaits, et si nous connaissions les objets autrement que par leurs qualités superficielles (couleur, dureté, odeur du pain, par exemple). Ultimement, la Fourche s'enracine dans l'imperfection de nos sens, qui nous interdit l'accès à la nature intime des objets (et l'on peut présumer qu'il en est de même pour nos sens internes, et notre appréhension de l'esprit), et qui a pour effet de scinder la catégorie de nécessité en

[39] DRN.9, p. 249-251.

[40] T.1.3.7.3, p. 159 (Clar. p. 66).

deux espèces (nécessité mathématique ; nécessité causale). La division humienne de la raison naît donc de l'imperfection de nos sens, c'est-à-dire du pouvoir contingent des facultés humaines, en tant qu'elles se rapportent au sensible.

La facticité de la nature humaine est donc au principe de la division humienne de la raison : ce n'est pas seulement l'expérience des objets, mais l'expérience de notre pouvoir de nous rapporter aux objets, qui est en jeu dans la Fourche. En ce sens, la Fourche *dans son entier* relève du fait empirique. À ceux qui affirment que si nous connaissions intégralement l'essence de Dieu, « nous percevrions qu'il lui est tout aussi impossible de ne pas exister que pour deux et deux de ne pas faire quatre », Cléanthe rétorque ainsi qu'il est « évident que jamais ceci n'arrivera aussi longtemps que nos facultés resteront ce qu'elles sont à présent »[41]. La Fourche ne dépend de rien d'autre que de nos facultés telles « qu'elles sont », c'est-à-dire de leurs bornes contingentes, telles que *l'expérience* nous les révèle. Par là même, la division de la raison en quoi consiste la Fourche est en son fond suspendue à la même supposition d'uniformité du cours de la nature (en l'occurrence, de la nature humaine) que toutes les autres régularités à l'œuvre dans la nature. « Aussi longtemps que nos facultés resteront ce qu'elles sont à présent », nous concevrons l'inexistence de Dieu aussi immédiatement et aussi facilement que son existence ; mais il n'est pas inconcevable qu'il puisse un jour en être autrement. En ce qu'elle se fonde sur l'exercice de nos facultés (à savoir l'aptitude, ou l'inaptitude, à concevoir les propositions opposées), et en ce qu'elle repose par là sur l'expérience que nous en faisons, la Fourche relève ultimement du même régime de rationalité que toutes les autres régularités observables. La division de l'*a priori* et de l'empirique est un fait empirique.

Si la Fourche ne repose que sur l'expérience que l'esprit fait de lui-même, il reste pourtant à expliquer le fait que, dans le livre I du *Traité* et dans la première *Enquête*, cette expérience n'est pas exactement la même. D'un côté, l'œuvre de 1748 ne fait que propulser sur le devant de la scène le critère de la contradiction (qui, comme nous l'avons déjà souligné, était loin d'être absent du *Traité*), et ne récuse jamais expressément celui de la variation[42], de sorte que, du *Traité* à l'*Enquête*, la Fourche de Hume semble bien désigner la même bifurcation[43]. D'un autre côté, la différence d'accentuation qui sépare les deux œuvres est

[41] DRN.9, p. 245-247.

[42] Affirmer que certaines relations « se découvrent par la simple opération de la pensée et ne dépendent en rien de ce qui existe en quelque lieu de l'univers » (E.4.i.1, p. 65, Clar. p. 24) revient en effet à affirmer que ces relations reposent sur les seules idées, et qu'elles restent par conséquent invariables tant que les idées en question ne sont pas modifiées.

[43] Voir par exemple Elliot D. Cohen, « Hume's fork », p. 444-445.

suffisamment nette pour laisser penser que la distance de l'*Enquête* au *Traité* excède la simple différence d'exposition, et est corrélée à des enjeux de fond. Faut-il penser, à la suite d'Antony Flew, que l'*Enquête sur l'entendement humain* réalise un tournant logique, par lequel elle chercherait à se démarquer du psychologisme du *Traité*[44] ? Hume y abandonne-t-il une voie d'établissement rigoureusement empiriste de la Fourche, en faveur d'une détermination logique de celle-ci, appuyée sur le critère de la contradiction ? La question, en vérité, se pose tout aussi bien, et sans doute de façon plus pertinente, à l'intérieur du cadre empiriste : comment expliquer que Hume délaisse l'expérience de la variation des relations en faveur de l'expérience de pensée de leur variabilité ?

II. La Fourche de Hume, à l'intersection des influences lockienne, cartésienne et leibnizienne : premiers repérages

Pour élucider les raisons de la différence séparant le *Traité* et l'*Enquête*, nous nous proposons de faire le détour par une perspective externaliste, et de prendre en vue les antécédents historiques de la Fourche.

1. L'héritage lockien

La Fourche de Hume admet un précédent fameux dans la distinction lockienne de la connaissance (*knowledge*) et de la probabilité (*probability*). Dans l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke affirme en effet que l'esprit est doté de « deux facultés qui s'exercent sur la vérité et sur la fausseté »[45] : la connaissance d'abord, « par où l'esprit aperçoit [*perceives*] certainement, et est indubitablement convaincu de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées »[46], la probabilité ensuite, « qui consiste à joindre des idées dans l'esprit,

[44] « Hume's Fork in its final form belongs indisputably not to psychology but to logic. It obtains between kinds of propositions not sorts of perception », Antony Flew, *Hume's philosophy of belief : a study of his first* Inquiry, p. 54.

[45] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 14, §4, p. 891.

[46] *Ibid*.

ou à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le présume »[47]. La probabilité consiste ainsi à considérer un jugement comme vrai ou faux alors même que l'on ne perçoit pas la convenance ou la disconvenance des idées. Chez Locke comme chez Hume, la raison admet donc deux espèces : une espèce démonstrative, qui donne lieu à la connaissance, et une espèce probable, qui a pour résultat l'opinion, le jugement, ou encore l'assentiment[48].

Hume se réfère-t-il à ce modèle ? Comme le remarque Henry E. Allison[49], le titre de la troisième partie du livre I du *Traité* (*Of knowledge and probability*) est très proche de celui du livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain* (*Of knowledge and opinion*), et reproduit en tout cas les deux concepts centraux de la théorie de la raison lockienne. Qui plus est, le *Traité* reprend à son compte le lexique de Locke, à savoir l'opposition de la « connaissance » et de la « certitude » d'une part et de la « probabilité », de la « croyance » et de l'« opinion » d'autre part[50] – concernant la seconde catégorie, il parle ainsi alternativement de « probabilité »[51], d'« opinion ou […] croyance »[52], d'idées « auxquelles nous donnons notre assentiment »[53], et de « jugement »[54]. Mais surtout, une note de l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui déclare que « M. Locke divise tous les arguments en démonstratifs et en probables »[55], reconduit explicitement la distinction humienne à son éminent prédécesseur. Le *Traité*, lui, mentionnait plus vaguement « les philosophes qui ont divisé la raison humaine en *connaissance* et *probabilité* »[56] – mais étant donné la popularité de l'*Essai sur l'entendement humain*, il est

[47] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 14, §4, p. 891.

[48] Il arrive néanmoins que, ponctuellement, le concept de raison soit utilisé par Locke pour désigner la seule raison démonstrative (voir par exemple *Essai*, livre IV, chap. 3, §2, p. 57-58).

[49] Henry E. Allison, *Custom and reason in Hume : a Kantian reading of the first book of the Treatise*, chap. 3.

[50] Comme le rappelle Henry G. Van Leeuwen, Locke restreint le sens des concepts de connaissance et de certitude au regard de la signification que ses prédécesseurs (notamment Wilkins, Glanvill et Boyle) leur conféraient. La certitude correspond chez Locke à ce qui se voyait auparavant désigné sous le titre de certitude mathématique ou métaphysique – ce qui relevait de la certitude morale basculant chez l'auteur de l'*Essai* du côté de la probabilité. C'est ainsi que le syntagme de « certitude morale », très en usage depuis Chillingworth, s'efface sous la plume de Locke. Voir Henry G. Van Leeuwen, *The problem of certainty in English thought : 1630-1690*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. 124.

[51] Les exemples en sont innombrables. Voir par exemple T.1.2.6.1, T.1.3.6.4 et T.1.3.6.8.

[52] T.1.3.6.15, p. 157 (Clar. 65).

[53] T.1.3.7.1, p. 158 (Clar. p. 65).

[54] T.1.3.9.3, p. 175 (Clar. p. 75).

[55] E.6, note au titre de la section, p. 93 (Clar. p. 46).

[56] T.1.3.11.2, p. 193 (Clar. p. 86).

plausible que la formule fasse déjà référence à Locke, non certes comme à un auteur isolé, mais comme à un philosophe dont la conception de la raison fait autorité[57].

Ces constats effectués, il nous faut revenir sur l'opérateur de césure de la bipartition lockienne, à savoir la perception ou l'absence de perception du lien entre les idées. La différence de la connaissance et de la probabilité suit en effet immédiatement de la définition de la première : puisque la connaissance est à entendre comme la perception de la convenance ou de la disconvenance entre les idées, « nous ne saurions avoir de connaissance qu'autant que nous pouvons apercevoir [*have perceptions of*] cette convenance ou cette disconvenance »[58]. Ou, pour le dire autrement : « Partout où se trouve cette perception [*perception*], il y a de la connaissance ; et où elle n'est pas, nous ne saurions jamais parvenir à la connaissance, quoique nous puissions y trouver sujet d'imaginer, de conjecturer ou de croire »[59].

Ce critère lockien de la perception du lien entre les idées est régulièrement exprimé en recourant au registre de la visibilité : « la différence entre la probabilité et la certitude, entre la foi et la connaissance, consiste en ce que dans toutes les parties de la connaissance il y a intuition, de sorte que chaque idée immédiate, chaque partie de la déduction a une liaison *visible* et certaine »[60]. La perception qui caractérise la connaissance porte sur une « liaison *visible* et certaine » entre les idées – c'est pourquoi Coste traduit très souvent le terme *intuition* par « connaissance de simple vue ». À l'inverse, dans la probabilité, l'esprit joint ou sépare les idées « lorsqu'[il] ne *voit* pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'[il] le présume »[61]. En terrain lockien, la différence entre connaître et croire n'est autre que la différence entre « voir [et] supposer »[62] la convenance ou la disconvenance de deux idées, et cette différence peut légitimement servir de critère à celui qui entreprendrait de les distinguer rigoureusement.

C'est bien sur ce critère, qu'il juge tour à tour adéquatement rempli et non satisfait, que s'appuie l'*Essai sur l'entendement humain*. L'œuvre, dont le principal objet est de

---

[57] L'article « Reason » de la *Cyclopaedia* d'Ephraïm Chambers va dans le sens de cette hypothèse, en ce qu'il se réclame explicitement de Locke et recopie presque mot pour mot de nombreux développements de la théorie de la raison de ce dernier - notamment en définissant l'inférence comme cette opération « par laquelle l'esprit en vient à voir soit la convenance ou la disconvenance de deux idées quelconques, comme dans la démonstration, par laquelle il parvient à la connaissance, soit leur connexion probable, par laquelle il donne ou retire son assentiment, comme dans l'opinion ». Nous traduisons.

[58] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 3, §1, p. 737.

[59] *Ibid*., chap. 1, §1, p. 715-717.

[60] *Ibid*., chap. 15, §3, p. 893. Nous soulignons.

[61] *Ibid*., chap. 14, §4, p. 891. Nous soulignons.

[62] *Ibid*., chap. 17, §4, p. 917.

déterminer « les bornes qui séparent l'opinion d'avec la connaissance »[63], c'est-à-dire de faire le partage entre les savoirs humains relevant du régime de la *knowledge* et ceux ne ressortissant que de celui de la *probability*[64], est régulièrement amenée à se prononcer sur la visibilité du lien entre certaines idées. C'est ainsi que dans les propositions « Un homme n'est pas un cheval », ou « Le rouge n'est pas le bleu », la seule différence des idées « rend immédiatement *visible* la vérité de la proposition »[65]. À l'inverse, « la malléabilité n'[a] aucune connexion *visible* »[66] avec les idées de jaune, de pesanteur et de fusibilité qui entrent dans notre idée complexe de l'or[67], ce pourquoi ce n'est que par l'expérience que nous pouvons apprendre que la malléabilité est une qualité de l'or.

C'est donc sur le terrain de la *perception*, et plus précisément de la *visibilité* du lien entre les idées, que se positionne la césure lockienne entre connaissance et probabilité. Or, il est très frappant que l'on ne trouve chez Hume aucun recours à ce critère.

2. Reprise et subversion d'une maxime cartésienne

Comme nous l'avons vu, c'est en déterminant si son contraire est concevable ou contradictoire que Hume prétend établir qu'une vérité relève de la connaissance ou de la probabilité. Ce qui revient à élucider le statut modal des propositions contraires : sont-elles possibles ou impossibles ? Par là, la philosophie humienne s'appuie sur un critère qui était rigoureusement absent de l'*Essai sur l'entendement humain*.

---

[63] *Essai*, Avant-propos, §3, p. 93.

[64] Il s'agit de « découvrir jusqu'où notre entendement peut porter sa vue, jusqu'où il peut se servir de ses facultés pour connaître les choses avec certitude ; et en quels cas il ne peut juger que par de simples conjectures » (*ibid.*, §4, p. 94-95).

[65] *Ibid.*, livre IV, chap. 7, §4, p. 809 (trad. modifiée : « makes the truth of the proposition presently visible »). Nous soulignons. Citons également les trois passages suivants, tous tirés du livre IV de l'*Essai* : au chap. 5, §7, Locke mentionne la « convenance […] claire et […] *visible* » (p. 787) des idées ; au chap. 7, §10, il qualifie l'égalité des idées de « *visible* » et « certaine » (p. 814) ; au chap. 15, §1, il affirme que « la démonstration consiste à montrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, par l'intervention d'une ou de plusieurs preuves qui ont entre elles une liaison constante, immuable et *visible* », p. 892. Dans ces trois déclarations, c'est nous qui soulignons.

[66] *Ibid.*, livre IV, chap. 12, §9, p. 879. Nous soulignons.

[67] De manière plus générale, Locke affirme que « les idées simples qui composent nos idées complexes des substances, sont de telle nature qu'elles n'emportent avec elles aucune liaison *visible* et nécessaire, ou aucune incompatibilité avec aucune autre idée simple, dont nous voudrions connaître la coexistence avec l'idée complexe que nous avons déjà » (*ibid.*, livre IV, chap. 3, §10, p. 745), et qu'à la vérité, « peu de premières qualités ont une dépendance nécessaire et une *visible* liaison entre elles » (*ibid.*, §14, p. 747). Dans ces deux déclarations, c'est nous qui soulignons.

Ainsi que l'a montré Tycerium Lightner, le principe de concevabilité (c'est-à-dire le principe menant de la concevabilité d'une proposition à sa possibilité) constitue chez Hume une méthode de raisonnement d'usage bien plus général que la seule distinction des deux branches de la Fourche[68]. Il est présenté comme un principe bien connu, hérité de l'histoire de la métaphysique :

> C'est une maxime établie en métaphysique que tout ce que l'esprit conçoit clairement inclut l'idée d'une existence possible ou, en d'autres termes, que rien de ce que nous imaginons n'est absolument impossible. Nous pouvons former l'idée d'une montagne d'or et en conclure qu'une telle montagne peut exister réellement. Nous ne pouvons pas former l'idée d'une montagne sans une vallée et, pour cette raison, nous considérons cela comme impossible.[69]

La référence est ici au courant cartésien. Dans les Réponses aux premières objections, Descartes déclarait en effet, à l'encontre de Caterus, que « l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement »[70]. La maxime se retrouve dans la quatrième partie de *La Logique ou l'art de penser*, où Arnauld et Nicole affirment que « *l'existence, au moins possible, est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement* » et qu'« il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées, qui nous fait croire qu'une chose ne peut être »[71].

La reprise humienne d'une telle maxime s'accompagne bien entendu de l'abandon de la noétique dont elle était solidaire : la conception claire et distincte des cartésiens est réinterprétée dans les termes d'une théorie de l'imagination. Concevoir clairement et distinctement, ce n'est rien d'autre qu'imaginer[72]. L'exemple de la montagne d'or le souligne : dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, il sert à illustrer le pouvoir fictionnel de l'imagination, c'est-à-dire la liberté que celle-ci a d'augmenter, de diminuer, de séparer et de

---

[68] Selon les recensements effectués par Tycerium Lightner, le principe de concevabilité est mentionné dix-sept fois dans le livre I du *Traité*, trois fois dans l'*Abrégé*, et quatre fois dans la première *Enquête*. Il est mobilisé dans le premier livre du *Traité* lors de plusieurs discussions : sur les idées abstraites, sur la divisibilité à l'infini du temps et de l'espace, sur la nécessité d'une cause pour tout commencement d'existence et sur la nécessité de nos raisonnements causaux. Voir Tycerium Lightner, « Hume on conceivability and inconceivability », *Hume studies*, vol. 23, n°1, 1997, p. 115.

[69] T.1.2.2.8, p. 83 (Clar. p. 26).

[70] Descartes, Premières réponses, dans *Œuvres*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et p. Costabel, vol. IX-1, Paris, Vrin-CNRS, 1964, p. 92.

[71] Arnauld et Nicole, *La logique, ou l'art de penser*, éd. Pierre Clair et François Girbal, Paris, Vrin, 1993 (2nde éd. revue), livre IV, chap. 7, deuxième axiome, p. 321.

[72] Si certains exemples cartésiens illustrant la catégorie de l'existence possible se présentent comme des idées de l'imagination (ainsi de celle du cheval ailé dans les Réponses aux premières objections), une interprétation générale de la maxime en termes de capacités de l'imagination est proscrite par l'objet dont elle vise à prouver l'existence, à savoir Dieu.

recomposer les idées acquises par les sens (externes ou interne). Car l'imagination n'a qu'une seule limite : « il n'y a rien qui échappe au pouvoir de la pensée, sinon ce qui implique une contradiction absolue »[73] – par où l'on retrouve en négatif la formule de notre texte, selon laquelle « rien de ce que nous imaginons n'est absolument impossible ».

Surtout, la réception de la maxime cartésienne se double, dans l'*Enquête sur l'entendement humain* et dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, du renversement de ce qui constituait chez Descartes son horizon argumentatif essentiel, à savoir la différence de l'existence possible (qui caractériserait toutes les idées conçues clairement et distinctement) et de l'existence nécessaire (qui caractériserait la seule idée de Dieu, en tant que celui-ci est un être parfait)[74]. Hume retourne le principe cartésien contre son auteur : à l'inverse de l'argument de la cinquième Méditation, selon lequel l'existence de Dieu suit nécessairement de l'idée que nous en avons, il s'agit de soutenir que la conception distincte de l'inexistence s'applique à Dieu aussi bien qu'au reste des êtres :

> Tout ce qui *est* peut *ne pas être*. La négation d'un fait ne saurait impliquer de contradiction. La non-existence d'un être, quel qu'il soit, est une idée aussi claire et distincte que son existence. La proposition qui affirme qu'il n'est pas, lors même qu'elle est fausse, n'est pas moins concevable et intelligible que celle qui affirme qu'il est. Il n'en va pas de même avec les sciences proprement dites. Toute proposition qui n'est pas vraie est alors confuse et inintelligible. Que la racine cubique de 64 soit égale à la moitié de dix est une proposition fausse qu'il ne sera jamais possible de concevoir distinctement. Mais que CÉSAR ou l'ange GABRIEL ou tel être que vous voudrez n'a jamais existé, peut être une proposition fausse, mais qu'on peut concevoir parfaitement sans aucune contradiction.[75]

Cet extrait de l'*Enquête sur l'entendement humain* confère à la thèse selon laquelle les questions de fait et d'existence ne sont pas susceptibles de démonstration une validité universelle, qui frappe d'inanité toutes les tentatives de démonstration rationnelle de

[73] E.2.4, p. 50 (Clar. p. 14).

[74] Ce point apparaît nettement dès lors que l'on considère dans son entier la phrase des Premières réponses dont nous ne citions plus haut qu'un segment (en l'occurrence la maxime que reproduira Hume) : « il faut faire distinction entre l'existence possible & la necessaire ; & remarquer que l'existence possible est contenuë dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement, mais que l'existence necessaire n'est contenuë que dans la seule idée de Dieu », Premières réponses, dans *Œuvres*, vol. IX-1, p. 92. Le même principe est rappelé dans les Secondes réponses : « Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenuë, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette difference que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenuë, & dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et necessaire y est comprise », Secondes réponses, axiome X, dans *Œuvres*, vol. IX-1, p. 128.

[75] E.12.iii.28, p.185 (Clar. p. 122).

l'existence de Dieu. C'est ce qui ressort de l'enchaînement final des trois exemples : affirmer que l'inexistence de César, de l'ange Gabriel *et de tout autre être* est également concevable revient à niveler les régimes de rationalité de la connaissance historique, de la théologie révélée et de la théologie rationnelle. À l'encontre de cette dernière, qui conçoit l'être divin comme s'exceptant du régime de contingence de tous les autres existants, Hume généralise l'indémontrabilité à la catégorie de l'être comme tel : la question de l'existence de Dieu n'a alors plus un statut différent de celle de l'existence des personnages historiques ou des figures du récit biblique.

La neuvième partie des *Dialogues sur la religion naturelle* présentera un argument similaire : à Déméa, qui se fait le porte-parole de « l'argument commun »[76] en faveur de l'existence divine, c'est-à-dire du « simple et sublime argument *a priori* »[77] hérité de Clarke, selon lequel il est « tout aussi impossible [à Dieu] de ne pas exister que pour deux et deux de ne pas faire quatre »[78], Cléanthe rappelle que « les mots *existence nécessaire*, n'ont pas de sens ; ou, ce qui revient au même, aucun sens qui soit cohérent »[79]. Si Cléanthe se livre ensuite à une série de critiques relatives au contenu de l'argument de Clarke, il souligne qu'en amont, son régime de rationalité suffit à le disqualifier[80]. Puisqu'on ne peut dériver aucune existence de raisonnements tirés de la seule nature des idées, la Fourche déshabilite toutes les tentatives de démonstration de l'existence de Dieu, quel que soit leur contenu particulier, et aboutit à repositionner la question religieuse sur le terrain du raisonnement expérimental – qui, comme le montreront les *Dialogues sur la religion naturelle*, est incapable d'y apporter une réponse probante. La démonstration, espèce de connaissance « la plus parfaite que nous ayons »[81], est radicalement impuissante à atteindre l'existence du plus parfait des êtres. Loin de pouvoir justifier une existence quelconque, elle ne peut porter que sur la relation de proportion de quantité et de nombre et partant, n'a lieu qu'en mathématiques[82].

---

[76] DRN.9, p. 243.

[77] *Ibid*., p. 241.

[78] *Ibid*., p. 245. Un peu plus haut, Déméa formulait l'argument de la façon suivante : « nous devons […] avoir recours à un Être nécessairement existant, qui porte en lui-même la RAISON de son existence et qui ne saurait être supposé ne pas exister sans une expresse contradiction » (*ibid*., p. 243-245).

[79] *Ibid*., p. 247.

[80] « Je propose cet argument comme entièrement décisif et je consens volontiers à faire reposer sur lui toute la controverse », *ibid*., p. 245.

[81] E.12.iii.27, p. 184 (Clar. p. 121).

[82] Encore ce point doit-il s'entendre avec une restriction. Hume distingue en effet l'arithmétique et l'algèbre, présentées comme certaines et infaillibles, et la géométrie, qui ne s'appuierait que sur l'apparence générale des objets, et ne s'élèverait donc pas à une certitude parfaite. En terrain humien, toutes les branches des mathématiques portent bien entendu sur des idées d'origine sensible. Mais alors que, dans le cas de l'arithmétique et de l'algèbre, il existe un critère précis selon lequel déterminer l'égalité ou la

La Fourche instaure donc une solution de continuité entre les propositions portant sur les idées et les propositions portant sur les existences. La non existence de n'importe quel être pouvant être distinctement conçue, aucune existence n'est démontrable à partir de sa seule idée. C'est que seules les idées d'existence et de non existence donnent lieu à une relation de contrariété[83]. Loin de pouvoir atteindre la position d'existences, le raisonnement démonstratif ne porte alors que sur la proportion de quantité et de nombre, c'est-à-dire n'a lieu que dans les sciences mathématiques. Hume récuse le régime de rationalité traditionnellement attribué à certaines propositions existentielles, en rectifiant leur position au sein de la Fourche, c'est-à-dire en les faisant basculer d'une à l'autre de ses dents, vers le régime de la preuve empirique.

Les derniers paragraphes de la section 12 de l'*Enquête* systématisent la corrélation entre les types de raisonnements et les domaines d'objectivité afférents, et érigent la Fourche en critère de pertinence et en procédure d'assainissement du discours philosophique. C'est sur ce point que se clôt l'œuvre de 1748, dont l'ultime paragraphe voue à la destruction pure et simple tout discours qui ne se conformerait pas à la corrélation précédemment exposée entre régimes de rationalité et domaines d'objectivité :

> Quand, persuadés de ces principes, nous parcourons les bibliothèques, à quelle coupe devons-nous procéder [*what havoc must we make*] ? Si nous prenons en main un volume, par exemple un volume de théologie ou de métaphysique scolastique, nous demanderons : *Contient-il des raisonnements abstraits concernant la quantité ou le nombre ?* Non. *Contient-il des raisonnements expérimentaux concernant les choses de*

---

proportion de ces idées sensibles (à savoir l'unité numérique), la géométrie, qui porte sur l'étendue, n'a pas à sa disposition un tel critère. Ou plutôt, ce critère existe, en tant que les vérités géométriques ont trait à ces *minima* sensibles que sont les points visibles, mais il n'est pas à la portée de l'esprit humain : « […] il existe une règle exacte de l'égalité si nous supposons que la quantité est composée de points indivisibles. Deux lignes sont égales quand les nombres des points qui les composent sont égaux, et quand un point de l'une correspond à un point de l'autre. Mais, bien que cette règle soit exacte, elle est inutile ; puisque nous ne pouvons jamais calculer le nombre des points sur une ligne quelconque », Abrégé, §29, p. 79 (Clar. p. 414). Pour se prononcer sur la relation de deux segments, l'esprit est contraint de s'en remettre à leur apparence générale (constatée par les sens ou représentée par l'imagination), puisqu'il ne peut distinguer assez précisément le nombre de points qui les composent. C'est pourquoi les démonstrations géométriques, lorsqu'elles s'appliquent à « des objets si ténus, […] ne sont pas proprement des démonstrations, puisque bâties sur des idées qui ne sont pas exactes et des maximes qui ne sont pas précisément vraies » (T.1.2.4.17, p. 97, Clar. p. 34). La géométrie ne désigne alors plus une science, mais simplement un art : « la géométrie, l'*art* par lequel nous déterminons les proportions des figures, quoique surpassant de beaucoup, en exactitude et en universalité, les vagues jugements des sens et de l'imagination, n'atteint jamais une précision et une exactitude parfaite » (T.1.3.1.4, p. 129, Clar. p. 51). Sur ces considérations, qui témoignent à l'évidence d'une ignorance, volontaire ou non, des procédures rationnelles à l'œuvre dans les mathématiques (James Noxon allant jusqu'à estimer que le *Traité* serait « as unmathematical as Ovid's *Metamorphoses* », *Hume's philosophical development : a study of his methods*, Oxford, Clarendon press, 1973, p. 112), on pourra se reporter aux analyses de Cassirer dans *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 245-254.

[83] Voir à cet égard T.1.1.5.8.

> *fait et d'existence ?* Non. Alors, jetez-le au feu, car il ne contient que sophisme et illusion.[84]

La radicalité de ce texte, qui s'approprie et renverse le motif de l'autodafé, tient à ce qu'il circonscrit un domaine de la *sophistry* et de l'*illusion* irréductible à celui de la simple erreur. S'il convient de procéder à une « coupe » et non à une réfutation, de « jeter […] au feu » et non de critiquer, c'est que les discours concernés se signalent par le désajustement de leurs régimes de rationalité aux domaines d'objets (c'est-à-dire aux types de relations) examinés, désajustement qui les condamne à l'inanité théorique. Dans le cas de l'erreur, la démarche rationnelle est mal appliquée, mais elle est légitime, c'est-à-dire conforme dans sa nature à l'objet (ou à la relation) qu'elle appréhende, et il convient d'examiner le détail du raisonnement pour mettre au jour le défaut qui le mine. Dans le cas du sophisme et de l'illusion, la démarche est illégitime *en son principe*, ce pourquoi il n'est même pas besoin de s'attacher à en critiquer précisément la valeur de vérité (entreprise qui serait d'ailleurs impossible, puisque le défaut des discours concernés n'a pas trait à la vérité des énoncés mais, plus fondamentalement, à leur signification même[85]).

Le critère de la concevabilité des propositions opposées amène donc Hume à soutenir que toute question de fait ou d'existence ne peut recevoir de réponse que sur le terrain empirique. En ce sens, la Fourche est d'abord dirigée contre ce que l'on peut appeler, à la suite de Georges Dicker, et d'une manière lâche et indéterminée, « les ambitions des métaphysiciens rationalistes »[86] : la Fourche ne récuse rien de moins que la possibilité de démontrer quelque existence (divine, spirituelle, naturelle) ou fait (nature spirituelle ou corporelle de l'âme, *etc*.) que ce soit[87]. La division de la raison permet donc à Hume de déshabiliter en bloc une tradition métaphysique qui se signale à ses yeux par un usage abusif des procédures démonstratives.

C'est exemplairement le cas de la tradition scolastique (comme le manifeste l'extrait de l'*Enquête* précédemment cité), qui peut être rejetée sans que soit examiné le contenu des raisonnements en quoi elle consiste, et qui se voit constituée en un extérieur radical de la science de la nature humaine[88]. C'est également le cas de la démonstration de l'existence de

---

[84] E.12.iii.34, p. 247 (Clar. p. 123).

[85] En témoigne l'extrait des *Dialogues* précédemment cité : « les mots *existence nécessaire* n'ont pas de sens ; ou, ce qui revient au même, aucun sens qui soit cohérent » (DRN.9, p. 247).

[86] Georges Dicker, *Hume's epistemology and metaphysics : an introduction*, p. 41.

[87] *Ibid*., p. 40.

[88] L'*Histoire d'Angleterre* en témoigne. À propos de la philosophie scolastique pratiquée sous le règne de Henri II, Hume déclare qu'« à peine quelques faibles rayons de sens commun pouvaient-ils percer

Dieu, qu'avait notamment exposée la cinquième Méditation. Le principe de concevabilité retourné contre Descartes, la catégorie de ce qui n'est pas concevable sans contradiction se voit alors illustrée par l'exemple de la montagne sans vallée, qui n'apparaissait dans le texte cartésien que comme un simple outil comparatif servant à se figurer l'inséparabilité de l'essence et de l'existence divines[89].

3. La réception paradoxale de Leibniz

L'opérateur de césure de la Fourche s'enracine donc dans un principe que Hume ne regarde pas comme une innovation théorique de son cru, mais comme « une maxime établie en métaphysique »[90]. Si nous avons vu que cette maxime devait être rapportée à la tradition cartésienne, c'est pourtant dans la philosophie leibnizienne qu'elle se voit appliquée à la distinction de deux types de raisonnements, comme c'est le cas chez Hume.

Il est ainsi tentant de voir dans la Fourche un héritage leibnizien, en y repérant une reprise de la distinction de la nécessité absolue et de la nécessité *ex hypothesi*. Si, pour Leibniz, « les vérités de la raison sont de deux sortes »[91], c'est en effet que certaines « sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction » et « qu'on ne saurait [les] nier sans pouvoir être mené à des absurdités », alors que d'autres sont contingentes, en sorte que leur opposé reste concevable et donc possible. Les *Essais de théodicée* ne cessent de souligner la nécessité de distinguer ce qui est vrai parce que nécessaire de ce qui est vrai en

---

quelquefois les nuages épais de l'ignorance, ou, ce qui était encore pis que l'ignorance, les illusions de la science pervertie qui, semblables à des vapeurs grossières, obscurcissaient le soleil et enveloppaient la nature », et que « la sottise présidait dans toutes les écoles aussi bien que dans toutes les églises, et ses sujets arboraient le manteau du philosophe en même temps que les marques des dignités ecclésiastiques » (HA, t. 1, p. 349 ; Lib. t. 1, p. 333-334). Et, à propos des 30000 étudiants inscrits à l'université d'Oxford sous le règne d'Édouard III, il s'interroge : « Quelle était l'occupation de tous ces jeunes gens ? d'apprendre de très mauvais latin, et une logique encore plus pitoyable » (HA, t. 2, p. 308 ; Lib. t. 2, p. 283).

[89] Rappelons la déclaration humienne, que nous citions plus haut : « nous ne pouvons pas former l'idée d'une montagne sans une vallée et, pour cette raison, nous considérons cela comme impossible », T.1.2.2.8, p. 83 (Clar. p. 26). Le texte de Descartes est le suivant : « Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée », Méditation cinquième, dans *Œuvres*, vol. IX-1, p. 52. Nous modernisons l'orthographe.

[90] T.1.2.2.8, p. 83 (Clar. p. 26).

[91] Leibniz, Discours de la conformité de la foi avec la raison, §2, dans *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (ci-dessous *Essais de théodicée*), éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1969, p. 51.

tant qu'il existe, mais dont l'opposé est concevable – de même que la nécessité de distinguer ce qui est faux car impossible de ce qui est faux mais concevable. Le lexique leibnizien n'est d'ailleurs pas totalement étranger à Hume. De même que Leibniz parle de vérités « absolument nécessaires », Hume parle de « nécessité absolue »[92]. Le terme d'absurdité se retrouvera également sous sa plume dans ce contexte[93], ainsi que la référence à une possibilité et à une nécessité métaphysiques[94].

---

[92] T.1.3.7.3, p. 140 (Clar. p. 66).

[93] C'est ainsi que la séparation de l'idée d'une cause et de l'idée d'un commencement d'existence « ne contient ni contradiction ni absurdité » (T.1.3.3.3, p. 140, Clar. p. 56). Plus généralement, « tout ce qui est absurde est inintelligible » (T.1.3.7.3, p. 159, Clar. p. 66).

[94] Contentons-nous ici d'en donner deux exemples : 1) « tout ce que nous *concevons* est possible, au moins dans un sens métaphysique », Abrégé, §11, p. 53, Clar. p. 410 ; 2) « il n'y a pas de nécessité absolue ni de nécessité métaphysique à ce que tout commencement d'existence soit accompagné d'un tel objet [= d'une cause] », T.1.3.14.35, p. 249, Clar. p. 115-116. Le lexique de la nécessité absolue et métaphysique a souvent suscité l'étonnement des commentateurs, qui se sont attachés à en expliquer la présence. Peter J. E. Kail (« Conceivability and modality in Hume : a lemma in a argument in defense of skeptical realism », *Hume studies*, vol. 29, n°1, avril 2003) soutient que la possibilité atteinte par la concevabilité est chez Hume de nature épistémique, et non métaphysique. La séparabilité des idées dans l'imagination n'impliquerait la séparabilité des objets qu'à la condition que les idées, et partant les impressions dont elles proviennent, soient des représentations adéquates des objets (que je puisse imaginer que le pain ne me nourrira pas demain ne m'apprendrait ainsi la possibilité métaphysique de cet événement qu'à la condition que mes idées de pain et de nutrition soient adéquates à l'objet et au processus physiologique auxquels elles renvoient). Or, comme le souligne Peter J. E. Kail, Hume déclare en plusieurs lieux que les impressions (et donc les idées) que nous avons des objets n'atteignent pas les pouvoirs cachés de ceux-ci, mais seulement leurs qualités sensibles, qui sont superficielles. Le principe de concevabilité, selon lequel tout ce que nous pouvons concevoir distinctement est métaphysiquement possible, serait ainsi soumis à une clause d'adéquation des idées aux objets représentés, clause que la conception humienne des impressions ne permettrait pas d'honorer. Dès lors que les idées ne sont que des représentations inadéquates des objets se constituerait « un écart potentiel entre la possibilité métaphysique d'un état de choses et la simple apparence de cette possibilité métaphysique » (p. 50, nous traduisons), écart qui interdirait de conférer aux possibilités mentionnées par Hume un statut autre que simplement épistémique. Récemment, Thomas Holden (« Hume's absolute necessity », *Mind*, vol. 123, n°490, avril 2014) a avancé une interprétation qui n'est pas sans rappeler celle de Peter J. E. Kail, mais qui prend pour objet le concept humien de nécessité absolue. Thomas Holden défend « une approche anti-réaliste » (p. 377, nous traduisons), plus précisément expressiviste, de la conception humienne de la nécessité absolue : « for Hume, our modal notions are a manifestation of our sense of what is and is not clearly and distinctly conceivable by the human mind » (p. 406). En affirmant qu'une nécessité absolue nous contraint à penser que deux fois deux font quatre, ou que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, Hume ne chercherait finalement qu'à en démystifier le concept, en le rapportant à son origine dans « une certaine attitude *non-représentationnelle* – très probablement, l'attitude consistant à *exiger* que telle proposition soit considérée comme un élément non négociable de nos systèmes de croyances, soustrait à la révision des preuves empiriques, et en ce sens obligatoire ou requis » (p. 383, nous traduisons). Ces deux interprétations ne sont certes pas superposables : là où Peter J. E. Kail insiste sur un défaut d'information dû à l'imperfection de nos sens externes, défaut qui expliquerait que nous considérions comme possibles des propositions fausses portant sur les questions de fait, Thomas Holden affirme l'existence d'un sens interne, à savoir d'une attitude prescriptive de l'esprit, qui serait à l'origine de notre discours sur la nécessité absolue des propositions logiques et mathématiques. Elles nous semblent néanmoins traversées par une intention commune, qui est de contester la portée réaliste du discours humien portant sur la possibilité et la nécessité métaphysiques. Il s'agit, ultimement, d'éviter la conclusion selon laquelle une philosophie couramment étiquetée comme empiriste soutiendrait un réalisme modal. À rebours d'une telle conception, les deux commentateurs affirment, en décalage avec le texte de Hume, que la détermination par l'esprit de la possibilité métaphysique et de la nécessité absolue n'est pas, selon cet auteur, soustraite au risque d'illusion ou d'erreur. Peter J. E. Kail déclare ainsi que la

Certes, Leibniz affirme que les vérités contingentes peuvent être connues « ou par expérience, c'est-à-dire *a posteriori*, ou par la raison et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir »[95], alors que Hume fera correspondre aux deux branches de sa Fourche deux modalités gnoséologiques exclusives et non superposables (les vérités dont l'opposé n'est pas contradictoire ne pouvant jamais être connues que par expérience). Mais, plus que la distinction leibnizienne des deux sortes de vérités elle-même, c'est, nous semble-t-il, son critère qui intéresse Hume, tel qu'il se lit par exemple dans le paragraphe 33 de la *Monadologie* : « Les Vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible »[96].

Si l'on peut avancer l'hypothèse d'une réception, par Hume, de la différence entre les deux types de nécessité qui scande les *Essais de théodicée*[97], c'est d'une part parce que cette œuvre, dans l'édition d'Amsterdam de 1720, faisait partie de sa bibliothèque[98], et d'autre part parce qu'une remarque de l'Abrégé situe le premier livre du *Traité* sous son patronage. Hume y déclare :

> Le célèbre *M. Leibniz* a fait observer que c'est un défaut des systèmes ordinaires de logique que d'être fort copieux quand ils expliquent les opérations de l'entendement dans la formation des démonstrations, mais trop concis quand ils traitent des probabilités et de ces autres degrés d'évidence dont la vie et l'action dépendent entièrement et qui sont nos guides jusque dans la plupart de nos spéculations

---

concevabilité d'une proposition ouvre « un royaume de possibilités épistémiques, qu'un examen plus précis des propriétés modales de l'objet pourrait révéler n'être que des illusions engendrées par nos limites cognitives » (p. 57-58, nous traduisons), tandis que Thomas Holden souligne que son interprétation, qui réduit la nécessité absolue à une attitude non-représentationnelle, permet de rendre raison « du fait que nous sommes faillibles dans nos jugements portant sur le statut modal des propositions » (p. 406, nous traduisons). Or, comme nous le soulignerons plus loin, il est frappant que Hume n'envisage jamais la possibilité d'erreurs portant sur l'assignation de l'impossibilité absolue et de la possibilité métaphysique. Cette dernière doit en réalité être entendue en un sens restrictif, et non en un sens maximal (qui semble embarrasser Peter J. E. Kail) : la possibilité métaphysique désigne la possibilité d'un événement abstraction faite de ses conditions physiques de phénoménalisation (sens restrictif qui affleure dans une formulation de l'Abrégé : « tout ce que nous concevons est possible, *au moins* en un sens métaphysique », §11, p. 53, Clar. p. 410, nous soulignons).

[95] Leibniz, Discours de la conformité de la foi avec la raison, §2, dans *Essais de théodicée*, p. 51.

[96] Leibniz, *Monadologie, §33*, dans *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, éd. Christiane Frémont, Paris, GF Flammarion, 1996, p. 250.

[97] La distinction, exposée dès le §2 du Discours de la conformité de la foi avec la raison, sera rappelée à maintes reprises au cours des *Essais de théodicée*, le plus souvent accompagnée de la mention de son critère, à savoir de la possibilité ou de l'impossibilité, pour l'esprit, de concevoir la proposition contraire. Voir §37, §174, §180, §234, §282, §302, §310, §345-349, §351 et §367.

[98] David F. Norton et Mary J. Norton, *The David Hume library*, Edinburgh, Edinburgh bibliographical society, 1996. Les *Essais de théodicée* sont le seul ouvrage de Leibniz dont on puisse assurer avec certitude qu'il était présent dans la bibliothèque de Hume.

> philosophiques. Dans ce reproche, il inclut l'*Essai sur l'entendement humain*, la *Recherche de la vérité* et l'*Art de penser*. L'auteur du *Traité de la nature humaine* semble avoir été sensible à ce défaut chez ces philosophes et, autant qu'il le pouvait, s'est efforcé d'y remédier.[99]

L'appel à une logique qui s'attellerait enfin à la sphère du probable, et non plus au seul domaine du démontrable, est récurrent sous la plume de Leibniz[100]. Mais c'est au paragraphe 31 du Discours de la conformité de la foi avec la raison, qui ouvre les *Essais de théodicée*, que Leibniz estime que Locke, Malebranche et Arnauld et Nicole ont échoué à honorer ce projet :

> [...] l'on ne s'est pas même avisé de celle [= la logique] qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance. Tant il est vrai que nos fautes, pour la plupart, viennent du mépris ou du défaut de l'art de penser ; car il n'y a rien de plus imparfait que notre logique, lorsqu'on va au-delà des arguments nécessaires ; et les plus excellents philosophes de notre temps, tels que les auteurs de l'*Art de penser*, de la *Recherche de la vérité*, et de l'*Essai sur l'entendement*, ont été fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux.[101]

Leibniz fait état d'une lacune en matière de logique du probable ; Hume valide ce constat et présente le livre I du *Traité* comme une tentative visant à la combler : les deux auteurs partagent l'idée que la logique s'est attachée de façon bien trop dissymétrique aux domaines du démontrable et du probable, au préjudice de ce dernier, et qu'il convient de remédier à cette omission.

Certains indices textuels suggèrent pourtant que la continuité est plus apparente que réelle, et que l'exigence partagée d'une logique de la probabilité ne revêt pas le même sens chez les deux auteurs. Reprenons en détail les textes que nous venons de citer. Si Arnauld et Nicole, Malebranche et Locke sont critiqués par Leibniz, c'est parce qu'ils ont échoué à « marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences

---

[99] Abrégé, §4, p. 41-43 (Clar. p. 408).

[100] Voir, par exemple, les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 2, §14 (« je tiens que la recherche des degrés de probabilité serait très importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques ») et livre IV, chap. 16, §8 (« J'ai dit plus d'une fois qu'il faudrait une nouvelle espèce de logique, qui traiterait des degrés de probabilité »). Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1990, respectivement p. 293 et p. 368. La remarque apparaît également au §28 et au §31 du Discours de la conformité de la foi avec la raison.

[101] Leibniz, Discours de la conformité de la foi avec la raison, § 31, dans *Essais de théodicée*, p. 69-70. Voir aussi, un peu plus haut : « l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi ; de sorte que notre logique à cet égard est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations », §28, p. 68.

du vrai et du faux ». Dans le passage de l'Abrégé précédemment cité, Hume reformule la plainte leibnizienne en faisant dire à son prédécesseur que « les systèmes courants de logique [...] sont très prolixes quand ils expliquent les opérations de l'entendement relatives à la formation des démonstrations, mais sont trop concis quand ils traitent des probabilités et des autres mesures de l'évidence sur lesquelles la vie et l'action reposent entièrement ».

Alors que pour Leibniz, la science de la probabilité doit « aider cette faculté », c'est-à-dire améliorer la pertinence des décisions qui en procèdent, elle doit seulement, pour Hume, en « traiter », tout comme les logiciens avaient jusqu'alors « expliqué » la démonstration. Hume ne nie évidemment pas que les probabilités aient une valeur pratique : « la vie et l'action reposent entièrement » sur elles. Mais l'étude qui doit en être faite n'a pas, en elle-même, de vocation directement pratique. Hume réclame en somme une enquête théorique portant sur un objet solidaire de la sphère pratique, là où la science des probabilités préconisée par Leibniz se voulait directement pourvoyeuse d'effets pratiques[102]. Ce point est confirmé par un texte de l'*Enquête sur l'entendement humain* qui, tout en reprenant le constat de l'attention inéquitable portée par les logiciens à la démonstration et à la probabilité, présente l'exigence d'étude de cette dernière sous un horizon résolument théorique – à rebours de l'intention leibnizienne :

> Il n'est donc pas indigne d'un esprit curieux d'examiner de plus près la nature de cette évidence qui nous assure de la réalité des existences et des faits, quand ils échappent au témoignage actuel des sens ou ne sont point consignés par la mémoire. Or, il est notable que cette partie de la philosophie a été peu cultivée par les anciens ou par les modernes.[103]

La différence de Hume à Leibniz est patente : pour le premier, c'est essentiellement la curiosité, c'est-à-dire l'amour de la vérité, qui motive l'investigation sur la probabilité, et non la perspective d'une amélioration de la prise de décision. Alors même que Hume affirme réaliser la science de la probabilité que Leibniz appelait de ses vœux, ce qu'il entreprend ne semble pas correspondre à l'idée que celui-ci s'en faisait.

---

[102] C'est ce rapport direct de la logique de la probabilité à la prise de décision qui autorise Leibniz à présumer que son utilité sera supérieure à celle de la logique démonstrative : « je ne sais si l'établissement de l'art d'estimer les vérisimilitudes ne serait plus utile qu'une bonne partie de nos sciences démonstratives » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 2, §14, p. 294). Pour une étude plus approfondie du sens de l'appel leibnizien à une logique des probabilités, on pourra consulter l'ouvrage de Louis Couturat, *La logique de Leibniz : d'après des documents inédits*, Hildesheim, Olms, 1985, p. 239 sq.

[103] E.4.i.3, p. 66 (Clar. p. 24).

Ce décalage naît de ce que la reprise humienne du projet leibnizien s'accompagne d'un changement de signification du concept de probabilité. Lorsqu'il formulait le souhait que soit érigée une logique de la probabilité, Leibniz entendait remédier aux situations incertaines où le jugement peut se déterminer d'un côté comme de l'autre, ce que montre bien le fait que la « nouvelle espèce de logique […] traiterait des *degrés* de probabilité »[104], qu'il s'agirait de « *peser* »[105], et ce que confirme la référence, en d'autres lieux du corpus, aux jeux de hasard[106]. Au contraire, Hume affirme que son projet théorique porte sur « la nature de cette évidence qui nous *assure* de la réalité des existences et des faits, quand ils échappent au témoignage actuel des sens ou ne sont point consignés par la mémoire »[107] : il n'entend plus alors le concept de probabilité au sens restreint de raisonnement expérimental incertain (dans le sillage de Leibniz), mais en son sens large, lockien, de liaison des idées procédant de l'expérience (et qui peut donner lieu à une assurance). En témoigne le fait que les paragraphes de l'Abrégé qui suivent l'hommage explicite de Hume au « célèbre M. Leibniz » s'appuient sur l'exemple de la communication du mouvement d'une boule de billard à une autre, c'est-à-dire sur une relation causale qui s'est montrée tout à fait régulière au sein de l'expérience passée et qui, partant, donne lieu à des croyances dépourvues de doute (au lieu de s'appuyer sur l'exemple de l'opium, qui tour à tour endort et n'endort pas, ou sur l'exemple de la rhubarbe, qui tour à tour purge et ne purge pas).

Hume lit en somme l'appel de Leibniz à construire une logique du probable en conférant au concept de probabilité un sens large, bien plus lockien que leibnizien. Le décalage entre les deux auteurs est donc plus profond qu'une simple divergence de résultats, escomptés ou avérés. Cette divergence est pourtant déjà remarquable : là où Leibniz voulait rationaliser les décisions du jugement en contexte d'incertitude[108], et élever ainsi la pratique à l'échelle d'une science, l'enquête humienne aboutit à disqualifier la rationalité de nos croyances les moins incertaines (ainsi de la croyance en la mise en mouvement d'une boule de billard heurtée par une autre). Et alors que la science du probable que Leibniz appelait de ses

---

[104] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 16, §8, p. 368. Nous qui soulignons.

[105] Leibniz, Discours de la conformité de la foi avec la raison, §31, dans *Essais de théodicée*, p. 69-70. Nous soulignons.

[106] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 16, p. 368.

[107] Nous soulignons.

[108] Une science des probabilités « nous donner[ait] une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus *un jugement solide* » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 16, §9, p. 368). Voir aussi, dans la même œuvre : « lorsqu'on ne peut point décider absolument la question, on pourrait toujours déterminer le degré de vraisemblance *ex datis*, et par conséquent on peut *juger raisonnablement* quel parti est le plus apparent » (livre IV, chap. 2, §14, p. 293). Mise à part l'expression latine, c'est nous qui soulignons dans ces deux déclarations.

vœux faisait fond sur l'idée d'une différence entre la liaison des perceptions chez les animaux (rapportée à la simple mémoire) et chez les hommes (pouvant relever de la raison)[109], l'analyse humienne de la probabilité découvre l'absence de fondement en raison de nos raisonnements probables, qui justifie de rapporter la cause de ceux-ci à l'instinct des animaux. Mais, si elle est anti-leibnizienne dans ses résultats, l'enquête humienne l'est aussi et surtout en amont, c'est-à-dire dans la définition même de son objet, qui la situe d'emblée en décalage avec le souhait leibnizien – puisqu'elle en reprend la lettre tout en lui imposant une distorsion notable de signification.

Il n'est pas évident de se prononcer sur les causes d'un tel décalage. Procède-t-il d'une simple erreur de la part de Hume qui, par ignorance ou inadvertance, aurait plaqué le sens lockien du concept de probabilité sur le texte de Leibniz ? Naît-il d'un déplacement délibéré, qui se voudrait polémique et signifiant ? Contentons-nous ici de noter la situation frappante qui résume le rapport de Hume à Leibniz sur la question de la bipartition des vérités. 1) L'exigence leibnizienne de réalisation d'une logique de la probabilité subit en terrain humien une mutation de signification, qui l'éloigne de sa perspective initiale de science pratique de la décision pour la redéterminer comme enquête portant sur la nature de l'évidence de toutes nos inférences probables, y compris les moins incertaines. 2) Afin de s'acquitter de cette tâche, c'est le critère leibnizien du statut modal des contraires qui se voit mobilisé et érigé au rang d'opérateur de césure des deux classes de propositions rationnelles : la nature de l'évidence du raisonnement probable trouve son critère dans cet outil leibnizien qu'est l'opposé contradictoire. Hume se sépare donc de Leibniz pour mieux y revenir : le désaccord quant au sens de l'exigence leibnizienne de constitution d'une logique de la probabilité se double, dans la redéfinition même de cette tâche, de l'adoption de la thèse cardinale des deux types de nécessité, ainsi que de son critère. Hume décale donc le sens originel du projet de Leibniz, tout en répondant à l'interrogation ainsi produite au moyen d'un outil théorique typiquement leibnizien.

---

[109] « Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la raison : mais elle n'est fondée que dans la mémoire *des faits* ou effets, et nullement dans la connaissance des *causes*. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes. Par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce que l'on a toujours expérimenté ainsi : il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison […] ». Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §5, dans *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, éd. Christiane Frémont, p. 226. Sur le rapport qu'entretiennent Hume et Leibniz sur ce sujet, on pourra consulter l'article de Peter J. E. Kail, « Leibniz's dog and Humean reason », dans *New essays on David Hume*, eds Emilio Mazza and Emanuele Ronchetti, Rome, Franco Angeli, 2007.

La situation est donc la suivante : d'un côté, Hume procède à une réécriture du projet leibnizien, en l'interprétant au prisme d'un sens lockien (c'est-à-dire large) de la probabilité ; de l'autre, il érige, contre Locke, l'instrument leibnizien des opposés contradictoires au rang de critère de distinction des deux classes de propositions rationnelles. La différence leibnizienne des vérités de raison et des vérités de fait, déterminée par le statut modal des contraires, vient ainsi chez Hume réformer la bipartition de la connaissance et de la probabilité héritée de Locke. En total décalage avec les thèses de l'*Essai sur l'entendement humain*, le critère de la concevabilité ou de la contradiction des opposés est constitué en opérateur de césure des deux catégories d'origine lockienne.

Comme le remarque B. Y. Deshpande, la « similarité cruciale »[110], de Leibniz à Hume, de ce critère de distinction, induit alors un recoupement parfait entre la Fourche de Hume et la distinction leibnizienne des deux sortes de raison[111]. Si la Fourche de Hume renvoie indéniablement à la distinction lockienne de la connaissance et de la probabilité, elle incorpore donc dans le même temps un critère leibnizien : ce n'est pas le seul auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* qui informe la démarcation humienne, mais le bloc Locke-Leibniz, d'une façon qui rappelle les conclusions établies par André Charrak relativement à l'empirisme franco-berlinois[112]. Mais, à la différence de la situation dégagée par André Charrak, c'est Hume lui-même qui constitue ce bloc Locke-Leibniz. Car la Fourche ne témoigne nullement de la reprise par Hume d'une critique que Leibniz aurait faite à Locke : ni dans le recueil Des Maizeaux ni dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* Leibniz ne connecte sa distinction des vérités de fait et des vérités de raison à la bipartition lockienne de la connaissance et de la probabilité[113].

---

[110] B. Y. Deshpande, « Hume's Fork related to some logico-epistemological distinctions in modern philosophy », *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 15, n°4, 1988, p. 558 (nous traduisons).

[111] « Though Hume nowhere mentions Leibniz' distinction, and though he never uses the word contingent in this connection, we can say that Hume's dichotomy coincides exactly with Leibniz' distinction, for the characteristics of both the kinds of propositions appear to be one and the same », *ibid*., p. 557.

[112] Voir André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance : réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, p. 158.

[113] Le recueil Des Maizeaux aurait pourtant pu être le lieu d'une réécriture, par Leibniz, de la distinction lockienne entre connaissance et probabilité, qui aurait ensuite été léguée à Hume. D'une part, en effet, sa version de 1720 comprend une section consacrée à des « Réflexions sur l'Essai sur l'entendement humain de Locke » (Pierre des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc., par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres,* Amsterdam, Duvillard et Changuion, 1720, t. II, p. 143-154). D'autre part, Hume et Des Maizeaux se connaissaient personnellement et furent en contact de 1737 à 1739 (voir à cet égard Paul Russell, *The riddle of Hume's* Treatise *: skepticism, naturalism and irreligion*, Oxford, Oxford university press, 2008, p. 33). Or, dans les commentaires que le *Recueil* adresse à l'*Essai sur l'entendement humain*, Leibniz reste tout à fait silencieux sur le sujet de la distinction lockienne de la connaissance et de la probabilité. Quant aux *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (qui ne paraissent qu'en 1765), ils présentent certes

La Fourche de Hume se situe donc au croisement de sources on ne peut plus connues. D'une part, la bipartition de la connaissance et de la probabilité est héritée de Locke ; d'autre part, l'outil des opposés contradictoires découle d'une maxime cartésienne, dont l'application à la division des propositions rationnelles se trouve exemplairement mise en œuvre chez Leibniz. En ce sens, et comme le souligne Stephen Buckle, la Fourche est un outil théorique marqué par l'histoire : « The 'Fork' is not, and is not meant to be, a great novelty »[114]. De fait, Hume ne revendique jamais sa paternité. Mais si elle puise à diverses sources, qui plus est célèbres, la Fourche procède pourtant à leur composition singulière. Bien plus : la greffe du critère leibnizien des opposés contradictoires sur la bipartition lockienne de la connaissance et de la probabilité constitue un motif d'étonnement, et ce de trois points de vue.

Du point de vue de sa méthode d'établissement d'abord. La division humienne de la raison se fonde en effet sur « une maxime établie en métaphysique »[115], qui est introduite sans être justifiée, au pire comme un argument d'autorité, au mieux comme une évidence rationnelle léguée par l'histoire. Le principe de concevabilité semble à cet égard revêtir chez Hume le même statut que chez Descartes et Arnauld et Nicole, à savoir celui d'un axiome. Là où Locke critiquait les principes, maximes et axiomes, en ce que l'évidence dont on les crédite fait qu'on les reçoit passivement, en se dispensant de les examiner et en se soumettant à l'autorité de ceux qui nous les lèguent[116], Hume choisit de s'appuyer sur « une maxime établie », qui n'est pas elle-même le fruit de la méthode expérimentale. Il y a à cela une raison de principe : le possible ne peut qu'échapper à la science de la nature humaine, qui se donne les faits pour objets. Le lien de la concevabilité à la possibilité ne pouvant pas être atteint par la méthode expérimentale, Hume est amené à puiser sa justification dans l'histoire de la métaphysique, en décalage avec la philosophie lockienne, qui fait l'économie d'un tel emprunt. La division humienne de la raison se fonde ainsi sur un principe qui ne semble pas relever du régime de rationalité, c'est-à-dire du régime d'empiricité, dont se réclame

---

quelques mentions de la différence des vérités de fait et des vérités de raison (voir par exemple livre IV, chap. 2, §1 et livre IV, chap. 6, §13), mais qui ne sont pas connectées à l'examen de la bipartition de la connaissance et de la probabilité. Au chapitre 14 du livre IV, Théophile se contente ainsi de remarques lexicales sur la catégorie lockienne du jugement ; au chapitre 15 du même livre, les commentaires ne sont certes plus lexicaux, mais ils portent alors exclusivement sur la probabilité, c'est-à-dire sur une seule des deux branches de la distinction. Il y a à cela une raison de fond : Leibniz récusant la restriction lockienne de la connaissance à la certitude, c'est-à-dire soutenant qu'il faut admettre une connaissance probable aussi bien qu'une connaissance certaine, il est impossible que la distinction des vérités de raison et des vérités de fait puisse venir se greffer sur la différence lockienne de la connaissance et de la probabilité.

[114] Stephen Buckle, *Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human understanding, p. 152.

[115] T.1.2.2.8, p. 83 (Clar. p. 26).

[116] Voir *Essai*, livre IV, chap. 7 et 12.

habituellement la science de la nature humaine. On remarquera la différence qui sépare, à cet égard, les deux distinctions cardinales de la théorie humienne de la connaissance, dont l'une se réclame de la métaphysique, alors que l'autre s'en excepte : si Hume juge qu'il « ne faut ni un grand discernement ni une tête métaphysique pour réussir à […] distinguer »[117] les impressions et les idées, il estime qu'il est nécessaire, en vue de bien appréhender la différence des relations d'idées et des choses de fait, de s'appuyer sur une maxime métaphysique établie.

Du point de vue de l'évaluation de sa valeur de vérité ensuite. Thomas Holden souligne à juste titre que la détermination de la possibilité ou de l'impossibilité des propositions contraires recouvre un ensemble d'opérations mentales dont Hume n'interroge jamais la fiabilité[118]. Alors même que le scepticisme humien ne cesse de souligner l'étroitesse des limites de l'entendement, le lien allant de la concevabilité à la possibilité métaphysique, ainsi que de la contradiction à l'impossibilité absolue, n'est jamais questionné.

Du point de vue de son usage enfin. Quel peut donc être le sens d'un recours massif au possible, c'est-à-dire à ce qui ne s'atteste pas dans l'expérience, en site empiriste ? Pourquoi Hume a-t-il besoin du possible là où Locke s'en passait tout à fait pour établir sa bipartition des propositions rationnelles, et là où Condillac jugera que le principe de concevabilité n'est qu'une maxime abstraite et inutile, incapable de mener à aucune découverte[119] ? Le décalage de la science de la nature humaine vis-à-vis de l'empirisme franco-berlinois est ici remarquable : là où la première se signale par une référence récurrente au possible, le second procède, ainsi que l'a établi André Charrak, à une critique et à un effacement de la doctrine leibnizienne de la contingence[120]. Comment une philosophie qui prétend se fonder sur la méthode expérimentale peut-elle donc donner lieu, selon les mots de Thomas Holden, à une

---

[117] E.2.2, p. 50 (Clar. p. 13).

[118] « He [= Hume] appears to have an implicit and total faith in them, notwithstanding his various sceptical doubts about the other operations of the understanding. It is worth pausing to emphasize just how surprising this confidence is, for Hume is not usually so sanguine about the capacity of the human understanding to discern the fundamental metaphysical structure of the mind-independent world. […] So what has happened to Hume's usual sceptical diffidence when he declares that conceivability provides us with an infallible guide to the facts about absolute modality ? », Thomas Holden, « Hume's absolute necessity », p. 390.

[119] Voir le *Traité des systèmes*, chap. I, dans *Œuvres complètes*, t. II, p. 1-3. Le principe de concevabilité (que Condillac réfère au deuxième principe exposé par le chapitre 7 du livre IV de l'*Art de penser*, tel que nous le citions plus haut) est qualifié d'évident, et est rangé parmi les maximes générales ou abstraites.

[120] Parce qu'ils opèrent une « neutralisation de la question de la possibilité d'autres mondes », les philosophes français des Lumières « ne s'appui[ent] pas sur une conception forte de la possibilité », mais « sur une nouvelle interprétation de la nécessité physique, selon qu'elle est ou non réductible au concept géométrique des corps ». André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 18.

« épistémologie modale »[121] ? Comment expliquer que l'empirisme humien trouve au possible une fécondité dans l'élaboration de la division de la raison ? Et ne faut-il pas voir dans ce fait même un amoindrissement de l'ancrage expérimental de la bipartition des propositions rationnelles au regard de ce que celui-ci était chez Locke, qui fondait la différence de la connaissance et de la probabilité sur cette expérience incontestable qu'est la perception du lien visible unissant les idées ?

La question que nous nous posions d'un point de vue interne au corpus, relativement à la différence séparant le livre I du *Traité* et l'*Enquête sur l'entendement humain*, n'est donc pas encore résolue. La méthode externaliste, telle que nous l'avons adoptée jusqu'ici, conduit même à la reposer sous une forme plus virulente encore. Pour comprendre pourquoi Hume, en net décalage avec Locke et avec l'empirisme franco-berlinois, fait un usage massif d'un principe qui n'est pas directement fondé dans l'expérience, mais seulement dans l'histoire de la métaphysique, et ce en semblant tenir pour acquise sa fiabilité, il nous faut donc poursuivre notre enquête.

III. La résolution du problème lockien de l'adhésion aux probabilités les plus hautes

C'est en reconsidérant le rapport de Hume à Locke que nous trouverons la réponse à nos interrogations, et que nous serons à même de rendre raison des constats qui ont jusqu'ici suscité notre étonnement. Il nous faut pour cela nous pencher, non plus sur la théorie générale de la raison qu'entretient chacun des deux auteurs, mais sur un cas particulier de celle-ci.

1. Locke et la précarité de la division de la raison

Il est un point de tension au sein de la division lockienne de la raison, point de tension explicité dans un long paragraphe de l'*Essai sur l'entendement humain* :

[121] Thomas Holden, « Hume's absolute necessity », p. 387 (nous traduisons).

> […] je remarque en premier lieu, que lorsqu'une chose particulière, conforme aux observations constantes faites par nous-mêmes et par d'autres en pareil cas, se trouve attestée par le rapport uniforme de tous ceux qui la racontent, nous la recevons aussi aisément et nous nous y appuyons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine ; et nous raisonnons et agissons en conséquence, avec aussi peu de doute que si c'était une parfaite démonstration. Par exemple, si tous les Anglais qui ont occasion de parler de l'hiver passé, affirment qu'il gela alors en Angleterre, ou qu'on y vit des hirondelles en été, je crois qu'un homme pourrait presque aussi peu douter de ces deux faits, que de cette proposition, *Sept et quatre font onze*. Par conséquent, le premier et le plus haut degré de probabilité, c'est lorsque le consentement général de tous les hommes dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, concourt avec l'expérience constante et continuelle qu'un homme fait en pareil cas, à confirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des témoins sincères : telles sont toutes les constitutions et toutes les propriétés communes des corps, et la liaison régulière des causes et des effets qui paraît dans le cours ordinaire de la nature. […] Ainsi, que le feu ait échauffé un homme ; qu'il ait rendu du plomb fluide, et changé la couleur ou la consistance du bois ou du charbon ; que le fer ait coulé au fond de l'eau et nagé sur le vif-argent ; ces propositions et autres semblables sur des faits particuliers, étant conformes à l'expérience que nous faisons nous-mêmes aussi souvent que l'occasion s'en présente, et étant généralement regardées par ceux qui ont occasion de parler de ces matières, comme de choses qui se trouvent toujours ainsi, sans que personne s'avise jamais de les mettre en question, nous n'avons aucun droit de douter [*we are put past doubt*] qu'une relation qui assure que telle chose a été, ou que toute affirmation qui pose qu'elle arrivera encore de la même manière, ne soit véritable. Ces sortes de probabilité approchent si fort de la certitude [*rise so near to certainty*], qu'elles règlent nos pensées aussi absolument, et ont une influence aussi entière sur nos actions, que la démonstration la plus évidente ; et dans ce qui nous concerne, nous ne mettons que peu ou point de différence entre de telles probabilités et une connaissance certaine. Notre croyance se change en *assurance*, lorsqu'elle est appuyée sur de tels fondements.[122]

Ce texte aborde la croyance que nous entretenons à l'égard des probabilités les plus hautes, croyance qui se voit ici conférer le nom spécifique d'assurance. C'est que les croyances envisagées satisfont à un degré maximal aux deux fondements de la probabilité, qui avaient été énoncés par le chapitre précédent de l'*Essai*, à savoir l'expérience en première personne et l'expérience d'autrui, transmise par témoignage[123] : les faits évoqués sont conformes à « l'expérience constante et continuelle qu'un homme fait », et sont l'objet du « consentement général de tous les hommes dans tous les siècles ». C'est donc de la croyance en des faits particuliers, mais en tant qu'ils sont imprégnés par une dimension de généralité (du double point de vue de l'expérience individuelle et de l'expérience de l'humanité), qu'il est ici question.

[122] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 16, §6, p. 902-903.

[123] *Ibid.*, chap. 15, §4.

Or l'assurance à laquelle donnent lieu les probabilités les plus hautes, si Locke se garde bien de la rapprocher de la certitude intuitive, se caractérise par sa proximité à la certitude démonstrative. Cette thèse, qu'exposent d'autres déclarations du corpus lockien[124], et dans laquelle Henry G. Van Leeuwen repère un tournant de la théorie de l'assentiment[125], s'appuie sur une dissymétrie délibérée. D'un côté, Locke soutient que, sous le double point de vue de l'empire sur la pensée et du gouvernement de l'action, la même adhésion caractérise la probabilité la plus haute et la connaissance : sur la base de ces vérités, « nous raisonnons et agissons […], avec aussi peu de doute que si c'était une parfaite démonstration » ; ou encore, elles « règlent nos pensées aussi absolument, et ont une influence aussi entière sur nos actions, que la démonstration la plus évidente ». D'un autre côté, Locke refuse de présenter ces probabilités comme aussi certaines, et s'en tient à l'idée qu'elles « approchent […] fort de la certitude », sans toutefois y atteindre. L'assurance ne s'identifie pas à la certitude, mais présente une grande proximité vis-à-vis de celle-ci.

Locke restreint donc la certitude à la seule connaissance, tout en reconnaissant que l'adhésion de l'esprit aux probabilités les plus hautes égale celle de la démonstration. Ce qui revient à soutenir l'existence d'une absence de doute qui ne s'élève pas à la certitude et, corrélativement, d'une certitude qui soit quelque chose de plus que l'absence de doute. La position lockienne affirme ainsi la nature essentiellement distincte de deux états psychologiques aux effets identiques en termes d'empire sur la pensée et la conduite – l'équilibre instable d'une telle position affleurant dans la déclaration énonçant que « nous ne mettons que peu ou point de différence entre [les probabilités les plus hautes] et une connaissance certaine ».

---

[124] Trois paragraphes plus loin, à propos des croyances appuyées sur le rapport unanime de témoins fiables et sincères, Locke remarque que « la probabilité établie sur de tels fondements emporte avec elle un si grand degré d'évidence [*carries so much evidence with it*] qu'elle détermine naturellement le jugement, et nous laisse aussi peu en liberté de croire ou de ne pas croire, qu'une démonstration laisse en liberté de connaître ou de ne pas connaître » (*Essai*, livre IV, chap. 16, §9, p. 904). Dans le chapitre précédent, Locke affirmait déjà, à propos de certaines probabilités, qu'« il y en a quelques-unes qui approchent si près de la certitude [*border so near upon certainty*], que nous n'avons aucun doute sur leur sujet, mais leur donnons notre assentiment aussi fermement, et agissons aussi résolument en vertu de cet assentiment, que si elles étaient démontrées d'une manière infaillible, et que nous en eussions une connaissance parfaite et certaine » (*ibid.*, chap. 15, §2, p. 893, trad. légèrement modifiée).

[125] « Whereas his predecessors had asserted that where there is no reasonable ground for doubt, assent can be freely given in full confidence that the thing is as assented to, Locke's position is the stronger one that where the evidence is sufficient and unquestionable […] assent is forced as in demonstration, and so cannot be given or withheld as one wishes », Henry G. Van Leeuwen, *The problem of certainty in English thought : 1630-1690*, p. 135.

2. Hume et l'approfondissement de l'ancrage expérimental de la bipartition lockienne

2.1. De Locke à Hume : l'évanouissement du problème

Tout comme Locke, Hume souligne l'effet de brouillage auquel la division de la raison est soumise dans le cas des raisonnements portant sur les relations causales les plus régulières :

> Il est naturel que les hommes, dans leur façon habituelle et négligente de penser, imaginent qu'ils perçoivent une connexion entre des objets qu'ils ont constamment trouvés associés. Parce que la coutume fait qu'il est malaisé de séparer les idées, ils sont portés à imaginer qu'une telle séparation est en elle-même impossible et absurde.[126]

Nous retrouvons là un effet de la coutume proche de celui que nous dégagions dans la première partie de cette étude : l'habitude engendre une illusion d'intelligibilité. Mais cette action ne porte plus ici sur la faculté de raisonner en général, que l'on en viendrait à considérer comme plus intelligible que l'instinct animal, mais sur certains de nos raisonnements, à savoir sur les seules perceptions que l'expérience nous présente de façon toujours conjointe (ainsi des idées de flamme et de chaleur, de pain et de nutrition du corps humain, *etc*.).

Sous l'effet de la coutume, l'esprit en vient à croire qu'il perçoit la connexion de telles idées, c'est-à-dire qu'il pourrait tirer l'une de la considération *a priori* de l'autre – et que, inversement, la séparation de ces idées est « impossible et absurde », au même titre que la proposition énonçant que 2 + 2 ne fait pas 4. Des vérités relevant de la probabilité, qui ne sont jamais connues que par expérience, prennent donc l'apparence de relations d'idées, c'est-à-dire de liaisons connues indépendamment de l'expérience. Chez Hume, ce brouillage de la Fourche dans le cas des probabilités les plus régulières n'est cependant rapporté qu'à la « façon habituelle et négligente de penser » des hommes : la suite du texte ajoutera que « les philosophes, qui font abstraction des effets de la coutume, et qui comparent les idées des objets », n'y sont pas sujets.

On peut alors revenir sur le début de la section 4 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, en le reconsidérant à la lumière du long paragraphe de Locke précédemment cité :

[126] T.1.4.3.9, p. 309 (Clar. p. 147).

> Tous les objets de la raison ou de la recherche humaine peuvent naturellement se diviser en deux genres, à savoir *les relations d'idées* et *les choses de fait*. Du premier genre sont les sciences de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique ; et, en un mot, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine. *Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés* est une proposition qui exprime une relation entre ces figures. Dire que *trois fois cinq est égal à la moitié de trente*, c'est exprimer une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre se découvrent par la simple opération de la pensée et ne dépendent en rien de ce qui existe en quelque lieu de l'univers. N'y eût-il ni cercle ni triangle dans la nature, les vérités démontrées par EUCLIDE conserveraient encore et à jamais leur certitude et leur évidence.
> Les choses de fait, qui constituent les seconds objets de la raison humaine, ne sont pas établies de la même manière ; et l'évidence que nous avons de leur vérité, aussi grande qu'elle soit, n'est pas non plus d'une nature semblable à la précédente. Le contraire de toute chose de fait reste possible, puisqu'il n'implique jamais de contradiction et que l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il était entièrement conforme à la réalité. Une proposition comme *le soleil ne se lèvera pas demain* n'est pas moins intelligible ni n'implique davantage de contradiction que l'affirmation *il se lèvera*.[127]

Ce qui doit désormais nous frapper, dans ces deux paragraphes, c'est la disparition de l'indistinction qui, chez Locke, affectait la division de la raison dans le cas des probabilités les plus hautes : à propos des questions de fait, Hume se contente de déclarer que « l'évidence que nous avons de leur vérité, *aussi grande qu'elle soit*, n'est pas non plus d'une nature semblable à la précédente » (nous soulignons). Et s'il estime, contrairement à Locke, qu'il est aisé de ne pas se méprendre sur la nature de l'évidence des raisonnements portant sur les faits les plus réguliers, c'est, comme le précise la suite du texte, du fait du critère des opposés contradictoires, qui était absent de la pensée lockienne.

Locke et Hume font donc un constat très similaire, en affirmant tous les deux que les propositions rationnelles portant sur les relations causales les plus uniformes revêtent l'apparence de démonstrations, ou de connexions d'idées. Mais alors que le premier s'en tient à ce constat, le second en restreint la validité à la manière ordinaire et inattentive de penser, que l'élucidation du statut modal des contraires permet de dépasser. En terrain humien, l'adoption du critère des opposés contradictoires conduit à la dissolution du problème lockien des probabilités les plus hautes.

[127] E.4.i.1-2, p. 65-66 (Clar. p. 24). Trad. modifiée (dans le premier paragraphe : « all the objects of human reason or enquiry » ; dans le second paragraphe : « nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing »).

2.2. La constitution d'un critère expérimentable de la division de la raison : fiction et analyse de l'expérience

Le constat de la croyance pleine et entière qu'entretient l'esprit à l'égard des faits les plus réguliers motive donc, chez Hume, l'introduction d'un nouveau critère de distinction entre connaissance et probabilité, critère qui est désormais conçu comme expérimentation, ou pierre de touche. Ce point ne signifie pas que la bipartition lockienne s'énonçait à l'encontre de l'expérience. En effet, Locke faisait bien droit à deux expériences différentes de l'appréhension de la liaison des idées, puisqu'il reconnaissait qu'une même proposition (par exemple celle énonçant que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits) peut alternativement relever de la connaissance et de la probabilité : ce n'est pas la même chose de percevoir la convenance de ces idées, lorsque l'on démontre cette vérité mathématique, et de la présumer, lorsque l'on croit sur parole le mathématicien qui nous l'assure[128].

Mais, dans le cas des probabilités les plus hautes, la bipartition lockienne présupposait la capacité de l'esprit à faire adéquatement le partage entre certitude et assurance, en dépit de leur commune absence de doute. Pour le dire autrement : Locke ne s'interrogeait pas véritablement sur la question de savoir comment articuler la « lumière obscure », ou le « simple crépuscule »[129] qu'est l'évidence objective de la probabilité, et le fait que celle-ci ne se donne pas toujours comme telle, c'est-à-dire se présente parfois sous le jour d'une pleine adhésion subjective. Si le recours à la conception des contraires semble à Hume crucial pour établir la différence des relations d'idées et des raisonnements empiriques les plus assurés, c'est qu'il conteste que le critère de la visibilité permette à l'esprit de discriminer adéquatement entre ces deux états épistémiques que sont la certitude et l'assurance. À y regarder de près, le critère lockien de la visibilité du lien des idées s'épuise en effet en une expérience en première personne, relativement indéterminée, et finalement invérifiable. Puiser à la source leibnizienne, en adoptant le critère des opposés contradictoires, permet alors de se dégager de cette expérience inassignable de la visibilité.

La capacité ou l'incapacité de l'esprit à *séparer* les idées (à disjoindre, par exemple, les idées de pain et de nutrition ou, dans le cas de la maxime causale, de commencement d'existence et de cause) et à les *recomposer* (en concevant, par exemple, qu'une boule de billard qui en heurterait une autre reparte vers le lieu d'où elle vient) a en effet le mérite de fonctionner comme une expérience cruciale. Le critère humien permet d'abord à la division

[128] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 15, §1, p. 892.
[129] *Ibid.*, chap. 14, §2, p. 890.

de la raison de s'attester : parce qu'il se prête à l'exemplification, il constitue la différence du connu et du probable en *experiment*, d'une façon qui est communicable et vérifiable. Ainsi, à propos du choc de deux boules de billard :

> […] ne pourrais-je pas concevoir cent événements différents qui pourraient tout aussi bien suivre de cette cause ? Ces deux boules ne pourraient-elles rester dans un repos total ? La première boule ne pourrait-elle revenir en droite ligne ou rebondir en s'éloignant de la seconde suivant toute ligne ou direction qu'on voudra ? Toutes ces suppositions n'ont rien d'absurde ou d'inconcevable.[130]

Là où le critère lockien de la visibilité ne pouvait jamais qu'être invoqué, le critère humien de l'opposé contradictoire vaut en ce qu'il satisfait à certains réquisits d'empiricité. Non seulement l'expérience de pensée à laquelle il donne lieu peut être décrite et communiquée, mais elle est facile[131], rapide[132], économique[133], réitérable à volonté[134], et finalement exempte de tout risque d'illusion ou d'erreur[135]. La détermination du statut modal des contraires s'avère finalement posséder tous les attributs d'un *test*. Elle ne peut avoir que deux issues, qui sont atteintes immédiatement, facilement et indubitablement : l'esprit fait l'expérience, soit qu'il peut concevoir une proposition, soit qu'il en est incapable[136].

Si Hume présente le recours aux propositions contraires comme un test rapide et aisé à réaliser, c'est, nous semble-t-il, pour deux raisons solidaires. Premièrement, « former une idée claire d'une chose […] suffit comme réfutation de toute prétendue démonstration

---

[130] E.4.i.10, p. 69 (Clar. p. 27).

[131] Ainsi à propos de la maxime causale : « puisque toutes les idées distinctes sont séparables les unes des autres, et que les idées de cause et d'effet sont évidemment distinctes, *il nous est facile* de concevoir un objet comme inexistant en ce moment et existant au moment d'après, sans y joindre l'idée distincte d'une cause ou d'un principe producteur », T.1.3.3.3, p. 142 (Clar. p. 56). Nous soulignons.

[132] Ainsi à propos du choc de deux corps : « nous pouvons *sans délai* nous assurer du contraire, en formant une idée claire et cohérente du mouvement d'un corps vers un autre et de son repos immédiatement après le contact, ou de son retour suivant la ligne par laquelle il est venu, ou de son anéantissement, ou d'un mouvement elliptique ou circulaire et, en bref, d'un nombre infini d'autres changements qu'il peut être supposé subir », T.1.3.9.10, p. 178 (Clar. p. 77). Nous soulignons.

[133] « Former une idée claire d'une chose, […], *cela suffit* comme réfutation [*is alone a refutation*] de toute prétendue démonstration contraire », T.1.3.6.5, p. 152 (Clar. p. 62). Nous soulignons.

[134] « Il nous sera encore possible, *à tout moment*, de concevoir la non-existence de ce que nous concevions précédemment exister », DRN.9, p. 247. Nous soulignons.

[135] Contrairement, donc, à la position défendue par Peter J. E. Kail et Thomas Holden, que nous exposions dans une note précédente.

[136] De ce point de vue, les deux différences cardinales sur lesquelles s'érige la théorie humienne de la connaissance doivent être fermement distinguées. La distinction des deux types de raison obéit à un critère logique (contradiction ou absence de contradiction), qui rend impossible tout chevauchement entre les deux types de perceptions composant la Fourche. Au contraire, la distinction des impressions et des idées n'a pas d'autre critère que le *degré* de vivacité des perceptions qui, comme nous l'avons déjà souligné, induit dans certains cas une indistinction entre les deux types de perceptions impliqués.

contraire »[137] : dès lors que l'opposé d'une proposition est concevable, il n'est pas requis, pour prouver la nature non démonstrative de la proposition en question, d'entrer dans l'examen de son contenu. Plus précisément, l'outil des opposés contradictoires permet à Hume de faire l'économie d'une critique épistémique des relations causales, qui chercherait à prouver leur inintelligibilité, c'est-à-dire à manifester en quoi nous n'apercevons pas la connexion des idées impliquées. La voie que choisit Hume est plus courte : en recourant aux propositions contraires, il se dispense d'entrer dans l'énoncé des raisons expliquant que notre savoir de certaines relations ne s'élève pas à l'aperception d'une connexion des idées.

Deuxièmement, le test de la concevabilité des contraires permet d'exhiber la dimension de l'histoire, sans avoir à la retracer : il manifeste instantanément l'origine empirique de notre savoir d'une relation causale, sans qu'il soit besoin de reconstituer la genèse de cet apprentissage (genèse qui, le plus souvent, n'est plus présente à la mémoire). Car la différence entre raison expérimentale et raison démonstrative est avant tout temporelle : tandis que les inférences de la première requièrent l'observation répétée de la conjonction de deux événements, les conclusions de la seconde sont « aussi parfaite[s] la première fois, et sur la base d'un unique cas, qu'au terme d'une série d'expériences, aussi longue qu'on voudra »[138] – les vérités, par exemple, que la raison démonstrative « tire de la considération d'un seul cercle sont les mêmes que celles qu'elle formerait en examinant tous les cercles de l'univers »[139]. Il ne s'agit pas, bien entendu, de soutenir que la conception humienne des raisonnements empiriques élude la dimension de leur genèse – puisqu'il s'agit, comme on le sait, du cœur de l'explication que Hume en fournit – mais de remarquer qu'il y a là un processus oblitéré, qu'il est, après-coup, difficile de retracer dans son détail, et qu'il est plus aisé d'attester de façon indirecte. C'est par le moyen du critère *logique* de la contradiction que *l'histoire* dont procèdent nos raisonnements expérimentaux se donne le mieux à voir.

Afin d'établir l'origine empirique de notre savoir des relations causales, et d'attester la différence de la raison expérimentale et du raisonnement démonstratif, l'outil des opposés contradictoires constitue ainsi une voie plus simple, plus probante et plus économique que ces

[137] T.1.3.6.5, p. 152 (Clar. p. 62).

[138] E.4.ii.20, p. 74 (Clar. p. 31).

[139] E.5.i.5, p. 81 (Clar. p. 37). Il y a là un point souligné par Miren Boehm : « Knowledge, unlike causal belief, requires minimal input : one view, one instance, one sight, one presentation ». Miren Boehm, « Certainty, necessity and knowledge in Hume's *Treatise* », dans *David Hume : a tercentenary tribute*, ed. Stanley Tweyman, Ann Arbor (Michigan), Caravan books, 2013, p. 80.

voies alternatives que sont la critique épistémique des relations de cause à effet et la perspective génétique portée sur celles-ci[140].

Dans un même geste, la conception des contraires donne donc lieu à une *expérience actuelle* (celle que l'esprit fait de la concevabilité ou de la contradiction d'une proposition) et déporte le critère de distinction des vérités vers des propositions *non attestées dans l'expérience*. Parce que la croyance que nous portons aux croyances causales les plus fermes n'a rien à envier à celle dont nous créditons les raisonnements démonstratifs, la division humienne de la raison ne peut se satisfaire de la question de savoir si l'esprit se sent ou non « nécessairement détermin[é] »[141] à concevoir la liaison de deux idées. Ce qui doit fonder la bipartition des raisonnements n'est pas, comme chez Locke, l'examen direct de l'évidence des relations, mais son évaluation indirecte : il convient de faire le détour par la considération de propositions fausses, selon une démarche expressément contrefactuelle. Il est en effet bien plus facile de déterminer qu'il y a un degré minimal de liaison (simple possibilité) dans les propositions fausses, que de s'assurer qu'il y a un degré maximal de connexion (nécessité absolue) dans les propositions vraies.

Que Hume procède à des *séparations* (l'idée de commencement d'existence peut être conçue indépendamment de l'idée de cause), à des *négations* (le soleil qui s'est levé tous les jours par le passé ne se lèvera pas demain) ou à des *variations* (la boule de billard reviendra en ligne droite après en avoir heurté une autre), il s'agit toujours de fournir un contrepoint à l'expérience telle que nous y sommes accoutumés. Ce faisant, on se préserve de l'erreur qui consiste à projeter les acquis de l'expérience sur les idées elles-mêmes, en croyant apercevoir la connexion de deux idées là où l'expérience nous a seulement habitués à leur conjonction constante. Tant que l'on en reste aux propositions vraies, l'esprit est soumis au risque de

---

[140] Le traitement humien de la causalité volontaire, qui ne recourt pas au test de la concevabilité, en atteste par contraste. Si, lors de l'analyse de la liaison des volitions et des actes (corporels ou mentaux) correspondants, à aucun moment Hume ne mobilise le critère des opposés contradictoires, c'est que celui-ci n'est alors pas efficace. Dans le cas de la causalité volontaire en effet, les relations présentent l'apparence de relations non seulement analytiques, mais identiques, puisque chaque terme (volition ; acte corporel ou mental) est doté du même contenu (par exemple la volonté de lever le bras, et l'acte de lever le bras). Le recours aux contrefactuels serait alors peu probant, en ce que les effets alternatifs que l'on pourrait imaginer suivre des volitions ne se donnent pas comme des effets *aussi* concevables que ceux habituellement attestés par l'expérience. La voie de la contrefactualité étant fermée, la première partie de la section 7 de l'*Enquête sur l'entendement humain* n'a plus d'autre choix que de s'engager dans des arguments épistémiques. Ce n'est alors plus l'intelligibilité de relations causales alternatives, mais l'inintelligibilité des relations causales existantes (et leur prise de connaissance par la seule expérience), qu'il s'agit d'exhiber – ce qui requiert des analyses bien plus approfondies : il faut entrer dans l'exposé des raisons de l'inintelligibilité des relations causales (par exemple, en E.7.i.11, l'impossibilité où l'on est de concevoir comment l'âme peut agir sur le corps et, en E.7.i.14, l'ignorance où l'on est des mécanismes anatomiques impliqués par le mouvement volontaire).

[141] T.1.3.7.3, p. 159 (Clar. p. 66).

confondre l'absence de doute des faits les plus réguliers et la nécessité logique des relations d'idées. Mais dès que l'on s'attache aux propositions contrefactuelles, il retrouve immédiatement, et de façon tout à fait distincte, la différence d'évidence des deux branches de la Fourche. Ce que l'expérience a construit, seule la considération d'*alternatives à l'expérience* peut le défaire (et non le recours au visible, qui est toujours informé par les acquis de l'expérience). Si Hume a besoin de recourir au possible, c'est-à-dire à ce qui ne s'atteste pas dans l'expérience, c'est donc afin de faire contrepoids à l'expérience constituée, en ce que celle-ci, dans le cas des faits les plus réguliers, ne se donne pas pour ce qu'elle est. Pour prendre la mesure de ce que nos inférences doivent à l'expérience, il faut s'éloigner de l'expérience courante et immédiate que nous faisons de nos raisonnements, et élargir la méthode expérimentale à ce qui ne se donne pas dans l'expérience, c'est-à-dire à l'expérience de pensée[142].

Nous rencontrons ici une nouvelle figure du procédé de décomposition analytique de l'expérience, procédé dont nous dégagions l'importance dans la partie précédente de cette enquête. L'effort d'analyse de l'expérience qui, comme nous l'avons vu, structure la récusation de l'empire pratique de l'entendement, sous-tend également la critique de son pouvoir théorique. Il s'agit bien pour Hume, dans les deux cas, de distinguer ce que l'expérience nous donne à voir sous une forme mêlée. Mais le procédé d'analyse devient ici plus poussé : il ne s'agit plus de séparer les relations rationnelles des passions et sentiments qui, dans l'expérience, y sont toujours liés, mais de séparer les termes des relations rationnelles elles-mêmes, qui furent progressivement liés par l'observation des conjonctions d'objets. Or seule la conception d'effets contrefactuels permet de retrouver l'expérience originaire de la différence des impressions, c'est-à-dire l'expérience comme en deçà de l'histoire de la constitution des liaisons associatives. L'expérience de pensée est nécessaire à la compréhension authentique de l'expérience, en ce qu'elle seule permet de séparer les perceptions qui furent progressivement liées, et ainsi de révéler ce qui, en l'expérience, est construit.

Ce n'est donc pas l'expérience (réelle) de l'assentiment, mais celle de la capacité (fictionnelle) qu'a l'esprit d'imaginer des effets contrefactuels, qui se voit chez Hume chargée de faire le départ entre les deux espèces de la raison. Il y a là un second rôle de la fantaisie au sein la théorie humienne de la raison : non seulement la définition des relations

[142] Nous rejoignons ici une remarque formulée par Miren Boehm (« Certainty, necessity and knowledge in Hume's *Treatise* », p. 83) : « The phenomenology of belief, of constant experience, can be [very] similar to that of knowledge. The conceivability test is supposed to loosen the grip of experience : can I not conceive experience to be different from what it is ? ».

philosophiques s'appuie sur l'action de la fantaisie, qui met en relation deux idées alors même que l'esprit n'y est pas déterminé par l'association des idées, mais la ligne de césure séparant ces sept relations en deux classes procède de la mise au travail de ce même principe. D'un côté, les deux branches de la Fourche ont ceci de commun qu'elles visent à représenter les relations réelles (et non fictives) unissant les perceptions – nous le montrions dans la première partie de cette étude. D'un autre côté, la distinction de ces deux branches ne peut s'opérer rigoureusement que par le biais de la fiction. De sorte que les raisonnements portant sur les *matters of fact*, qui s'opposent aux pures fictions de l'imagination en tant qu'ils donnent lieu à « un sentiment […] différent des vagues rêveries de la fantaisie »[143], ne peuvent être identifiés comme tels que par le recours à la capacité fictionnelle de l'imagination – c'est-à-dire à la fantaisie. Ou, pour le dire autrement, les conclusions relatives aux existences réelles doivent, pour être saisies selon l'évidence qui leur est propre, être appréhendées au prisme du pouvoir qu'a l'esprit humain d'engendrer des apparences de réalité[144]. Le recours à la fiction s'enracine ainsi dans le pouvoir qu'a l'imagination d'excéder l'expérience effective (en séparant, modifiant et recombinant de diverses manières les idées acquises par les sens), tout en visant, non à nous éloigner de l'expérience, mais à manifester ce que nous lui devons.

Résumons-nous. La mutation théorique par laquelle le statut modal des contraires se voit chez Hume chargé de déterminer l'appartenance à telle ou telle branche de la Fourche vise à démasquer plus efficacement la nature probable de raisonnements empiriques caractérisés par une totale absence de doute, là où celle-ci rendait chez Locke leur distinction malaisée. Tandis que l'écart entre perception et présomption de la convenance ou disconvenance des idées était relativement inassignable, le critère humien, qui fonctionne comme une pierre de touche, rend possible une démarcation claire : si certains raisonnements expérimentaux se présentent à première vue comme certains alors même que leur évidence n'est pas de la même nature que celle des vérités démonstratives, la conception d'effets contrefactuels a pour effet d'attester cette différence par une expérience actuelle, immédiate, facile et incontestable. La reprise que fait Hume d'« une maxime métaphysique bien établie » héritée du courant cartésien, ainsi que du critère leibnizien de distinction des vérités de fait et de raison, n'a donc rien de scolastique. Loin qu'une entorse à l'empiricité se fonde dans le

[143] E.5.ii.10, p. 85 (Clar. p. 40).

[144] « Rien n'est plus libre que l'imagination de l'homme ; et, quoiqu'elle ne puisse s'enrichir d'idées qui ne viennent du fonds primitif livré par les sens, externe et interne, elle a tout pouvoir de mêler, de composer, de séparer et diviser les idées qu'elle a, dans des fictions et des visions indéfiniment variées. Elle peut feindre une suite d'événements, avec toute l'apparence de la réalité, leur assigner un temps et un lieu précis, les concevoir comme existants et se les représenter dans toutes les circonstances qui caractérisent quelque fait historique auquel elle accorde la foi la plus certaine », *ibid*. (Clar. p. 39-40).

recours à l'histoire de la philosophie, la convocation de l'histoire de la philosophie n'est ici compréhensible que par l'exigence humienne d'empiricité[145].

2.3. Par-delà le critère de la constance

On peut alors mieux appréhender le mouvement interne du corpus humien, et rendre raison de la différence d'accent, que nous constations plus haut, séparant le livre I du *Traité* de l'*Enquête sur l'entendement humain*.

Dès la section T.1.3.1, Hume se démarque de la position lockienne, en ce que le critère de la constance ou de l'inconstance des relations qui se voit chargé de diviser en deux classes les sept relations philosophiques excède la différence de la perception et de la présomption du lien entre les idées. L'invariabilité ou la variabilité des relations, considérée comme la marque de ce que celles-ci dépendent ou ne dépendent pas des seules idées, constitue déjà un critère expérimentable, par lequel Hume tente de dépasser ce que le recours lockien à la visibilité du lien des idées pouvait avoir d'indéterminé[146].

Pourtant, il est frappant que la relation causale ne trouve pas véritablement sa place dans un tel cadre théorique. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les lignes qui suivent immédiatement l'énoncé du critère de la variation, et d'observer la façon dont Hume justifie l'inclusion de la relation de cause à effet dans la catégorie des relations qui ne dépendent pas des seules idées :

---

[145] À cet égard, la reprise humienne du critère des opposés contradictoires relève d'un *usage* de la philosophie leibnizienne, et n'amoindrit en rien les différences radicales qui séparent les deux auteurs. Si Hume souligne que le contraire d'un événement X est concevable (et donc possible), c'est en vue de manifester la part constitutive de l'expérience dans notre croyance à X. Si Leibniz souligne que le contraire d'un événement X est concevable (et donc possible) c'est en vue de manifester qu'on doit recourir au principe de raison suffisante pour rendre raison de ce que X est effectivement vrai : Dieu a agi *rationnellement* en portant à l'existence le monde qui est le nôtre, selon un choix sage et éclairé du meilleur – et non de façon arbitraire. Pour le dire autrement, la contingence permet à Leibniz de retrouver la raison (sous la forme du principe de raison suffisante), là où elle permet à Hume de retrouver l'expérience. De sorte que le recours au critère des opposés contradictoires sert sous la plume des deux auteurs deux projets rigoureusement inverses : il travaille chez Leibniz à une justification rationnelle des existences ; il œuvre chez Hume à une prise de conscience de l'empiricité fondamentale des vérités portant sur les existences. L'usage leibnizien des opposés contradictoires sert à retrouver la raison sous l'expérience, là où son usage humien se fixe pour fin de retrouver l'expérience sous la raison.

[146] Il est certes un passage où l'*Essai* corrèle la distinction de la connaissance et de la probabilité à celle de la constance et de l'inconstance du lien entre les idées, mais il ne s'agit chez Locke que d'une remarque ponctuelle : « comme la démonstration consiste à montrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, par l'intervention d'une ou de plusieurs preuves, qui ont entre elles une liaison constante, immuable et visible ; de même la probabilité n'est autre chose que l'apparence d'une telle convenance ou disconvenance par l'intervention de preuves dont la connexion n'est point constante et immuable, ou du moins n'est pas aperçue comme telle, mais est ou paraît être ainsi le plus souvent, et suffit pour porter l'esprit à juger que la proposition est vraie ou fausse plutôt que le contraire », *Essai*, livre IV, chap. 15, §1, p. 892.

> C'est à partir de l'idée d'un triangle que nous découvrons la relation d'égalité qui existe entre ses trois angles et deux droits, relation qui est invariable tant que notre idée reste la même. Au contraire, une modification de la place de deux objets suffit à changer leurs relations de *contiguïté* et de *distance*, sans qu'aucun changement ne les affecte eux-mêmes ou leurs idées ; et la place des objets dépend de cent accidents différents que l'esprit ne peut prévoir. Il en va de même pour l'*identité* et la *causalité*. Deux objets, quoique se ressemblant parfaitement et même paraissant en un même lieu à des moments distincts, peuvent être numériquement différents ; et puisqu'on ne peut jamais découvrir le pouvoir par lequel un objet en produit un autre d'après les seules idées de ces deux objets, il est évident que la *cause* et l'*effet* sont des relations dont nous sommes informés par l'expérience et non par quelque réflexion ou quelque raisonnement abstraits.[147]

Ce texte entrecroise les deux perspectives de l'origine du savoir que nous avons des relations (à partir des seules idées ou par expérience) et de leur variabilité ou invariabilité. La relation d'égalité entre les trois angles d'un triangle et deux droits ainsi que celle de contiguïté et de distance satisfont pleinement à la corrélation de ces deux plans d'analyse : dans le premier cas, la relation est découverte *a priori*, et est invariable tant que notre idée de triangle reste la même ; dans le second cas, la relation peut varier alors même que les idées ne varient pas, et n'est connue que par expérience.

Mais les relations d'identité et de causalité se révèlent plus problématiques. Dans le cas de la seconde, qui est la seule qui nous intéresse ici, il est remarquable que Hume ne fasse aucune mention d'une éventuelle variation de la relation : il se contente de souligner, en s'en tenant à la perspective gnoséologique, que « puisqu'on ne peut jamais découvrir le pouvoir par lequel un objet en produit un autre d'après les seules idées de ces deux objets, il est évident que la *cause* et l'*effet* sont des relations dont nous sommes informés par l'expérience et non par quelque réflexion ou quelque raisonnement abstraits ». C'est que, dans le cas des relations causales que l'expérience passée nous a montrées parfaitement régulières, la relation entre les idées est tout à fait constante, alors même que la connaissance que nous en avons ne procède que de l'expérience : il y a là l'exemple d'une relation entre idées qui ne dépend pas des seules idées, mais qui se présente pourtant comme invariable. Si la section T.1.3.1 illustre le cas de la causalité par un exemple qui ne fait aucune mention du critère qui vient d'être énoncé, c'est donc, nous semble-t-il, parce que Hume a déjà conscience de ce que ce critère ne s'applique pas aux choses de fait les plus régulières – alors que, dans le cas des relations causales plus irrégulières, l'inconstance de la relation des idées est attestée par l'expérience, et le critère est opérant : il arrive que la rhubarbe purge, mais aussi qu'elle ne purge pas.

[147] T.1.3.1.1, p. 127-128 (Clar. p. 50).

Si, dans l'*Enquête*, Hume ne fait plus aucune mention du critère de la constance ou de l'inconstance des relations, et fonde la division de la raison sur le seul critère de l'opposé contradictoire c'est, nous semble-t-il, du fait d'une conscience plus nette de ce que le premier a d'inadéquat. Le test de la concevabilité des contraires permet en effet de réduire la spécificité apparente des relations causales parfaitement uniformes, qui ne trouvaient pas de place adéquate dans la classification de T.1.3.1. Par le recours aux contrefactuels, on passe de la variabilité entendue comme variation de fait, à la variabilité entendue comme variation imaginaire. Une expérience de pensée se charge d'opérer ce que l'expérience n'atteste pas dans le cas des relations causales uniformes : un corps lâché en l'air et laissé sans support est toujours tombé au sol (la relation est invariable, au sens où, de fait, elle n'a jamais varié), mais je peux pourtant concevoir qu'il en soit autrement (la relation est variable, au sens où elle se prête à la variation imaginaire). Le recours à l'expérience de pensée de propositions contrefactuelles vise ainsi à faire artificiellement subir aux relations causales les plus régulières ce que l'expérience elle-même nous livre dans le cas des relations causales irrégulières.

2.4. La catégorie des *matters of fact*, entre unification et division

La théorie humienne des espèces de raisonnement articule alors deux gestes, qui ne sont qu'à première vue contradictoires. D'un côté, le critère de la concevabilité des opposés permet à Hume d'unifier la catégorie des *matters of fact*. Le recours aux propositions contrefactuelles vise en effet à restituer à *toutes* les choses de fait leur teneur d'empiricité, là où elles nous apparaissent inégalement fondées dans l'expérience – certains faits étant sans peine reconnus comme de purs faits, alors que les relations causales parfaitement uniformes se donnent à l'esprit comme des connexions d'idées, connues *a priori*[148]. Dans le cas des relations causales incertaines (ainsi de la relation unissant la rhubarbe à la purgation) comme dans le cas des événements singuliers (ainsi de la mort de César), l'origine empirique de notre savoir ne fait pas mystère : l'inconstance ou l'unicité des faits implique qu'il n'est pas besoin d'une expérience de pensée pour s'apercevoir qu'on ne les connaît que par expérience, et non par l'aperception d'une connexion d'idées – à l'inverse de ce qui se passe dans le cas des relations causales parfaitement uniformes.

[148] La cinquième partie de cette étude montrera qu'il existe un troisième cas de figure, plus spécifique que celui des relations causales parfaitement uniformes, à savoir celui de la communication du mouvement par impulsion.

Or, bien qu'ils nous semblent à première vue dotés de différents degrés de facticité, ou d'empiricité, « tous les raisonnements portant sur les faits sont de même nature »[149], c'est-à-dire : « toutes les inférences […] concernant les faits [sont] fondées sur l'expérience »[150]. Le test de la concevabilité ou de la contradiction des contraires présente alors ceci de remarquable qu'il s'applique aussi bien, et aussi facilement, à toutes les choses de fait, quel que soit leur degré de généralité : « il n'y a aucune chose de fait à laquelle nous croyions assez fermement pour ne pas pouvoir en concevoir le contraire »[151]. Ou, pour le dire autrement : « pour ce qui regarde n'importe quel fait, si forte que puisse être la preuve tirée de l'expérience, je puis toujours concevoir le contraire »[152]. Il n'est pas plus difficile d'imaginer qu'un objet lâché en l'air et laissé sans support s'élève dans les airs, que de concevoir que mon ami ne se trouve pas à la campagne, que César mourut dans son lit, ou que l'ingestion de rhubarbe provoque un changement de couleur du corps humain. Tous les faits, quels qu'ils soient, se prêtent à une ouverture fictionnelle, qui les atteste comme tels, c'est-à-dire qui donne à voir l'origine empirique du savoir que nous en avons. Sous son hétérogénéité apparente, le domaine des *matters of fact* révèle alors son unité, qui est celle de la dépendance vis-à-vis de l'expérience : la croyance que nous portons aux faits singuliers et celle dont nous créditons les lois de la nature sont *également* fondées sur l'expérience. Pour penser le domaine des faits dans son unité, et ce à l'encontre de l'expérience courante et immédiate, il faut recourir aux contrefactuels.

D'un autre côté, il arrive à Hume de prendre ses distances avec l'idée d'une bipartition de la raison, précisément parce qu'un tel mode de classement a pour effet de regrouper sous une seule et même rubrique tous les raisonnements sur les choses de fait :

> Les philosophes qui ont divisé la raison humaine en *connaissance* et *probabilité*, et qui ont défini la première comme *l'évidence que fait naître une comparaison d'idées*, sont obligés de comprendre tous nos arguments tirés des causes ou des effets sous le terme général de probabilité. Mais, si chacun est libre d'employer ses mots dans le sens qui lui plaît (en conséquence de quoi j'ai adopté cette façon de parler [*this method of expression*] dans la précédente partie de cet exposé), il est toutefois certain que, dans la conversation courante [*in common discourse*], nous affirmons volontiers que beaucoup d'arguments tirés de la causalité dépassent la probabilité et peuvent être reçus comme des évidences d'un ordre supérieur [*a superior kind of evidence*]. Il paraîtrait ridicule,

[149] E.4.i.4, p. 66 (Clar. p. 25).

[150] DRN.2, p. 127. Une déclaration similaire apparaît dans la *Lettre d'un gentilhomme* : « toutes les inférences portant sur les questions de fait se ramènent […] à l'expérience », LG, §30, p. 66 (Clar. p. 428).

[151] E.5.ii.11, p. 85 (Clar. p. 40).

[152] Abrégé, §18, p. 59 (Clar. p. 411).

> celui qui dirait qu'il est seulement probable que le soleil se lèvera demain ou que tous les hommes doivent mourir, bien qu'il soit manifeste que nous n'avons, de ces faits, d'autre assurance que celle que l'expérience nous procure. Pour cette raison, il serait peut-être plus approprié, à la fois pour conserver la signification courante des mots et pour marquer les divers degrés d'évidence [*the several degrees of evidence*], de distinguer trois genres de raison humaine, à savoir, *celle qui vient de la connaissance, celle qui vient de preuves [proofs] et celle qui vient de probabilités*. Par connaissance, j'entends l'assurance [*assurance*] que fait naître une comparaison d'idées. Par preuves, les arguments qui proviennent de la relation de cause à effet et qui sont entièrement exempts de doute et d'incertitude. Par probabilité, l'évidence qui reste accompagnée par l'incertitude.[153]

Hume reproche à certains de ces prédécesseurs (probablement Locke et ses sectateurs) une bipartition de la raison, là où une tripartition aurait été plus appropriée, en ce que ce dernier mode de classement fait droit à la différence séparant nos jugements causaux incertains (ainsi de la croyance selon laquelle la rhubarbe purgera peut-être) et nos raisonnements portant sur les relations causales parfaitement uniformes, dont nous ne doutons pas (ainsi de la croyance selon laquelle le soleil se lèvera demain). Il s'agit de ménager une place à part à ces dernières inférences (qui, tout en n'étant fondées que sur l'expérience, présentent un degré d'évidence bien supérieur à celui d'autres croyances causales), et pour cela de les désigner par un concept spécifique (*proofs*) : ce sont alors trois genres de raison, et non seulement deux, qu'il s'agit d'admettre, à savoir les démonstrations, les preuves et les probabilités – par où Hume retrouve une tripartition qui avait été formulée avant lui par Andrew Michael de Ramsay, dans un ouvrage de 1727 intitulé *Les voyages de Cyrus*[154]. L'*Enquête sur l'entendement humain* reproduira cette thèse, explicitement à l'encontre de la bipartition lockienne : « nous devons diviser tous les arguments en *démonstrations*, *preuves* et *probabilités* »[155]. En résultent, chez Hume, deux sens de la notion de probabilité, à savoir un sens large (s'appliquant à toutes les

[153] T.1.3.11.2, p. 193-194 (Clar. p. 86).

[154] Le sixième chapitre de cet ouvrage met en scène l'entretien, en Crète, du jeune Cyrus avec le philosophe Pythagore. Pythagore relate la querelle dans laquelle il a été engagé avec Anaximandre au sujet de la religion. Une note de l'auteur, placée entre parenthèses et commentant l'affirmation pythagoricienne selon laquelle il est nécessaire de rapporter l'organisation de l'univers à une cause intelligente, précise : *« La source du Pyrrhonisme vient de ce qu'on ne distingue pas entre une* démonstration*, une* preuve *& une* probabilité*. Une* démonstration *suppose l'idée contradictoire impossible ; Une* preuve *de fait est où toutes les raisons portent à croire, sans qu'il y ait aucun prétexte à douter ; Une* probabilité *est où les raisons de croire sont plus fortes que celles de douter* ». Andrew Michael de Ramsey, *Les voyages de Cyrus*, éd. Georges Lamoine, Paris, Champion, 2002, p. 130. Comme le souligne l'introduction de Georges Lamoine, l'ouvrage jouissait d'une grande popularité et fut l'objet de nombreuses rééditions.

[155] E.6, note au titre de la section, p. 93 (Clar. p. 46).

inférences causales) et un sens restreint (ne désignant que les raisonnements incertains, ou « conjecturaux »[156]), plus conforme au langage ordinaire.

Dès lors que l'on remarque que notre texte adopte cette perspective de la conversation courante, et que les preuves y sont présentées comme dotées d'un *degré* d'évidence supérieur aux autres croyances causales (là où les déclarations jusqu'ici étudiées s'attachaient à l'élucidation de la *nature* de l'évidence des choses de fait), il devient clair que la critique du « terme général de probabilité » qui y est conduite ne contredit en rien l'unification du domaine des faits.

Il nous faut cependant aller plus loin. L'adhésion subjective totale que l'esprit porte aux preuves, et que révèle le langage ordinaire, est validée, sans que cette validation ne vienne en rien déstabiliser la conception humienne de la raison : à l'inverse du long texte de Locke qui nous avait occupés, aucune mention n'est faite (ni ici, ni en d'autres lieux du corpus) de la possibilité d'une confusion entre les preuves et les démonstrations. Lorsque Hume, deux sections plus loin, entreprendra de classer les différents degrés d'évidence, ce ne seront d'ailleurs pas les preuves qui se verront présentées dans leur proximité avec les démonstrations, mais la mémoire[157].

La situation est finalement très frappante. D'un côté, Hume va plus loin que Locke dans l'importance qu'il confère aux probabilités les plus hautes, puisqu'il ne s'agit plus seulement de les désigner par un concept distinct (celui d'assurance, sous la plume de Locke ; celui de preuve, sous la plume de Hume), mais d'affirmer que leur spécificité requiert d'admettre un *troisième* genre de raison. Là où Locke se contentait d'attribuer un nom à part entière à la croyance que nous portons aux faits les plus réguliers, Hume lui attribue un statut à part entière : celui de troisième type de raison. Mais, d'un autre côté, ce geste n'induit aucun effet de brouillage des deux dents en quoi consiste la Fourche – contrairement à ce qui se passait chez Locke.

C'est là, nous semble-t-il, l'indice de ce que le problème lockien de la distinction entre la connaissance et les probabilités les plus hautes n'en est plus un pour Hume – le critère des opposés contradictoires ayant permis sa résolution. Puisque le recours aux propositions contrefactuelles permet de faire justement et efficacement le partage entre les relations d'idées et les croyances causales portant sur les faits les plus réguliers, il n'est plus problématique de

[156] T.1.3.12.20, p. 211 (Clar. p. 95).

[157] « C'est dans la mémoire que cette force et cette vivacité sont les plus manifestes, et, par conséquent, notre confiance en la véracité de cette faculté est la plus grande qu'on puisse imaginer et, à maints égards, égale l'assurance d'une démonstration », T.1.3.13.19, p. 227-228 (Clar. p. 104).

présenter, dans certains textes, les secondes comme un troisième genre de raison. Autrement dit, c'est parce que la différence de nature séparant l'évidence des raisonnements expérimentaux et l'évidence des relations *a priori* est suffisamment stable et solide que Hume peut donner toute sa consistance à la différence de degré séparant les preuves et les probabilités.

L'usage humien du concept de certitude en témoigne. Au début de la troisième partie du livre I du *Traité*, certains énoncés adoptent le sens lockien, c'est-à-dire restreint, de la notion : la certitude ne se dit alors que des quatre relations connues *a priori*[158]. En contradiction directe avec ces déclarations, la suite du premier livre du *Traité* qualifie parfois certaines inférences causales de certaines[159]. Un tel usage de la notion de certitude se généralise dans l'*Enquête sur l'entendement humain*[160], qui ne fait par ailleurs plus aucune mention de son sens strict, c'est-à-dire lockien. C'est ainsi que, là où Locke usait de précautions, en affirmant qu'il existe des degrés de la probabilité, « depuis ce qui est le plus près de la certitude et de la démonstration [*the very neighbourhood of certainty and demonstration*] jusqu'à ce qui est contraire à toute vraisemblance et près des confins de l'impossible »[161], Hume n'hésite pas à déclarer que « dans nos raisonnements sur les choses de fait, il y a tous les degrés imaginables d'assurance, depuis le plus haut degré de certitude jusqu'à l'espèce la plus basse d'évidence morale »[162].

L'*Enquête sur l'entendement humain* se démarque donc du premier livre du *Traité* en ce qu'elle ne s'interdit pas d'appliquer le concept de certitude aux raisonnements expérimentaux portant sur les relations causales les plus uniformes. Ainsi que l'a montré

---

[158] Ainsi en T.1.3.1.2 : « […] il ne reste que quatre de ces sept relations philosophiques qui, dépendant uniquement des idées, peuvent être objets de connaissance et de certitude » (p. 128, Clar. p. 50), et en T.1.3.3.2 : « toute certitude naît d'une comparaison d'idées et de la découverte de relations qui restent inaltérables tant que les idées demeurent les mêmes » (p. 139, Clar. p. 56).

[159] C'est le cas en T.1.3.8.13 (« l'expérience passée, qui l'informe de telles conjonctions certaines entre des causes et des effets », p. 169, Clar. p. 72), en T.1.3.12.20 (« nos raisonnements les plus certains tirés de la causalité », p. 211, Clar. p. 95), et dans le §33 de l'Abrégé (« de même qu'il y a souvent une conjonction constante entre les actions volontaires et leurs motifs, de même l'inférence des unes aux autres est souvent aussi certaine que n'importe quel raisonnement au sujet des corps », p. 85, Clar. p. 416).

[160] Ainsi en E.4.ii.16 (« Si un corps semblable par sa couleur et sa consistance au pain que nous avons mangé d'autres fois, nous est présenté, nous n'hésitons pas à répéter l'expérience et nous ne doutons pas d'en obtenir pareillement de quoi nous nourrir et nous restaurer [*foresee, with certainty, like nourishment and support*] », p. 72, Clar. p. 29) et en E.5.ii.10 (« [L'imagination] peut feindre une suite d'événements, avec toute l'apparence de la réalité, leur assigner un temps et un lieu précis, les concevoir comme existants et se les représenter dans toutes les circonstances qui caractérisent quelque fait historique auquel elle accorde la foi la plus certaine [*which it believes with the greatest certainty*] », p. 85, Clar. p. 40). Voir également E.8.i.19, E.8.i.20 et E.9.1.

[161] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 15, §2, p. 893.

[162] E.10.i.3, p. 138 (Clar. p. 84).

Georges Dicker, une mutation similaire affecte le concept de connaissance[163]. Alors que le premier livre du *Traité* oscillait entre un sens strict et un sens large des notions de certitude et de connaissance, l'*Enquête sur l'entendement humain* consomme donc la rupture avec le sens restreint, lockien, de ces deux concepts. Si cette mutation peut être rapportée au public plus large visé par la première *Enquête*, qui imposerait de ne pas utiliser les termes de certitude et de connaissance en un sens strict, technique et étranger au sens commun, elle témoigne dans le même temps de ce que, la Fourche étant désormais établie uniquement sur le critère des opposés contradictoires, il n'est plus problématique de parler de connaissance et de certitude à propos de ce qui ne se disait encore chez Locke que comme les probabilités les plus hautes.

* * *

Ce qui est en jeu dans cette longue série d'analyses, c'est la question du statut de l'expérience dans l'entreprise théorique de distinction des régimes de rationalité. Nous raisonnons de deux façons différentes, selon que nous lions démonstrativement les idées, en nous cantonnant à leur simple examen, ou que nous les inférons les unes des autres, en nous appuyant sur les conjonctions d'objets observées par le passé. Si la Fourche de Hume s'inscrit à cet égard dans le sillage de Locke, elle s'en démarque pourtant, du point de vue du critère permettant d'opérer cette division : la bipartition lockienne de la connaissance et de la probabilité s'appuie sur la différence de la perception et de la présomption du lien unissant les idées ; la bipartition humienne, à la suite de Leibniz, s'appuie sur la différence de la concevabilité et de la contradiction des propositions opposées. Si la division de la raison intéresse la question de l'expérience, ce n'est donc pas seulement en tant que cette dernière constitue l'origine de l'une des deux espèces de raisonnements, mais aussi en tant qu'elle désigne la modalité même d'appréhension de cette division et, partant, la modalité même de circonscription du domaine des faits.

C'est bien une expérience qui fait le partage des raisonnements empiriques et des raisonnements *a priori* – et ce point est valable de Locke comme de Hume[164]. Mais, du

[163] Georges Dicker recense les occurrences attestant le passage d'un sens strict (dans le *Traité de la nature humaine*) à un sens large (dans l'*Enquête sur l'entendement humain*) du terme *knowledge* (voir son ouvrage *Hume's epistemology and metaphysics : an introduction*, note 1 du chap. 2, p. 197).

[164] Remarquons que la situation est cependant plus complexe chez Locke que chez Hume, puisque l'auteur de l'*Essai* confère à la sensation le rang de connaissance (la *knowledge* ne s'appliquant donc pas uniquement à ces procédures rationnelles *a priori* que sont l'intuition et la démonstration, mais aussi à cette

premier au second, le sens de cette expérience change. Là où Locke se réclamait d'une expérience de la visibilité, Hume s'appuie sur une expérience de la concevabilité, c'est-à-dire sur une expérience non plus perceptive mais imaginative, qui se voit conférer la valeur d'une expérience cruciale. Si une importante mutation affecte, de Locke à Hume, la structuration duelle du champ rationnel, c'est que la simple perception du lien des idées, que Locke tenait pour une expérience fiable, n'est plus considérée comme telle par Hume. Ce qui constituait pour le premier un critère empiriste recevable ne l'est plus pour le second. La mutation du critère de la division des raisonnements manifeste ainsi une mutation de signification de l'expérience sur laquelle cette division se fonde.

Le recours à l'outil leibnizien des opposés contradictoires et le tournant logique de la théorie de la raison qui se fait jour dans l'*Enquête sur l'entendement humain* doivent alors être compris, non pas comme un éloignement vis-à-vis de l'expérience, mais au contraire comme un approfondissement de l'exigence empiriste. La logique est constituée en expérimentation ; elle ne désigne rien de plus que l'expérience que l'esprit fait de lui-même, expérience qui permet de se défaire de celle, inassignable, de la visibilité du lien unissant les idées, et d'analyser celle, construite, des liaisons entre les perceptions. L'outil des opposés contradictoires est chargé d'approfondir l'ancrage expérimental de la division de la raison, en faisant tomber celle-ci sous le coup d'une expérience digne de ce nom.

expérience par excellence qu'est la donation sensible des objets).

Chapitre 2. L'introuvable fondement rationnel du raisonnement expérimental

Il ne s'agit plus, désormais, de s'attacher à la Fourche elle-même, mais à l'usage que Hume en fait afin de déterminer la nature de l'évidence de l'une de ses dents – à savoir du raisonnement probable, au sens large de raisonnement expérimental. Si cette évidence pose question, c'est que le raisonnement causal « nous assure de la réalité des existences et des faits, quand ils échappent au témoignage actuel des sens ou ne sont point consignés par la mémoire »[165]. Toute inférence expérimentale pose une donnée empirique (qu'il s'agisse d'une existence pure et simple, comme dans le cas de la proposition « César a existé », ou de cette détermination de l'existence qu'est un fait, comme dans le cas de la proposition « César fut tué aux ides de mars »[166]), donnée empirique dont l'esprit ne fait pas l'expérience, actuelle ou remémorée. Lorsque je conclus à la mise en mouvement d'une boule de billard qui est sur le point d'être heurtée par une autre, je n'observe pas encore la communication du mouvement de l'une à l'autre – ce pourquoi il s'agit, précisément, d'une conclusion rationnelle, et non d'une perception sensible.

Le raisonnement causal désigne donc un acte de l'esprit qui prend appui sur l'expérience des sens ou de la mémoire (par exemple, sur la vision d'une boule de billard se dirigeant vers une autre) pour atteindre une donnée empirique soustraite à cette même expérience. Moyen terme entre la perception sensible et la chimère[167], il est à la fois tributaire de l'expérience *et* outrancier vis-à-vis de celle-ci – que le dépassement de l'expérience

[165] E.4.i.3, p. 66 (Clar. p. 24).

[166] Comme nous l'avons déjà souligné, Hume mentionne souvent conjointement, mais distinctement, l'existence (comme fait minimal) et le fait proprement dit, tel que se le représente le langage commun. Au détour d'une phrase, un passage du livre I du *Traité* fournit une esquisse d'explicitation de cette distinction, en évoquant « l'existence d'objets ou […] l'existence de leurs qualités » (T.1.3.7.2, p. 158, Clar. p. 65).

[167] « Si aucune impression n'était mêlée à nos raisonnements probables, la conclusion serait entièrement chimérique ; si des idées n'y étaient pas mêlées, l'acte de l'esprit quand il observe la relation serait, à proprement parler, une sensation et non un raisonnement. Il est donc nécessaire que, dans tous les raisonnements probables, il y ait quelque chose de présent à l'esprit, qui soit vu ou bien rappelé ; et que nous en inférions quelque chose de connexe, qui ne soit ni vu ni rappelé », T.1.3.6.6, p. 152 (Clar. p. 63).

s'effectue en posant une existence ou un fait passé (César fut assassiné aux ides de mars), un fait futur (la seconde boule de billard va se mettre en mouvement) ou un fait présent (mon ami se trouve actuellement à la campagne). La majorité de ce que nous désignons comme des « faits », nous n'en avons jamais fait l'expérience : les faits sont pour l'essentiel des objets de croyance. Ce qui est en jeu dans le raisonnement expérimental, c'est finalement le passage entre le premier et le second de ce que Hume présente comme deux systèmes de réalité. Comment le système de la mémoire, qui « comprend tout ce qui, à notre souvenance, s'est présenté, soit à notre perception interne, soit à nos sens »[168], c'est-à-dire qui désigne la somme de tout ce qui fut l'objet d'une expérience, peut-il se dilater en un système du jugement, par lequel l'esprit « peuple le monde »[169], c'est-à-dire se prononce sur l'existence de ce dont il n'a pas, et n'a jamais eu, l'expérience ?

La science de la nature humaine se propose ainsi de dégager le fondement du raisonnement expérimental, en tant que celui-ci instancie un rapport tout à fait singulier à l'expérience. Il s'agit de déterminer en vertu de quel(s) principe(s) « nous transférons notre expérience à des cas dont nous n'avons pas d'expérience »[170]. Comme on le sait, ce projet accouche d'une thèse négative fameuse, à savoir l'absence de fondement rationnel du raisonnement expérimental[171]. La recherche des raisons sous-tendant le raisonnement causal est infructueuse : on ne peut isoler la présence d'aucune « preuve » (*proof*)[172], d'aucun « argumen[t] »[173], d'aucune « logique »[174] au fondement de cette opération de l'esprit qui conduit à poser la réalité d'un fait ou d'une existence échappant au témoignage des sens et de la mémoire. À l'encontre de la position qui conçoit la cause tout à la fois comme ce qui engendre un effet et ce qui recèle le principe de l'explication rationnelle de celui-ci, Hume affirme que « la raison ne saurait jamais nous assurer que l'existence d'un objet quelconque

[168] T.1.3.9.3, p. 174 (Clar. p. 75).

[169] T.1.3.9.4, p. 175 (Clar. p. 75).

[170] T.1.3.8.14, p. 171 (Clar. p. 73).

[171] Au cours de ce chapitre, nous laisserons en suspens la question de savoir si cette thèse relève de la psychologie cognitive (auquel cas Hume affirmerait que la raison est incapable de *produire* nos raisonnements expérimentaux) ou de la justification épistémique (auquel cas il soutiendrait que l'entendement est incapable de *justifier* nos inférences causales) – question qui, comme nous l'avons déjà souligné, est virulente au sein du commentaire humien contemporain. Le problème qui sous-tend cette interrogation sera abordé dans la quatrième partie de cette étude.

[172] Abrégé, §14, p. 57 (Clar. p. 410).

[173] T.1.3.12.9, p. 205 (Clar. p. 92).

[174] E.4.ii.21, p. 76 (Clar. p. 33).

implique toujours celle d'un autre »[175] (ainsi d'une boule de billard se dirigeant vers une autre et de la mise en mouvement de cette dernière).

S'intéresser à cet argumentaire, c'est se confronter à un corpus de textes très célèbres, qui énoncent ce que l'on désigne parfois sous le titre de « problème de l'induction ». Bien que l'induction ne soit pas un concept humien[176], le problème de l'induction est souvent reconduit à Hume comme à son théoricien le plus éminent – au point que Popper le renomma « problème de Hume »[177]. L'expression, que nous n'utiliserons que comme une abréviation commode, c'est-à-dire abstraction faite de la signification qui est la sienne chez Popper ou d'autres auteurs, nous servira simplement à renvoyer à la thèse de l'absence de fondement en raison des inférences causales, telle qu'elle se lit sous la plume de Hume[178].

L'idée d'un fondement hors raison du raisonnement expérimental revêt un statut éminent au sein de la philosophie humienne : il y a là le cœur du premier livre du *Traité*[179] (comme en témoigne l'Abrégé, qui se concentre longuement sur cet argument), ainsi que de la première *Enquête*. C'est que l'opération par laquelle l'esprit croit à l'existence de faits soustraits à son observation constitue l'« un des plus grands mystères de la philosophie, bien que personne n'ait été jusqu'à soupçonner qu'il y eût une difficulté quelconque à l'expliquer »[180], mystère dont la résolution aboutira à ce que Hume lui-même présente comme une révolution philosophique[181]. Or, si l'évaluation que Hume produit de l'importance historique de son analyse de la raison causale est bien prise en compte par la littérature secondaire, qui en souligne souvent le caractère central et décisif, le contenu et la signification de ces développements est à l'opposé de recevoir une détermination stable et partagée[182].

---

[175] T.1.3.7.6, p. 162 (Clar. p. 67).

[176] Le terme induction n'apparaît que très rarement sous la plume de Hume, et revêt qui plus est une signification différente du sens qui est aujourd'hui le sien : de façon relativement lâche et indéterminée, il renvoie à toute inférence faite par l'esprit. Sur la question des quelques occurrences de ce terme au sein de la philosophie humienne, on pourra se reporter aux références données par David Owen dans son article « Hume and the Lockean background : induction and the uniformity principle », *Hume studies*, vol. 18, n°2, nov. 1992, p. 179.

[177] Karl R. Popper, *La connaissance objective*, p. 43, note 1, et p. 152.

[178] Si on l'envisage au prisme de la signification que lui confère Popper, et que l'on prétend décrire par son moyen les intentions humiennes, cette expression peut être critiquée pour son anachronisme. Voir à cet égard David Owen, *Hume's reason*, p. 118 et p. 139.

[179] Ainsi que le souligne, par exemple, Norman Kemp Smith (*The philosophy of David Hume*, p. 108 et p. 217).

[180] T.1.3.7.7 (App), p. 377 (Clar. p. 68).

[181] Ainsi que nous le soulignions dans l'introduction de cette étude, il s'agit en effet de fournir enfin sa solution à « l'une des questions les plus sublimes de la philosophie » (T.1.3.14.2, p. 231, Clar. 105).

[182] Un tel constat est récurrent de la part des commentateurs eux-mêmes. Il apparaît, entre autres, sous la plume d'Alexander Rosenberg (« Just what the nature of Hume's scepticism about induction really is has thus become one of the enduring controversies of Hume scholarship », « Hume and the philosophy of

C'est sur cette question, centrale pour notre étude, qu'il nous faut maintenant nous pencher, en tentant de dégager le sens et les enjeux du problème humien de l'induction. Comment comprendre la thèse énonçant que nous concluons à l'existence des faits, en l'absence de ceux-ci, sans l'intervention de la raison ? Que signifie de dire que ce n'est pas la raison qui nous permet de dépasser le petit nombre d'objets présents à nos sens, mais que c'est toutefois par le raisonnement causal que nous peuplons le monde ?

I. La recherche stérile des raisons de l'inférence causale, ou l'autodestruction de la Fourche

Comme on le sait, l'analyse humienne de la raison causale aboutit à une thèse négative célèbre, établie dans les sections T.1.3.6 et E.4 : pour reprendre les mots du *Traité*, le jugement causal « n'est pas déterminé par la raison »[183] ; pour reprendre ceux de la première *Enquête*, « ce n'est par raisonnement »[184] qui nous inférons les causes et les effets.

Nous avons déjà souligné que c'est de cette thèse que naît l'ambiguïté du concept humien de raison, ainsi que des notions apparentées. D'une part, l'inférence causale est une transition « sans raison aucune »[185] ; d'autre part, elle constitue « une véritable espèce de raisonnement » (*a true species of reasoning*)[186]. Ou, pour le dire autrement : « tous nos raisonnements [*reasonings*] sur la causalité procèdent de la conjonction expérimentée des objets, et non d'un raisonnement [*reasoning*] ou d'une réflexion »[187]. David Owen souligne le défi que ce résultat théorique pose au commentaire : « How could one of the two species of

science », dans *The Cambridge companion to Hume*, 1rst ed., p. 76, de Peter Millican (« the enormous attention which has been devoted to it [= l'analyse de la raison causale] over the years has not resulted in any general consensus as to how it should be interpreted, or, in consequence, how Hume himself should be seen », « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, vol. II, p. 91) et de Don Garrett (« although it is one of the most famous arguments in the entire history of philosophy, there has been a considerable amount of vagueness, ambiguity and outright disagreement concerning the meaning of its conclusion », *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 77).

[183] T.1.3.6.12, p. 155 (Clar. p. 64).

[184] E.4.ii.23, p. 77 (Clar. p. 33).

[185] T.1.3.6.12, p. 155 (Clar. p. 64).

[186] T.1.3.7.5, note, p. 161 (Clar. p. 67).

[187] T.1.3.14.36, p. 249 (Clar. p. 116).

reasoning […] not be based on, or determined by, reason ? All Hume scholars have struggled with this »[188]. D'une part, Hume établit que les jugements portant sur les questions de fait ne procèdent pas d'une inférence et ne relèvent pas du raisonnement. D'autre part, il ne cesse de les qualifier d'inférences causales et de raisonnements expérimentaux. De sorte que, comme nous l'avons vu, la dualité d'usage qui caractérise le concept humien de raison ainsi que ses notions associées semble interdire de leur attribuer un sens stable et univoque, sauf à rendre le texte proprement contradictoire. Ainsi, selon Barbara Winters : « On a univocal reading of such terms [= *reasoning*, *inference*, *to reason*] and of reason, Hume is committed to the paradoxical view that reason does not produce beliefs, *e.g.* about causal relations, but that nevertheless we do reason and our beliefs are the result of such reasoning »[189]. Tentons de clarifier la signification de la thèse du fondement hors raison de la raison expérimentale, en dégageant les modalités précises de son établissement.

1. Contre une hypothèse charitable

Au sein des études humiennes, ce problème a engendré un courant interprétatif spécifique, qui cherche à se défaire de ces difficultés en prenant le contrepied de l'interprétation « standard »[190], c'est-à-dire sceptique, des textes humiens questionnant la rationalité de l'inférence causale. Là où des auteurs comme Antony Flew, David C. Stove et Robert J. Fogelin considéraient les textes concernés comme porteurs d'un authentique scepticisme, Tom L. Beauchamp, Thomas A. Mappes, Alexander Rosenberg, Barbara Winters et Annette Baier ont défendu l'idée que Hume s'y livrerait certes à une réfutation du soubassement rationnel de l'induction, mais selon une conception étroite, et en réalité non humienne, de la raison. Si les positions soutenues par cette dernière série de commentateurs ne sont bien entendu pas entièrement superposables, elles ont en commun l'idée selon laquelle Hume ne partagerait pas la conception de la raison dont il montre l'incapacité à justifier l'induction : l'impuissance de la raison ne s'appliquerait qu'à la raison *a priori* et démonstrative, plus précisément à une conception rationaliste de celle-ci, étrangère à la

[188] David Owen, « Inference, reason and reasoning in book one of Hume's *Treatise* », *Southwest philosophy review*, vol. 10, n°1, 1994, p. 18.

[189] Barbara Winters, « Hume on reason », p. 23-24.

[190] Nous empruntons cette expression à Galen Strawson dans son ouvrage *The secret connexion : causation, realism and David Hume*, Oxford, Clarendon press, 1992 (2nd ed.), p. 8.

science de la nature humaine[191]. Partant, le soi-disant problème de l'induction donnerait lieu, au mieux à une forme relativement modeste de scepticisme[192], au pire à un faux problème, construit de toutes pièces par la tradition exégétique[193].

Cette ligne interprétative procède d'un motif louable, qui est de prendre au sérieux l'usage massif que la philosophie humienne elle-même fait des procédures causales et inductives : sous peine de se mettre en contradiction avec sa propre pratique philosophique, à laquelle il accorde volontiers le titre de science, Hume ne pourrait récuser la rationalité des raisonnements causaux et inductifs[194]. Elle a en outre pour vertu de dissiper la contradiction qui semble miner l'usage des concepts de raison, de raisonnement, d'inférence, *etc.* : lorsque Hume soutient que les croyances causales ne sont pas déterminées par la raison, il entendrait ce dernier terme au sens étroit des rationalistes ; lorsqu'il déclare que les croyances causales constituent cependant des raisonnements expérimentaux, il s'appuierait sur une conception naturaliste du raisonnement, qui repense celui-ci comme une transition associative procédant de l'expérience et de la coutume.

De cette interprétation, Don Garrett a livré une critique qui nous semble définitive, articulée en trois arguments simples et dirimants. Premièrement, en aucun endroit des sections T.1.3.6 et E.4 Hume ne déclare, ni même ne sous-entend, qu'il convient d'entendre le terme

---

[191] Cette position interprétative est défendue par de nombreux commentateurs. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous en fournirons ici cinq échantillons. 1) Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes, « Is Hume really a sceptic about induction ? », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, vol. II, p. 73-76 : « In those passages where he is commonly said to exhibit scepticim about induction, […] he is in fact merely concerned to show that inductive reasoning cannot provide the logical necessity which uniquely characterizes demonstrative reasoning (*a priori* reasoning) and that demonstrative reasoning cannot from its own resources alone prove matters of fact […] His commentators have transformed his claim that no inductive inference can be supported rationnally, in the narrow *a priori* sense, into the far different claim that no inductive inference can be justified rationally, in the broader sense in which many philosophers now use this term [...]. His scepticism concerns *only* rationalistic uses of 'reason', not the sagacious use of what he calls 'reasoning from matters of fact' ». 2) Barbara Winters, « Hume on reason », p. 29 : « In his negative arguments, […] Hume is attacking reason as traditionally conceived ». 3) Tom L. Beauchamp et Alexander Rosenberg, *Hume and the problem of causation*, New York, Oxford university press, 1981, p. 43 : « Hume restricts 'reason' to *a priori* reason in those contexts where he directly discusses the nature of induction ». 4) N. Scott Arnold, « Hume's skepticism about inductive inference », *Journal of the history of philosophy*, vol. 21, n°1, 1983, p. 32 : « Hume held that no such belief is or can be rendered *certain* relative to past experience and that such beliefs are not, upon that account, unreasonable or unjustified ». 5) Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 68 : « His investigations have been into the causal powers of the rationalists' 'reason' », et p. 61 : « Hume's own doubts, as well as his sceptical character's arguments, are directed at overinflated claims concerning 'pure' intellect and what it can make 'intelligible' ».

[192] Voir par exemple N. Scott Arnold, art. cité, p. 31.

[193] Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes, art. cité, p. 73 : « The problem of induction, as we conceive that problem today, is simply not to be found in Hume's philosophy ».

[194] Ce point est notamment souligné par Annette Baier : « If Hume really distrusts causal inference, then he must distrust his own *Treatise* », *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 55.

« raison » en un sens restreint, distinct de l'usage habituel qu'il fait de ce concept. Deuxièmement, la conclusion humienne énonce de façon tout à fait générale qu'aucun argument ne permet de rendre compte du raisonnement causal[195]. Troisièmement, la structure de l'argumentation admet un dernier volet, qui consiste précisément à affirmer qu'aucun argument *probable* (et non démonstratif) ne peut justifier l'uniformité du cours de la nature[196].

Si la position interprétative de Tom L. Beauchamp, Thomas A. Mappes, Alexander Rosenberg, Barbara Winters et Annette Baier a déjà été réfutée, elle est pourtant instructive dans ses défauts mêmes, en ce que ses réticences à considérer le geste théorique des sections T.1.3.6 et E.4 pour ce qu'il est éclairent par contraste ce que cette thèse présente de décisif et de radical : la raison dont Hume déclare qu'elle n'est pas au fondement du raisonnement causal, c'est bien la raison humienne. Pour le dire autrement : Hume ne se contente pas d'affirmer la nature non démonstrative des raisonnements probables (ce qui ne reviendrait jamais qu'à rappeler la distinction des deux types de raisonnements en quoi consiste la Fourche), mais il s'essaie à appliquer la Fourche à l'une de ses branches, par où la Fourche, initialement pensée comme une bipartition de la connaissance et de la probabilité, se mue en une bipartition de la raison et de l'absence de raison. La mise en œuvre de la Fourche conduit à son abolition, au sens où sa mobilisation au service de l'élucidation de la nature du raisonnement expérimental vient saper la distinction en quoi elle consiste.

2. La raison par deux fois impuissante

C'est ce geste qu'il nous faut désormais attester, en portant une attention précise aux sections T.1.3.6 et E.4. Dès lors que l'on considère les textes de près, il apparaît que la thèse de l'absence de fondement en raison de la raison causale synthétise en réalité une *double* incapacité de la raison[197]. La position humienne est en effet structurée en deux temps, que distingue la déclaration suivante du *Traité* :

---

[195] Annette Baier (*A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 60) avance que Hume réduit le terme *argument* à un sens étroit (rationaliste) de la raison, et utilise au contraire le terme *reasoning* en un sens bien plus large, désignant toutes les inférences. Une telle distinction ne nous paraît nulle part attestée dans les textes.

[196] Le détail de ces trois arguments peut être consulté dans l'ouvrage de Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 84-90. Voir également la réfutation d'Adi Parush, « Is Hume a sceptic about induction ? », *Hume studies*, vol. 3, n°1, avril 1977.

[197] La structure argumentative des sections T.1.3.6 et E.4, qui établissent cette thèse négative, a parfois donné lieu à des formalisations très sophistiquées. Don Garrett (*Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 82) restitue par exemple l'argument humien en une série de quinze propositions. John L.

> […] non seulement notre raison échoue à découvrir la *connexion ultime* des causes et des effets, mais même une fois que l'expérience nous a informés de leur *conjonction constante*, il nous est impossible de nous assurer, à l'aide de notre raison, sur le point de savoir pourquoi nous étendons cette expérience au-delà des cas particuliers qui sont tombés sous notre observation.[198]

D'une part, les causes et les effets d'un objet ne peuvent être déduits de la simple considération de celui-ci, c'est-à-dire de l'examen *a priori* de son idée : la « *connexion ultime* » entre les objets nous est inaccessible. D'autre part, même une fois que l'expérience nous a instruits de la « *conjonction constante* » de certains objets (palliant ainsi l'ignorance où nous sommes de leur connexion ultime), la raison ne peut conférer une validité future à ces relations.

Hume dégage ainsi « deux principes »[199] : premièrement, la raison est incapable d'*établir* les liens de cause à effet ; deuxièmement, elle est impuissante à *étendre* à la sphère de l'expérience future les liaisons causales observées au cours de l'expérience passée. Alors que la première impuissance est relative à la raison *a priori*, et porte sur la *découverte* des relations causales, la seconde a trait à la raison *a posteriori*, et a trait à l'*universalisation* des données de l'expérience passée. Avec ou sans le secours de l'expérience, l'entendement échoue donc à produire nos inférences causales : « La raison ne peut jamais nous montrer la connexion d'un objet avec un autre, même si elle est aidée par l'expérience et par l'observation de leur conjonction constante dans tous les cas passés »[200]. Dans les deux cas, c'est la capacité à prouver « la connexion d'un objet *avec un autre* »[201] qui fait défaut à la raison, cette altérité pouvant s'entendre en deux sens (selon qu'elle désigne l'objet B distinct de A mais qui en est la cause ou l'effet, ou la reproduction future de la liaison entre A et B), qui déterminent l'enchaînement de deux incapacités. De même que la raison *a priori* est incapable d'établir la relation entre l'ingestion du pain et cet *autre* événement qu'est la

---

Mackie (*The cement of the universe : a study of causation*, p. 11) et Peter Millican (« Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », p. 120-121) le synthétisent, eux, sous la forme de schémas complexes. Il nous semble que le commentaire gagne ici à plus de simplicité. La structure du double échec rationnel présente en effet le triple avantage d'être clairement repérable dans les textes, d'être soulignée par Hume lui-même et de rester stable au fil du corpus.

[198] T.1.3.6.11, p. 154-155 (Clar. p. 64). Un passage ultérieur du *Traité*, qui n'envisage plus le concept de raison au sens général de faculté de production des arguments mais au sens local d'argument, donne à voir la même structure : « *il n'y a rien, en aucun objet considéré en lui-même, qui puisse nous donner une raison de tirer une conclusion qui le dépasse* et *même après l'observation de la conjonction fréquente ou constante des objets, nous n'avons aucune raison de tirer une inférence quelconque à propos d'un objet autre que ceux dont nous avons eu l'expérience* », T.1.3.12.20, p. 211 (Clar. p. 95).

[199] T.1.3.12.20, p. 211 (Clar. p. 95).

[200] T.1.3.6.12, p. 155 (Clar. p. 64).

[201] Nous soulignons.

nutrition du corps humain, de même la raison aidée de l'expérience est incapable de prouver que le lien de ces deux événements, attesté par une expérience passée uniforme, se reproduira en *d'autres* cas futurs. Nos raisonnements probables se fondent sur un double dépassement : celui, premièrement, par lequel l'esprit excède le contenu intrinsèque de l'idée d'un objet pour lier celui-ci à un autre objet ; celui, deuxièmement, par lequel l'esprit outrepasse la conjonction observée de ces deux objets et postule la réitération future d'une telle liaison. Ces deux dépassements donnent lieu à un double échec rationnel, structure duelle dont l'analyse du corpus révèle la grande stabilité : souvent soulignée dans le premier livre du *Traité*, elle est de nouveau attestée dans l'*Enquête sur l'entendement humain,* où elle se voit qui plus est matérialisée par la division en deux parties de la section 4 (la première exposant l'impuissance de la raison *a priori*, et la seconde l'échec de la raison *a posteriori*).

Une double substitution conceptuelle s'opère alors. Loin de découler de la raison *a priori*, la découverte des causes et des effets procède de l'expérience ; loin de devoir être rapportée à la raison aidée de l'expérience, l'universalisation des séquences causales observées par le passé découle de la coutume. Ou, pour le dire autrement : « L'expérience est un principe qui m'instruit des diverses conjonctions d'objets dans le passé ; l'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose à l'avenir : ensemble elles contribuent à agir sur l'imagination et me font former certaines idées d'une manière plus intense et plus vive que celles qui ne sont pas assorties des mêmes avantages »[202].

2.1. L'impossible connaissance *a priori* des causes et des effets : l'usage de la rationalité adamique

Penchons-nous donc sur les modalités d'établissement de la première de ces deux impuissances rationnelles. En terrain humien, l'impossibilité de découvrir les relations de cause à effet à partir du simple examen des idées que nous avons des objets résulte de deux expériences de pensée.

La première est présentée dans l'Abrégé ainsi que dans la première partie de la section 4 de l'*Enquête* : Hume demande à son lecteur de se figurer si Adam, aux premiers

[202] T.1.4.7.3, p. 358 (Clar. p. 172). Une déclaration relative au raisonnement animal atteste de façon tout aussi nette ce double remplacement, sur lequel s'érige la théorie humienne du raisonnement expérimental : « Les bêtes ne perçoivent certainement jamais la moindre connexion réelle entre les objets. C'est donc par expérience qu'elles infèrent un objet d'un autre. Elles ne peuvent jamais, par aucune sorte d'arguments, former la conclusion générale que les objets dont elles n'ont pas eu l'expérience ressemblent à ceux qu'elles ont expérimentés. C'est donc par le moyen de la seule coutume que l'expérience agit sur elles », T.1.3.16.8, p. 257 (Clar. p. 119).

instants de son séjour sur Terre, aurait pu deviner les causes et les effets d'objets et d'éléments naturels par le biais de la simple observation de ceux-ci. Cet exemple est lourd de précédents. Il renvoie en effet à un courant de pensée dont Philippe Hamou a montré la prégnance dans l'Angleterre du XVIIe siècle, et qui opposait les capacités sensitives et cognitives de l'homme déchu à celles, jugées parfaites, de l'Adam supralapsaire : alors qu'Adam jouissait avant la Chute de sens tout-puissants, lui permettant de pénétrer la constitution interne des corps naturels, l'état de ses descendants relève de l'ophtalmie, c'est-à-dire de l'« obscurcissement de la vision et, plus généralement, [de l']altération des sens et des autres facultés humaines de connaissance qui, selon la tradition protestante, fut la conséquence du péché originel et de la Chute du premier homme »[203]. Philippe Hamou souligne qu'« en un certain sens, et en dépit de sa sécularisation croissante, toute la tradition sceptique anglaise, de Glanvill […] à Hume, hérite de ce thème théologique d'un enracinement de l'erreur et de l'ignorance dans une 'nature humaine' biaisée ou constitutionnellement réfractaire à la vérité »[204].

Il faut ici ajouter (ce qui n'était pas l'objet de l'article de Philippe Hamou) que les textes humiens donnent lieu à une résurgence sans doute très consciente, mais inversée, de ce motif théologique : dans l'expérience de pensée proposée par Hume, Adam à ses premiers instants sur Terre *ne possédait pas* la science des corps naturels. La figure d'Adam ne vaut plus en ce qu'elle renvoie à l'avant de la Chute, mais en ce qu'elle constitue une figure proto-empirique, dépourvue de toute histoire. Plus précisément, Adam opère la conciliation, empiriquement introuvable, du développement maximal des facultés rationnelles[205] et de l'indépendance totale vis-à-vis de l'expérience. Si la figure adamique intéresse l'empirisme humien, c'est qu'elle donne à voir un homme vierge d'expérience et cependant au faîte de ses capacités rationnelles, par où il devient possible de manifester par la négative ce que l'expérience, dans sa dimension diachronique et cumulative, présente d'irremplaçable pour le développement de nos raisonnements expérimentaux.

Car, selon l'Abrégé, Adam n'aurait pu prédire la communication du mouvement d'une boule de billard à une autre ; selon l'*Enquête*, il « n'aurait pu inférer de la fluidité et de la transparence de l'eau que cet élément fût capable de le suffoquer, ni de la lumière et de la

---

[203] Philippe Hamou, « Ophtalmie, vision adamique et restauration du savoir dans la pensée anglaise du XVIIe siècle », *Le temps philosophique*, n°9, 2003, p. 82. Philippe Hamou cite Culverwel et Glanvill parmi les tenants de cette position.

[204] *Ibid.*, p. 85.

[205] Adam ayant été « créé en pleine vigueur intellectuelle [*in the full vigour of understanding*] » (Abrégé, §11, p. 51, Clar. p. 410), ses capacités rationnelles doivent en effet être conçues comme « parfaites dès l'origine » (E.4.i.6, p. 67, Clar. p. 25).

chaleur du feu que cet autre élément pût le réduire en cendres »[206]. La raison, même en la supposant à son plus haut degré de perfection, est incapable de déchiffrer par elle-même la structure causale de l'univers. Les sens nous fournissent certes des idées des corps naturels, mais la seule considération de ces idées, indépendamment de l'observation de la conjonction des objets, ne permet pas de découvrir les relations causales qui les lient. L'état d'ophtalmie se voit ainsi généralisé à l'Adam supralapsaire : loin que la figure adamique fonde l'idéal d'une science parfaite du monde naturel, que les hommes travailleraient à rejoindre par le biais d'une instrumentation technique leur permettant de dépasser la déficience congénitale de leurs sens (microscopes, télescopes, *etc*.), elle incarne chez Hume la limite indépassable de tout savoir. Parce que l'expérience sensible (synchronique) est indéchiffrable, fût-ce pour Adam lui-même, il faut recourir à l'expérience (diachronique) de l'observation de la conjonction des objets. Non seulement Adam ne jouit d'aucune science infuse des corps naturels, fondée sur la première mais, sans la seconde, il ne pourrait même pas survivre : les exemples de la suffocation par l'eau et de la combustion par le feu que convoque l'*Enquête*, en simplifiant la configuration (c'est-à-dire en donnant à voir non pas la relation de deux corps sous le regard d'un observateur extérieur, comme c'était le cas dans l'exemple du choc des deux boules de billard, mais un observateur partie prenante de chacune des deux relations), soulignent encore cette dépendance d'Adam à l'expérience, rationnellement opaque, de la conjonction des événements.

La seconde expérience de pensée invoquée par Hume est celle de la concevabilité d'effets opposés, qui caractérise, comme nous l'avons vu, toutes les choses de fait. À la vérité, les deux voies argumentatives sont articulées l'une à l'autre[207]. Si la fiction d'Adam à ses premiers instants sur Terre s'efface au profit de celle d'effets non attestés par l'expérience, c'est que l'incapacité où est Adam de dériver l'effet de la considération *a priori* de la cause ne s'énonce jamais qu'au conditionnel : selon l'Abrégé, le premier homme « ne serait [pas] capable » (*would not be able*) d'inférer le mouvement de la seconde boule de billard à partir de celui de la première ; selon l'*Enquête*, il « n'aurait pu » (*could not have*) inférer les idées

[206] E.4.i.6, p. 67 (Clar. p. 25).

[207] En témoigne le texte suivant : « Qu'un homme, tel qu'Adam, soit créé en pleine vigueur intellectuelle, jamais, sans l'expérience, il ne serait capable d'inférer le mouvement de la seconde bille du mouvement et de l'impulsion de la première. Ce n'est pas ce que voit la raison dans la cause qui nous fait *inférer* l'effet. Une telle inférence, si elle était possible, équivaudrait à une démonstration, puisqu'elle serait fondée purement et simplement sur la comparaison des idées. Mais aucune inférence de la cause à l'effet n'équivaut à une démonstration. En voici la preuve évidente. L'esprit peut toujours *concevoir* que n'importe quel effet succède à n'importe quelle cause, et qu'en vérité n'importe quel événement succède à n'importe quel autre », Abrégé, §11, p. 51-53 (Clar. p. 410).

de noyade et de combustion à partir de ces qualités sensibles que sont la fluidité et la transparence de l'eau d'une part, et la chaleur et la lumière du feu d'autre part[208]. Le conditionnel tient certes à ce que la convocation d'Adam relève, bien évidemment, de l'expérience de pensée, mais il ne fait au fond qu'exprimer le caractère hypothétique, car enfoui et oblitéré, de l'origine du savoir que nous avons des relations de cause à effet. À l'inverse, l'esprit « peut toujours concevoir que n'importe quel effet succède à n'importe quelle cause » : l'incapacité hypothétique, qui se conjuguait au mode conditionnel, cède la place à une capacité actuelle, conjuguée au mode indicatif. C'est cet ancrage expérimental des contrefactuels, sur lequel nous avons déjà eu l'occasion d'insister, qui explique que le recours à la concevabilité d'effets opposés constitue la ligne argumentative la plus constamment mobilisée en vue d'asseoir la première impuissance de la raison.

Lorsque l'esprit s'en tient au régime de l'*a priori*, « n'importe quoi peut produire n'importe quoi »[209]. Le résidu humien du principe de contradiction, qui affirme que les seuls objets contraires sont l'existence et la non-existence, implique en effet qu'aucun objet existant n'est contraire à un autre objet existant. Raisonner *a priori* sur les questions de fait, c'est-à-dire sur les existences réelles, c'est alors laisser toute latitude à la puissance fantaisiste de l'imagination – puisque la fantaisie désigne précisément la capacité de l'esprit à lier les idées en l'absence de tout principe associatif, c'est-à-dire de façon imprévisible et arbitraire. Étant donné que la raison, laissée à elle-même, parvient à lier ensemble toutes les idées de causes et d'effets, sans éprouver la contrainte caractéristique du domaine démonstratif, Hume peut conclure que la connaissance que nous avons des relations causales ne relève pas de la démonstration, et ne procède pas de la raison *a priori*. Contentons-nous ici d'ajouter que ce test de la concevabilité s'applique également à un niveau redoublé : dans la mesure où l'imagination peut, selon Hume, concevoir sans contradiction un commencement d'existence qui ne résulte pas de l'action d'une cause, la maxime causale, qui affirme que tout commencement d'existence procède d'une cause, tombe hors du domaine de la connaissance[210]. Ce n'est pas seulement le lien d'une cause particulière à son effet qui peut

---

[208] Cette incapacité s'énonce dans le meilleur des cas au futur de l'indicatif : un homme aux capacités rationnelles fortes « ne sera pas capable » de déduire l'effet de la simple considération de la cause (E.4.i.6, p. 67, Clar. p. 25). L'usage de l'indicatif dans ce contexte théorique reste cependant rare sous la plume de Hume.

[209] T.1.3.15.1, p. 250 (Clar. p. 116). Une affirmation similaire apparaît dans l'*Enquête :* « si nous raisonnons *a priori*, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi », E.12.iii.29, p. 246 (Clar. p. 122).

[210] « Il est donc clairement possible, pour l'imagination, de séparer l'idée d'une cause de l'idée d'un commencement d'existence ; par conséquent, la séparation effective de ces deux objets est possible, dans la mesure où elle ne contient ni contradiction ni absurdité, et partant n'est pas susceptible d'être réfutée par un

être pulvérisé par l'imagination, mais également le lien unissant l'idée d'existence à celle de cause. Par où se voit réfutée l'idée d'une origine de la maxime causale dans la seule raison : la structuration de l'expérience en une expérience causale ne procède que de l'expérience, qui *se révèle* être une expérience causale.

2.2. L'improuvable uniformité du cours de la nature : le recours aux rationalités paysanne, infantile et animale

Il faut alors, dans un second temps, éprouver la rationalité de ce principe général par lequel nous étendons à l'expérience future les uniformités particulières observées au cours de l'expérience passée (flamme / chaleur, pain / nutrition, *etc*.). En quoi la raison ne parvient-elle pas à fonder le principe d'uniformité du cours de la nature ? Alors que la Fourche était jusqu'ici utilisée sous l'angle de la démarcation de ses deux dents, ce qui importe désormais n'est plus sa césure interne, mais l'exhaustivité du dénombrement des types de raisonnements qu'elle opère.

D'une part, le principe d'uniformité n'est pas susceptible de démonstration, puisqu'« il n'est pas contradictoire que le cours de la nature change »[211]. L'argument est le même que celui utilisé lors de l'établissement de la première impuissance de la raison, mais le test de la concevabilité y subit un cran supplémentaire. Ce n'est plus en effet du possible dont il s'agit de montrer qu'il ne s'atteste jamais comme du nécessaire, mais de l'existant effectif : même en supposant le savoir empirique que les arbres, dans l'hémisphère nord, fleurissent en été et perdent leurs feuilles en hiver, l'esprit peut toujours imaginer qu'il en soit autrement à l'avenir[212] – tout aussi facilement que si l'expérience ne nous avait jamais informés du cours des saisons.

D'autre part, le principe d'uniformité ne peut être fondé sur un argument probable. Ce qui empêche de souscrire à une telle option théorique, c'est sa circularité :

> […] la probabilité se fonde sur la présomption d'une ressemblance entre les objets dont nous avons eu l'expérience et ceux dont nous n'avons pas eu d'expérience, et par conséquent, il est impossible que cette présomption puisse être tirée de la probabilité. Le même principe ne peut être à la fois la cause et l'effet d'un autre : c'est peut-être là

---

raisonnement fondé uniquement sur des idées, faute duquel on ne peut démontrer la nécessité d'une cause », T.1.3.3.3, p. 140 (Clar. p. 56).

[211] E.4.ii.18, p. 73 (Clar. p. 31).

[212] *Ibid*.

> l'unique proposition touchant cette relation qui soit certaine, ou intuitivement ou démonstrativement.[213]

Convoquer un argument probable, fondé sur le principe d'uniformité, pour tenter de justifier ce dernier, « c'est manifestement tomber dans un cercle et prendre pour admis le point qui est en question »[214]. Puisque toutes nos conclusions expérimentales s'appuient sur la supposition que le futur sera conforme au passé, aucun argument empirique ne peut servir à établir cette supposition. Seule la seconde branche de la Fourche de Hume est adaptée à la nature de ce qu'il s'agit de prouver (en ce que seul un raisonnement expérimental est susceptible de prouver une question de fait), mais cette convenance de la nature de l'argument à son objet se retourne en pétition de principe : la probabilité ne peut pas attester la vérité de ce qui est la condition de sa vérité. Ce point donne lieu, au cœur même de la théorie du raisonnement probable, à un retour de la certitude : « le même principe ne peut être à la fois la cause et l'effet d'un autre », et « c'est peut-être là l'unique proposition touchant cette relation qui soit certaine, ou intuitivement ou démonstrativement »[215].

Ne pouvant s'appuyer ni sur un argument démonstratif, ni sur un argument probable, le principe d'uniformité révèle alors sa nature de supposition : « Nous supposons, mais ne sommes jamais capables de prouver, qu'il doit forcément y avoir une ressemblance entre les objets dont nous avons eu l'expérience et ceux qui se trouvent au-delà de ce que nous pouvons découvrir »[216].

Comme nous l'avons déjà souligné, Hume est très conscient de la difficulté qu'il y a à établir une proposition négative en site empiriste : comment conclure, de ce qu'un élément ne se présente pas à l'analyse actuelle, qu'il n'existe pas ? C'est pourquoi, dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*, il invite ses éventuels détracteurs à produire l'argument recherché, qui aurait échappé à sa recherche[217]. Il y a là un ressort argumentatif récurrent de la philosophie

---

[213] T.1.3.6.7, p. 153 (Clar. p. 63).

[214] E.4.ii.19, p. 74 (Clar. p. 31).

[215] Une telle déclaration est à première vue surprenante, en ce que les principes de la théorie de la causalité s'y voient appliqués à des propositions, et non à des existences. Mais il faut se souvenir que Hume ne conçoit pas la science de la nature humaine en général (et l'analyse du raisonnement probable en particulier) autrement que comme une recherche des causes générales des phénomènes. Dès lors, « le même principe ne peut être à la fois la cause et l'effet d'un autre », ne serait-ce que du fait de la structuration temporelle de la relation causale : il est essentiel à la cause d'être antérieure à son effet.

[216] T.1.3.6.11, p. 155 (Clar. p. 64).

[217] Dans le *Traité* : « je ne peux que demander que ce raisonnement soit présenté afin d'être soumis à notre examen », T.1.3.6.8, p. 153 (Clar. p. 63). Dans l'*Enquête* : « Quel est ce moyen terme, cela passe, je l'avoue, ma compréhension ; et c'est à ceux qui en affirment l'existence et en font l'origine de toutes nos conclusions sur les choses de fait, qu'il incombe de l'exposer », E.4.ii.16, p. 73 (Clar. p. 30).

humienne, qui en thématise d'ailleurs expressément la nécessité[218]. Proposer la difficulté au public, et engager celui-ci à faire connaître d'éventuels contre-exemples à la thèse avancée, c'est en effet, à un premier niveau, se décharger de prouver l'universalité de cette dernière (ce qui, rigoureusement parlant, n'est pas à la portée de la philosophie expérimentale, qui ne peut ni invoquer une prétendue aperception de l'essence de l'esprit, ni procéder à une revue empirique exhaustive des arguments)[219]. Mais à un second niveau, et en même temps qu'il renverse la charge de la preuve, le procédé ouvre le débat au régime de celle-ci, en constituant la recherche du fondement rationnel de l'inférence causale en une expérience *commune* et *vérifiable*. Les arguments étant communicables et évaluables par autrui, toute prétention à la contradiction n'a pas pour effet de suspendre la discussion, mais d'ouvrir le débat à la sanction de l'expérience[220].

Ce procédé peut pourtant être jugé peu probant : « quand tous les savants, pendant plusieurs siècles, se seraient livrés à des recherches sans résultat sur un même sujet, peut-être serait-ce encore aller trop vite de conclure positivement que ce sujet [= le fondement du raisonnement expérimental] doit passer toute compréhension humaine »[221]. C'est pourquoi, en vue d'établir le versant négatif du système humien de la raison empirique, le dernier paragraphe de la section 4 de l'*Enquête* recourt au raisonnement des paysans, des enfants et des animaux. Puisque les paysans les plus ignorants, les enfants et les bêtes croient à l'uniformité du cours de la nature, alors même que leur raison est faiblement développée, ce ne peut être par le biais d'un argument abstrus qui aurait échappé à la science de la nature humaine. Ce point, que nous exposions en détail dans la première partie de cette étude, permet de conclure à l'inexistence de l'argument recherché, en ce que les pratiques inductives de

[218]« Ce défi, nous sommes fréquemment obligés d'y recourir : c'est presque le seul moyen de prouver une proposition négative en philosophie », T.1.3.14.7, p. 234 (Clar. p. 107).

[219] L'*Enquête* considère ainsi qu'« avec le temps […] cet argument négatif deviendra entièrement convaincant si, de tous les philosophes habiles et pénétrants qui auront tourné leurs recherches de ce côté, il n'en est aucun qui ait réussi à trouver une proposition intermédiaire, capable de faire la liaison et de soutenir l'entendement dans cette conclusion », E.4.ii.17, p. 73 (Clar. p. 30).

[220] À cet égard, la thèse du fondement hors raison du raisonnement expérimental et celle de l'origine sensible de toutes les idées n'ont pas exactement le même statut que la théorie de l'identité personnelle. Dans le cas de cette dernière, la science de la nature humaine ne peut prétendre légiférer sur l'expérience (intime et non-communicable) qu'autrui fait de son moi, et est contrainte de reconnaître qu'en la matière, une expérience pourrait bien s'opposer à une autre : « Si un homme, après une réflexion sérieuse et dénuée de préjugé, pense qu'il a une notion différente de *lui-même*, je dois avouer que je ne peux plus discuter avec lui. Tout ce que je peux lui concéder, c'est qu'il peut, tout autant que moi, avoir raison et que nous différons essentiellement sur ce point. Il se peut qu'il perçoive quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui-même*, encore que je sois certain qu'il n'y a pas un tel principe en moi », T.1.4.6.3, p. 344 (Clar. p. 165).

[221] E.4.ii.22, p. 76 (Clar. p. 33).

« ceux qui ne procèdent pas par des voies compliquées »[222] attestent la thèse humienne par une expérience *positive*.

L'argument du défaut d'argument, qui s'ouvre dans l'*Enquête* sur la figure d'Adam, c'est-à-dire sur le représentant d'une rationalité maximale et *a priori*, se referme, à l'autre extrême du spectre, sur celles des paysans ignorants, des enfants et des animaux : la fiction d'une raison ne devant rien à l'expérience a cédé la place à l'expérience de raisons ne devant rien à la raison. L'induction acquiert alors la consistance *définitive* d'un problème : « Si facile que cette démarche [= celle par laquelle l'esprit suppose que le futur sera conforme au passé] puisse paraître, la raison, *de toute éternité*, ne serait jamais capable de l'effectuer »[223].

3. La radicalité de la critique humienne

On mesure désormais à quel point la position interprétative de Tom L. Beauchamp, Thomas A. Mappes, Alexander Rosenberg, Barbara Winters et Annette Baier édulcore singulièrement la portée sceptique du texte humien. Si la première impuissance de la raison revient finalement à rappeler la distinction des deux branches de la Fourche (le raisonnement causal n'est pas, comme le raisonnement démonstratif, tiré de la considération *a priori* des idées), il en va différemment de la seconde, en ce que celle-ci affirme que le principe d'uniformité du cours de la nature, qui sous-tend nos inférences probables, ne peut être expliqué ou justifié *par aucun raisonnement, démonstratif ou probable*. Hume soutient bien plus que l'idée qu'aucun raisonnement probable n'est certain, ou qu'aucune proposition existentielle n'est nécessaire (ce qui reviendrait seulement à récuser la possibilité de tout chevauchement entre les deux dents de la Fourche). En analysant le raisonnement causal au moyen de la Fourche, la science de la nature humaine n'est pas conduite à réaffirmer la distinction des deux régimes de rationalité en quoi celle-ci consiste, mais à contester à celui-ci son assise rationnelle[224].

---

[222] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 176.

[223] Abrégé, §16, p. 57, trad. modifiée (Clar. p. 411 : « However easy this step may seem, reason would never, to all eternity, be able to make it »). Nous soulignons.

[224] Nous rejoignons par là la position de Cassirer qui, à propos de Hume, déclare : « On a fréquemment interprété sa doctrine en y voyant une lutte contre la certitude démonstrative de nos jugements de causalité et une volonté de les réduire au rang de prévisions simplement *vraisemblables* ; mais c'est passer ainsi à côté de sa véritable intention fondamentale », *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 259.

En terrain humien, on ne peut donc pas comprendre la dualité de la connaissance et de la probabilité de façon statique : la valeur de la Fourche est opératoire, puisque sa mise en œuvre aboutit à son implosion. Tout l'effort de Hume est en effet de remettre en cause les présupposés de la division de la raison, en montrant que de son application à l'analyse du raisonnement probable résulte la négation de la rationalité de celui-ci[225] – par où la Fourche perd son statut initial de bipartition *de la raison*, pour endosser celui de bipartition *de la raison et de l'absence de raison*.

Comme nous venons de le voir, un tel geste est d'abord interne au système humien, puisque la raison dont il est montré qu'elle échoue à fonder l'inférence causale n'est autre que la raison au sens exact et philosophique, la raison en sa compréhension juste et précise. Contrairement à ce que soutient N. Scott Arnold[226], tout le propos humien, qui épouse les deux branches de la Fourche pour tester successivement leur aptitude à rendre raison du raisonnement expérimental, se déploie selon un usage du vocable rigoureux et conforme à la conception que Hume en expose en d'autres endroits. La raison dont Hume nie qu'elle constitue le fondement de l'inférence causale n'est donc pas un simple épouvantail rationaliste, mais celle-là même dont il entretient le concept. Loin de procéder à la *reductio ad absurdum* d'une notion de raison qui lui serait étrangère, Hume met au jour un problème qui affecte la raison même dont sa science de la nature humaine se réclame[227]. Il n'en reste pas moins que dégager le devenir auto-destructeur de la Fourche, c'est dégager la faiblesse d'une structure empruntée à Locke. Le résultat négatif de l'analyse humienne du raisonnement probable prend le contrepied de son point de départ lockien, à savoir de la bipartition de la connaissance et de la probabilité *entendue comme bipartition de la raison*.

---

[225] Ce point est souligné par Norman Kemp Smith (*The philosophy of David Hume*, p. 371) : « In the final outcome, so-called causal inference is found not to be inference at all : not [...] obtainable in an intellectualist or rationalist manner by way of *inference* ».

[226] « Not too much weight should be put on the term 'reason'. Hume's use of that faculty-psychology term is sometimes obscure and often inconsistent », N. Scott Arnold, « Hume's skepticism about inductive inference », p. 42.

[227] Nous rejoignons de nouveau la position (déjà citée) de Don Garrett : « the key to understanding Hume's treatment of induction is the realization that Hume uses the term 'reason' quite univocally to refer to the inferential faculty » (*Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 94). L'instabilité apparente des notions de raison, de raisonnement, d'inférence, *etc*., n'indique pas la présence latente d'un extérieur du système humien (comme le soutiennent Tom L. Beauchamp, Thomas A. Mappes, Annette Baier, *etc*.), mais seulement la dénivellation, interne à celui-ci et constitutive de l'investigation en direction des causes, qui sépare le phénomène de son principe explicatif (par où nous retrouvons un point déjà exposé dans notre première partie).

II. Locke, cible de l'argument humien : la bipartition lockienne retournée contre son auteur

Il va de soi que le problème de l'induction qui se lit sous la plume de Hume ne naît pas de nulle part. Certains commentateurs se sont essayés à y trouver des résurgences d'arguments sceptiques antiques et médiévaux[228]. D'autres ont souligné son rapport aux philosophies de Hobbes[229], Malebranche[230], Berkeley[231] et Hutcheson[232]. Plus généralement, il ne faut pas sous-estimer ses précédents chez les savants ou les proches de la Royal Society[233]. Nous nous proposons, sur la base des analyses précédentes, de reconsidérer le problème de l'induction d'un point de vue externaliste, mais en l'envisageant sous la perspective, non pas de ses précédents, mais de sa cible – nous verrons d'ailleurs que les deux sont liées.

---

[228] Voir à cet égard l'article de Leo Groarke et Graham Solomon, « Some sources for Hume's account of cause », *Journal of the history of ideas*, vol. 52, n°4, 1991, en particulier p. 654-663. Leo Groarke et Graham Solomon mettent en lumière certaines affinités de la philosophie humienne avec Sextus Empiricus, Nicolas d'Autrecourt et Al-Ghazali.

[229] Voir à cet égard l'ouvrage de John W. Danford, *David Hume and the problem of reason : recovering the human sciences*, New Haven, Yale university press, 1990, p. 42 et suiv. Danford rapproche la catégorie humienne des choses de fait de la catégorie hobbesienne de prudence.

[230] Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur le rapport de Hume à Malebranche dans la cinquième partie de cette étude.

[231] Voir à cet égard l'étude de Ferdinand Alquié, « L'idée de causalité de Descartes à Kant », dans *Histoire de la philosophie, idées, doctrines*, sous la dir. de François Châtelet, t. IV, Paris, Hachette, 1999.

[232] On se souvient que cette hypothèse d'une filiation entre Hutcheson et Hume fut défendue par Norman Kemp Smith, selon lequel le second exporterait à la théorie de la connaissance la thèse de la subordination de la raison, qui s'énonçait chez le premier dans le domaine esthétique et moral. Ce serait ainsi la philosophie hutchesonienne qui aurait motivé l'analyse humienne du raisonnement causal, et inspiré son résultat.

[233] Voir à cet égard l'étude de Barbara J. Shapiro, *Probability and certainty in seventeenth-century England : a study of the relationships between natural science, religion, history, law and literature*, Princeton, Princeton university press, 1983. Barbara J. Shapiro montre qu'une très large part de la pensée anglaise du XVIIe siècle se caractérise par une inflation du royaume du probable, et une contraction symétrique du domaine de la certitude : « A willingness to accept the notion that very little in this world was capable of 'science' had become an accustomed feature of English intellectual life » (p. 5). La probabilité, anciennement liée à la rhétorique et opposée à la science, en vient peu à peu à s'appliquer à la science elle-même (p. 37-44). Le deuxième chapitre de l'ouvrage détaille la façon dont une telle mutation se manifeste chez de nombreux penseurs, liés de près ou de loin à la Royal Society (ou à son ancêtre, le Wadham College group d'Oxford) : John Wilkins, Thomas Sprat, Joseph Glanvill, Walter Charleton, Christopher Wren, Robert Boyle, Seth Ward, John Wallis, Isaac Barrow, John Ray, ou encore Robert Hooke. Sur ce sujet, on peut également se reporter à l'étude de Henry G. Van Leeuwen, *The problem of certainty in English thought : 1630-1690*, notamment p. 146 : « From Chilingworth to Wilkins and from Glanvill to Locke, the admission is a common one that the inner structure of nature – the real causes of natural events – is opaque to the human mind »). Ian Hacking souligne que ce transfert de la causalité de la catégorie de connaissance à celle de probabilité fut une condition nécessaire de l'émergence du problème humien de l'induction : « Hume can begin only when causation is stolen from knowledge », The emergence of probability : a philosophical study of early ideas of probability, induction and statistical inference, Cambridge, Cambridge university press, 1975, p. 181).

1. Qui Hume a-t-il en vue ? Controverses interprétatives

Les sections T.1.3.6. et E.4, au sein desquelles prend place l'argument négatif que nous venons d'exposer, présentent leur propos de façon strictement anhistorique : à aucun moment Hume ne mentionne de possibles précédents ou d'éventuelles cibles[234]. L'établissement de l'absence de fondement rationnel du raisonnement expérimental se signale ainsi par un profond mutisme relativement aux discours des prédécesseurs ou des contemporains à l'aune desquels Hume aurait pu situer son propos, que ce soit pour s'en réclamer ou s'en démarquer – tout au plus Hume mentionne-t-il que sa doctrine s'oppose à « tous les systèmes courants »[235] et à « tous les systèmes existants dans ce genre de philosophie »[236].

Du fait de ce silence, la question des cibles de l'argument négatif de Hume est l'objet de vives dissensions au sein de la littérature secondaire. Comme nous l'avons vu, Tom L. Beauchamp, Thomas A. Mappes, Alexander Rosenberg, N. Scott Arnold, Barbara Winters et Annette Baier soutiennent que le propos humien est dirigé contre une conception rationaliste et démonstrative de la raison, sans que celle-ci ne soit jamais l'objet d'une identification précise[237]. Paul Russell, sans prétendre épuiser les cibles visées par l'argument du *Traité*, insiste sur ses implications anti-religieuses et, au premier chef, sur la critique de Butler qui le sous-tendrait[238]. Selon Nicholas Capaldi, ce serait essentiellement la conception aristotélicienne de la causalité que Hume chercherait à réfuter, en lui objectant la méthodologie empiriste de Newton : Hume se ferait l'écho de la thèse newtonienne selon

---

[234] Cette exposition minimaliste contraste avec la réfutation de la rationalité de la maxime causale, qui est historiquement instruite. La section T.1.3.3, qui dénonce comme fallacieuses les prétendues démonstrations de la nécessité d'une cause pour toute nouvelle existence, est référencée : Hobbes, Clarke et Locke sont explicitement incriminés, et une place conséquente est faite à l'inscription des résultats humiens au sein de l'histoire de la philosophie.

[235] T.1.3.12.20, p. 211 (Clar. p. 95).

[236] T.1.3.16.3, p. 255 (Clar. p. 118).

[237] Il est frappant que les commentateurs cités, en cherchant à déterminer la conception de l'entendement que Hume aurait en vue, ne dépassent jamais la référence vague à une conception « démonstrative », « rationaliste », ou « traditionnelle » de la raison. C'est le cas d'Annette Baier (« The 'reason' whose limits Hume draws in Section VI is the tracer of 'intelligible' connections » et « His investigations have been into the causal powers of the rationalists' 'reason' », *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 61 et p. 68), de N. Scott Arnold (« Hume is viewed here as intending to discover the resources and limitations of a 'rationalistic' conception of reason or the understanding », art. cité, p. 40), de Barbara Winters (selon laquelle Hume s'opposerait à « une conception traditionnelle de la raison », art. cité, p. 26) et de Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes (« if considered as an attack on *reason*, Hume's critique is restricted to an attack on the rationalistic conception of reason », art. cité, p. 76). C'est, au mieux, « la conception cartésienne de l'homme comme animal rationnel » (Barbara Winters, art. cité, p. 33) qui se voit invoquée comme étant la cible de la critique humienne.

[238] Paul Russell, *The riddle of Hume's* Treatise *: skepticism, naturalism and irreligion*, p. 136.

laquelle la prédiction ne requiert pas la connaissance de l'essence de la cause et l'opposerait à la tradition aristotélicienne postulant que la pénétration de la forme des objets est nécessaire à l'explication de ceux-ci, ainsi qu'à la prédiction de leurs effets[239]. Stephen Buckle maintient l'identification de la cible aristotélicienne opérée par Nicholas Capaldi, mais l'élargit. Son commentaire, centré sur l'*Enquête sur l'entendement humain*, soutient que la section 4 de l'œuvre critique l'idée selon laquelle l'expérience nous révélerait la nature des choses, selon les deux modalités de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, dessinant par là les contours de deux catégories d'adversaires[240]. La quatrième section de l'*Enquête* serait dirigée contre les empirismes dogmatiques de la philosophie antique (identifiés au stoïcisme, à l'épicurisme et à l'aristotélisme), et la critique humienne se déploierait sous l'égide du refus lockien d'une connaissance de l'essence ultime de la réalité[241]. Le propos de Hume présenterait ainsi, selon Stephen Buckle, de remarquables affinités avec les thèses de l'*Essai sur l'entendement humain*. Cette continuité des sections T.1.3.6 et E.4 vis-à-vis de Locke est exemplairement remise en question par David Owen, pour lequel Hume, tout en héritant sa conception du raisonnement de l'*Essai sur l'entendement humain*[242], se retournerait dans les sections susmentionnées contre Locke[243]. L'identification des adversaires théoriques visés par les sections T.1.3.6 et E.4 est donc, au sein du commentaire humien, l'objet de vifs débats, dont l'ampleur est exemplairement attestée par le fait que puissent se faire jour et se maintenir deux positions interprétatives *strictement opposées :* selon Stephen Buckle, Locke inspirerait l'argument humien ; selon David Owen, il en constituerait la cible.

---

[239] « Historically the importance of Hume's analysis is that he carefully articulates what happens when we substitute Newtonian physics for Aristotelian physics », Nicholas Capaldi, *David Hume : the Newtonian philosopher*, Boston, Twayne publishers, 1975, p. 50.

[240] Selon Stephen Buckle, la première partie de la section s'en prendrait à l'idée d'une saisie rationnelle et immédiate des essences, opérée à partir de leurs seules propriétés perceptibles – ce seraient alors les vues stoïciennes ainsi que leurs résurgences modernes qui se verraient condamnées. La seconde partie discréditerait quant à elle l'idée que la nature des choses, bien que soustraite à l'appréhension immédiate, puisse néanmoins être révélée par l'expérience de façon médiate – ce seraient alors l'aristotélisme, l'épicurisme et leurs réactivations modernes qui seraient mises en procès. Stephen Buckle, *Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human understanding, p. 158-168.

[241] « [Locke's] main concern is to deny rational insight into the real essences of things. In this section [= section 4], at least, Hume's concern is much the same. His argument is the thoroughly Lockean argument that a properly experimental philosophy undermines the dogmatists' belief in the capacities of human reason to discern the underlying nature of reality », *ibid.*, p. 149. Cette position est de nouveau défendue à la p. 166 : « Hume's argument is the application, to the factual beliefs that underpin everyday judgement and action, of Locke's argument that knowledge of real essences is beyond us ».

[242] « Broadly speaking, Hume took over Locke's account of reasoning as a chain of ideas », David Owen, *Hume's reason*, p. 63.

[243] « Most likely, it is Locke who is the target, not the scholastics or the rationalists », David Owen, « Inference, reason and reasoning in book one of Hume's *Treatise* », p. 20. Voir également *Hume's reason*, p. 124-131.

Dans ce deuxième moment du présent chapitre, il s'agira pour nous de nous positionner au sein de cette controverse interprétative. Quant à l'identification de la cible principale de l'argument humien, nous serons amenés à suivre David Owen : dans les sections T.1.3.6 et E.4, c'est essentiellement Locke que Hume cherche à atteindre. Nous montrerons, avec David Owen et contre Stephen Buckle, que la thèse humienne affirmant que nos inférences causales ne sont pas fondées en raison, loin de répéter ou de prolonger le propos lockien, prend le strict contrepied d'une thèse de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Il nous semble néanmoins que la position interprétative de David Owen peut être approfondie. Premièrement, elle gagne selon nous à prendre en compte des segments textuels décisifs, qui ne nous paraissent pas avoir été suffisamment remarqués par le commentaire humien. Or l'identification de ces extraits permet de reconsidérer le statut de la position de David Owen : non seulement la vue récusée par Hume *correspond* à la position lockienne, mais Hume lui-même *indique* que c'est bien la conception lockienne qu'il a en vue. En d'autres termes, le commentaire peut mettre au jour bien plus qu'une simple opposition probable de Hume à Locke, fondée sur le constat de la divergence de leurs vues : une critique expresse, appuyée sur la reconnaissance d'indices textuels forts. Il devient alors possible, deuxièmement, de dégager les enjeux de la position de David Owen. Car les segments textuels auxquels nous faisions allusion montrent que la récusation de Locke s'opère au nom d'exigences lockiennes : Hume critique Locke non pas en récusant son programme empiriste, mais en prétendant l'accomplir mieux que lui. En somme, si le problème de l'induction constitue bien, comme le soutient David Owen, une critique de Locke, il convient selon nous d'ajouter que cette critique est, d'une part, une critique explicite et, d'autre part, une critique interne.

2. De Locke à Hume : une continuité apparente

Un tel programme interprétatif peut à première vue sembler étonnant, puisque la critique lockienne des idées de substances aboutit à une profonde relativisation de notre savoir des causes et des effets – d'une façon qui paraît anticiper la thèse humienne qui nous occupe. Les idées des substances naturelles[244] étant conçues comme des combinaisons d'idées

[244] Parce que la critique humienne de la causalité se concentre sur la causalité physique, nous nous attacherons exclusivement au cas du savoir que nous avons des substances naturelles, en laissant de côté le versant du propos lockien relatif aux substances spirituelles.

simples, qui n'ont de « connexion, ou [d']incompatibilité visible qu'avec très peu d'autres idées »[245], il convient selon Locke d'abandonner l'espoir d'une science des corps, fondée sur la perception du lien visible unissant les idées, et de se contenter de recourir à l'expérience, afin d'en obtenir un savoir probable[246]. Du fait de la disjonction entre essences nominales (ou idées que nous avons des substances) et essences réelles (ou constitution interne des corps), la considération de nos seules idées ne permet pas d'augmenter le savoir que nous avons des propriétés des substances – déficience qui ne peut être compensée que par le recours à l'expérience[247].

Tout comme le sera Hume, Locke se montre particulièrement attentif à l'amoindrissement du niveau de généralité des propositions qui découle de cette dépendance vis-à-vis de l'expérience[248]. Puisque, « pour ce qui est de toutes les connaissances générales, c'est dans notre esprit que nous devons les chercher et les trouver uniquement »[249], les propositions informatives portant sur les substances, qui requièrent de recourir à l'expérience, sont condamnées à un niveau de généralité imparfait : « on ne peut former sur des substances que fort peu de propositions générales qui emportent avec elles une certitude indubitable »[250]. Seules quelques propositions triviales, fondées sur la perception de la liaison des idées, peuvent être connues de façon universelle (on peut ainsi affirmer avec certitude que la figure s'accompagne toujours de l'étendue, et que la communication du mouvement par impulsion va toujours de pair avec la solidité, mais non que l'or est toujours jaune, puisque nous ne percevons pas la relation nécessaire de ces deux idées). Il s'ensuit, par exemple, que nous ne

---

[245] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 6, §6, p. 795.

[246] « […] c'est en vain que nous tâcherions de découvrir par leur moyen [= au moyen des idées] quelles sont les autres idées qu'on peut trouver constamment jointes avec celles qui constituent notre idée complexe de quelque substance que ce soit […]. Quelle que soit notre idée complexe d'aucune espèce de substances, à peine pouvons-nous déterminer certainement, en vertu des idées simples qui y sont renfermées, la coexistence nécessaire de quelque autre qualité que ce soit. Dans toutes ces recherches notre connaissance ne s'étend guère au-delà de notre expérience », *ibid.*, chap. 3, §14, p. 747. La même idée est exprimée en un passage ultérieur du livre IV : « Lorsque nos recherches roulent sur une coexistence ou une impossibilité de coexister que nous ne saurions découvrir par la considération de nos idées, il faut que l'expérience, les observations et l'histoire naturelle nous fassent entrer en détail, et par le secours de nos sens, dans la connaissance des substances corporelles » (*ibid.*, chap. 12, §12, p. 883).

[247] Ce point est souligné par John W. Yolton : « To discover the properties of bodies, neither maxims, principles, nor hypotheses can replace the analysis of things as we observe and experience them », *Locke and the compass of human understanding : a selective commentary on the* Essay, Cambridge, Cambridge university press, 1970, p. 72.

[248] « […] une certitude générale ne peut jamais se trouver que dans nos idées. Que si nous l'allons chercher ailleurs dans des expériences ou des observations hors de nous, dès lors notre connaissance ne s'étend point au-delà des exemples particuliers. C'est la contemplation de nos propres idées abstraites qui seule peut nous fournir une connaissance générale », *Essai*, livre IV, chap. 6, §16, p. 806.

[249] *Ibid.*, chap. 3, §31, p. 767.

[250] *Ibid.*, chap. 6, §7, p. 795.

pouvons « affirmer avec certitude que tous les hommes dorment à certains intervalles, qu'aucun homme ne peut se nourrir avec du bois ou des pierres, que la ciguë est un poison pour tous les hommes »[251].

Cette continuité de Locke à Hume culmine dans un court passage du livre IV de l'*Essai* :

> L'expérience doit m'instruire en cette occasion de ce que la raison ne saurait m'apprendre ; et ce n'est que par des expériences que je puis connaître certainement quelles autres qualités coexistent avec celles de mon idée complexe, si, par exemple, ce corps, jaune, pesant, fusible, que j'appelle *or*, est malléable, ou non ; laquelle expérience, de quelque manière qu'elle réussisse sur le corps particulier que j'examine, ne me rend pas certain qu'il en est de même dans tout autre corps jaune, pesant, fusible, excepté celui sur lequel j'ai fait l'épreuve.[252]

D'une part, l'esprit ne peut déduire la malléabilité de l'idée qu'il a de l'or, mais doit, pour en être instruit, recourir à l'expérience. D'autre part, ayant une fois constaté qu'un corps jaune, lourd et fusible est malléable, il ne peut étendre cette propriété à tous les autres corps jaunes, lourds et fusibles. Comme on le voit, cet extrait expose la série emboîtée de deux échecs (le premier portant sur la découverte des propriétés des corps, le second sur leur universalisation), dont nous avons montré qu'elle scande le corpus humien. À cet égard, il se pourrait que Hume puise chez Locke la structure duelle récurrente de son argument critique : du chapitre consacré à l'amendement de la connaissance, il n'est pas exclu qu'il tire l'omniprésente double polarisation de son argument négatif – impuissance relative à la découverte ; impuissance relative à l'universalisation.

Il nous faut pourtant nous pencher de plus près sur le contenu des deux échecs mis en évidence par le texte lockien. Le premier, relatif à la découverte des propriétés des corps, s'énonce comme suit : « l'expérience doit m'instruire […] de ce que la raison ne saurait m'apprendre » ; et « ce n'est que par des expériences que je puis connaître certainement quelles autres qualités coexistent » avec les idées simples qui composent mon idée complexe de l'or. L'impuissance est ici une impuissance de la raison, compensée par le recours à l'expérience, pourvoyeur de certitude (« certainement ») – puisque, outre la certitude intuitive et la certitude démonstrative, Locke admet l'existence d'une certitude sensitive.

Le second échec, relatif à l'universalisation de la propriété observée, est exposé de la façon suivante : l'expérience faite sur un corps « ne me rend pas certain qu'il en est de même

[251] *Essai*, livre IV, chap. 6, §15, p. 805.
[252] *Ibid.*, chap. 12, §9, p. 878.

dans tout autre corps jaune, pesant, fusible ». La deuxième impuissance lockienne se caractérise donc, contrairement à la première, par une absence de certitude. Dans la mesure où nous ne percevons pas la nécessité de la liaison des diverses idées simples composant nos idées complexes de substances, il n'y a aucune certitude rationnelle à ce que tous les corps présentant un certain nombre de ces idées simples s'accompagnent toujours d'une autre propriété (en l'occurrence, la malléabilité). Et puisque l'universalisation requiert de se prononcer sur des corps soustraits à l'observation, la certitude sensitive ne peut venir pallier le défaut de certitude rationnelle.

Un point important doit ici retenir notre attention : si la première incapacité de l'esprit est présentée comme une impuissance de la raison, ce n'est pas le cas de la seconde. Locke n'affirme pas que l'universalisation des propriétés des corps met en échec la raison humaine ; il remarque seulement qu'elle est dépourvue de certitude. Bref, le texte lockien n'énonce pas, comme cela sera le cas chez Hume, une double impuissance de la raison : seul le premier pan de son propos est présenté comme un échec rationnel. La caractérisation lockienne de la seconde impuissance comme absence de certitude, et non comme absence de raison, dessine ainsi les contours d'une position singulièrement moins radicale que l'affirmation humienne des deux échecs rationnels. Alors même que le texte lockien précédemment cité semble constituer le point culminant de la continuité unissant Hume à Locke, il suggère une démarcation majeure séparant les deux auteurs.

3. Locke et le fondement rationnel de l'inférence probable

La différence de Locke et de Hume, telle que la révèle l'analyse du passage qui vient de nous occuper, n'est pas imputable à une maladresse d'expression de l'auteur de l'*Essai*, qui aurait formulé son propos en termes d'absence de certitude là où il aurait dû parler, de façon plus générale, d'absence de raison. Lorsqu'il se livre à l'examen critique de la portée de l'entendement humain, ce sont les seules velléités de connaissance (c'est-à-dire de savoir certain) du monde naturel que Locke récuse. À propos de la possibilité d'atteindre un savoir universel des corps, il déclare ainsi que « la certitude et la démonstration sont des choses auxquelles nous ne devons point prétendre sur ces matières »[253].

Si le texte précédemment cité n'aboutit pas à la conclusion d'une deuxième impuissance de la raison, qui prendrait la suite de la première, c'est que la nature peut selon

[253] *Essai*, livre IV, chap. 3, §26, p. 761.

Locke être l'objet d'un savoir probable, et que celui-ci est conçu comme dûment fondé en raison. C'est en réalité le sens même de la bipartition lockienne de la connaissance et de la probabilité, qui se présente comme la distinction de deux espèces de savoir rationnel. En amont de leur différence, la connaissance et la probabilité présentent en effet un point commun essentiel, sur lequel insiste le chapitre 17 du livre IV de l'*Essai*, consacré à la raison. À l'encontre de la logique syllogistique et de ses procédures formelles d'établissement de la vérité, la raison (dans son double versant démonstratif et probable) y est thématisée comme la faculté de découvrir les connexions naturelles existant entre les idées, par le biais de l'interposition de preuves, c'est-à-dire d'« idées intermédiaires » (*intermediate ideas*)[254] ou « idées moyennes » (*mediums*)[255] – distinctes des moyens termes (*medius terminus*) de la théorie syllogistique. Le raisonnement probable et le raisonnement démonstratif sont conçus comme également fondés sur l'interposition d'idées moyennes, ce qui justifie leur commune inclusion au sein de ce genre qu'est la raison :

> Dans [l]es deux cas, la faculté qui trouve et applique comme il faut les moyens nécessaires pour découvrir la certitude dans l'un, et la probabilité dans l'autre, c'est ce que nous appelons *raison*. Car comme la raison aperçoit la connexion nécessaire et indubitable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'une démonstration qui produit la connaissance, elle aperçoit aussi la connexion probable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'un discours auquel elle juge qu'on doit donner son assentiment.[256]

Dans le cas de la connaissance comme dans le cas de la probabilité, c'est de « la liaison immédiate que chaque idée a avec celle à laquelle elle est appliquée de deux côtés, [que] dépend toute la force du raisonnement »[257]. En terrain lockien, le critère de la rationalité réside ainsi dans « la connexion qu'il y a dans chaque partie de la déduction, par où les extrêmes sont unis ensemble »[258]. En l'absence de ce lien, c'est-à-dire de cette interposition d'idées moyennes, il n'est plus légitime de parler de raison, fût-ce seulement de probabilité[259].

---

[254] *Essai*, livre IV, chap. 17, §2, p. 912 et p. 913 (trad. modifiée).

[255] *Ibid.*, §15, p. 932.

[256] *Ibid.*, §2, p. 913.

[257] *Ibid.*, §4, p. 920.

[258] *Ibid.*, §2, p. 912.

[259] « Car lorsque l'esprit n'aperçoit pas cette connexion probable, et qu'il ne voit pas s'il y a une connexion ou non, en ce cas-là les opinions des hommes ne sont pas des productions du jugement et de la raison, mais des effets du hasard, des pensées d'un esprit flottant qui embrasse les choses fortuitement, sans choix et sans règle », *ibid.*, p. 913.

Sous la plume de Locke, la probabilité est donc pensée sur le même modèle épistémique que la connaissance, à savoir celui de l'interposition d'idées. En ce sens, la conception lockienne du raisonnement probable reste d'essence rationaliste, en ce qu'elle affirme que tout jugement se fonde sur une ou plusieurs raison(s) : la probabilité consiste à « recevoir une proposition pour véritable *sur des preuves qui nous persuadent actuellement de la recevoir comme véritable* »[260]. C'est ainsi que les deux fondements de la probabilité (à savoir la conformité à l'expérience personnelle passée et la conformité à l'expérience d'autrui, transmise par témoignage) impliquent chez Locke de considérer comme rationnellement établies un certain nombre de propositions, notamment celles relatives à la reproduction future des conjonctions d'objets uniformes observées au cours de l'expérience passée.

La filiation de Locke à Hume, qui culmine dans la reprise apparemment fidèle du relevé d'une double impuissance de l'esprit, se double donc d'un pas de côté décisif : alors que pour Locke la croyance probable naît toujours de *raisons*, fussent-elles actuellement absentes à l'esprit[261] et extrinsèques aux idées considérées[262], elle échappe selon Hume à la justification rationnelle. Là réside le cœur de la position interprétative soutenue par David Owen[263] : l'argument humien des sections T.1.3.6 et E.4 vise à récuser la thèse lockienne de la rationalité des inférences probables. Le geste critique de Hume consisterait à nier que le raisonnement probable s'appuie sur des preuves, ou idées intermédiaires[264], c'est-à-dire à récuser la conception selon laquelle la conformité à l'expérience passée fonctionne comme un moyen terme rationnel. Le principal objectif des sections T.1.3.6 et E.4 serait de contester la rationalité du principe d'uniformité du cours de la nature, que Locke concevait comme un fondement rationnel du raisonnement probable, en reconsidérant ce principe non comme une idée intermédiaire, mais comme une transition imaginative fondée sur la coutume.

Au vu des analyses qui précèdent, l'interprétation de David Owen se révèle très pertinente. L'argument des sections T.1.3.6 et E.4 dresse en effet en creux le portrait de l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* : dès lors que l'on cherche à circonscrire le lieu

---

[260] *Essai*, libre IV, chap. 15, §3, p. 893. Nous soulignons.

[261] La conception lockienne du raisonnement probable ne requiert pas que les preuves qui le sous-tendent soient ressaisies dans le moment même du raisonnement : les raisons de l'assentiment peuvent tout à fait (c'est même le cas le plus courant) être déposées dans la mémoire, en tant que résultats d'une recherche rationnelle passée, et ne pas faire l'objet d'un réexamen (voir *Essai*, livre IV, chap. 16, §1).

[262] La présomption de l'accord des idées, par le biais de l'interposition d'une ou de plusieurs preuve(s), ne procède pas de la nature même des idées : dans la probabilité, ce qui me fait croire est étranger aux idées que je lie, puisque je ne perçois pas de lien visible entre ces idées (voir *Essai*, livre IV, chap. 15, §3).

[263] Voir David Owen, *Hume's reason*, p. 124-131.

[264] « Hume has supplanted a view of reasoning which requires intermediate ideas with one which does not », *ibid.*, p. 131.

véritable de la critique humienne, tout indique que son principal objectif est d'établir la *deuxième* impuissance de la raison (à savoir l'incapacité à fonder le principe d'uniformité du cours de la nature, dont Locke ne questionnait pas la rationalité). Le premier échec de la raison, lui, est considéré comme déjà reconnu par les philosophes. La remarque est récurrente sous la plume de Hume. Selon le livre I du *Traité* : « Il est admis de toutes parts qu'aucun fait n'est susceptible d'être démontré »[265]. Selon l'Abrégé : « il n'y a point de démonstration pour aucune conjonction de la cause et de l'effet. Et c'est là un principe qui est généralement admis par les philosophes »[266]. L'expérience est habituellement reconnue comme la source indispensable de nos raisonnements sur les causes et les effets :

> Nous ne pourrions pas savoir que les pierres tombent ou que le feu brûle si nous n'avions pas l'expérience de ces effets ; et, en fait, sans une expérience de ce type, nous ne pourrions certainement pas inférer l'existence d'une chose à partir de celle d'une autre. Ce n'est pas là un grand paradoxe ; telle semble bien avoir été, au contraire, l'opinion de plusieurs philosophes et tel semble bien être le sentiment le plus banal et le plus familier sur la question.[267]

Ce principe, qui est réitéré dans l'*Enquête sur l'entendement humain*[268], témoigne de ce que, aux yeux de Hume, l'indémontrabilité des vérités de fait est l'objet d'un consensus philosophique[269] (on notera que même Leibniz, qui soutient que toute cause est une raison, n'affirme pas que les causes apparaissent comme des raisons à un entendement fini tel que celui des hommes).

C'est pourquoi la première impuissance de la raison n'est pas ardue à établir : « *Il est facile d'observer* que, lorsque nous retraçons cette relation, l'inférence que nous tirons de la

---

[265] T.3.1.1.18, p. 58 (Clar. p. 298).

[266] Abrégé, §11, p. 53 (Clar. p. 410).

[267] LG, §30, p. 66 (Clar. p. 427-428).

[268] « On convient que la couleur, la consistance et les autres qualités du pain n'ont pas par elles-mêmes de liaison apparente avec les forces secrètes de la nutrition et de la restauration. Car autrement, dès la première apparition de ces qualités sensibles, nous pourrions inférer ces forces secrètes sans avoir besoin de l'expérience ; *ce qui est contraire au sentiment de tous les philosophes* […] », E.4.ii.21, p. 96-97 (Clar. p. 32). Nous soulignons.

[269] Nous rejoignons ici la position d'Ernst Cassirer, qui souligne la différence de portée historique des deux impuissances de la raison. Contrairement à la première, qui était déjà préfigurée dans le scepticisme antique, l'établissement de la seconde signe l'originalité de la démarche humienne, solidaire de la constitution de l'expérience en problème : « Hume se sépare ici de tout l'empirisme passé et il se saisit d'une tâche nouvelle et originale. L'expérience était jusqu'alors considérée comme la panacée à laquelle la recherche s'en remettait, elle est maintenant devenue le *problème* insoluble. Sa valeur n'est plus naïvement présupposée, elle constitue la véritable énigme. Pas plus que dans la démonstration logique, on ne peut chercher dans l'expérience la *justification* de nos conclusions causales », *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 257-258.

cause à l'effet ne procède pas simplement d'un examen des objets particuliers, ni d'une compréhension intime de leurs essences susceptible de nous révéler que l'un dépend de l'autre »[270]. L'*Enquête sur l'entendement humain* produira l'énoncé symétrique, en soulignant la difficulté de l'entreprise théorique qui consiste à déterminer le fondement de l'universalisation de nos inférences causales : « si l'on est d'humeur à vouloir tout éplucher et que l'on demande encore *quel est le fondement de toute conclusion formée à partir de l'expérience*, voilà une nouvelle question qui pourrait bien être *plus difficile à résoudre et à tirer au clair* »[271].

Hume ne prétend donc pas établir le premier des deux échecs rationnels qu'il identifie : il ne s'agit pour lui que d'en rappeler les acquis. Ce qu'il s'attache à récuser, c'est l'idée selon laquelle nos inférences inductives seraient rationnelles en dépit de notre absence de connaissance *a priori* des causes et des effets. C'est la seconde impuissance de la raison qui concentre les enjeux du propos : ce n'est pas dans la remise en question d'un savoir *a priori* des connexions causales, mais dans la contestation de la rationalité du principe d'uniformité, que Hume situe l'originalité de sa démarche[272]. Ou, pour le dire autrement : sa critique ne porte pas tant sur le rôle (nécessaire ou non) de l'expérience dans l'obtention d'un savoir des causes et des effets, que sur le statut (rationnel ou non) du principe opérant le report de l'expérience passée à l'expérience future.

Or Locke constitue une cible tout à fait plausible de la critique humienne, telle que nous venons d'en circonscrire le centre de gravité. L'auteur de l'*Essai* insistait déjà sur le fait que les idées que nous avons des substances sont radicalement déficientes, et n'autorisent aucune connaissance certaine et *a priori* de leurs propriétés (exception faite de quelques propositions triviales), préfigurant ce qui constituera chez Hume la première impuissance de la raison. Celle-ci est ainsi très proche des vues lockiennes : Hume écarte l'idée d'une « compréhension intime de[s] essences [des objets] »[273] tout comme Locke affirmait, à leur propos, la différence irréductible entre essences nominales (ou idées que nous avons des

[270] T.1.3.6.1, p. 149 (Clar. p. 61). Nous soulignons.

[271] E.4.ii.14, p. 71 (Clar. p. 29). Le deuxième segment de texte souligné l'est par nous.

[272] Il y a là un argument supplémentaire à l'encontre du courant interprétatif incarné par Annette Baier, Tom L. Beauchamp, Thomas A. Mappes, N. Scott Arnold et Barbara Winters, qui soutient que l'argument humien a en vue les prétentions de la raison *a priori*. Hume infirme en effet lui-même l'évaluation historique qui sous-tend cette position exégétique, évaluation historique notamment formulée par Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes (« In Hume's era pure reason was often alleged to be capable of deriving sweeping factual conclusions », « Is Hume really a sceptic about induction ? », p. 77) et par Tom L. Beauchamp et Alexander Rosenberg (« In Hume's era pure reason was often considered capable of deriving sweeping factual conclusions », *Hume and the problem of causation*, p. 42).

[273] T.1.3.6.1, p. 149 (Clar. p. 61).

corps) et essences réelles (ou constitution interne des corps). Pour les deux auteurs, l'imperfection de nos sens engendre une scission entre les qualités observables des objets et leurs pouvoirs cachés, qui implique que l'expérience sensible que nous faisons des corps ne nous permette pas d'atteindre leur essence. De même que Locke estimait que « tant s'en faut que nous ayons été admis dans les secrets de la nature, qu'à peine avons-nous jamais approché de l'entrée de ce sanctuaire »[274], Hume déclare qu'« il faut certainement convenir que la nature nous a maintenus très éloignés de tous ses secrets et qu'elle ne nous accorde de connaître qu'un petit nombre de qualités superficielles des objets qu'elle nous présente »[275]. Les deux auteurs opposent les « secrets » de la nature, inatteignables en tant qu'ils sont enfouis dans la profondeur des corps (comme le manifeste la métaphore de la distance), et les idées que nous avons des objets naturels, qui ne révèlent jamais que les qualités de surface que nous délivrent nos sens imparfaits.

Mais, à un autre niveau, la différence de Hume et de Locke est patente : alors que le second considère la conformité à l'expérience passée comme un fondement rationnel de la probabilité, le premier y voit une supposition impossible à étayer rationnellement. Hume se situe donc dans la continuité de Locke relativement à la première impuissance de la raison et en net décalage avec celui-ci relativement à la seconde, ce qui, selon le système d'accentuation précédemment mis au jour, fait de Locke une cible plausible de sa critique : le versant inessentiel de celle-ci (à savoir l'impossibilité d'une connaissance *a priori* des causes et des effets), présenté comme déjà formulé par les philosophes, est effectivement déjà réalisé au sein du corpus lockien, tandis que son lieu privilégié (à savoir l'inexistence d'un fondement rationnel du principe d'uniformité), présenté comme novateur, prend l'exact contrepied d'une thèse de l'*Essai*. À cet égard, il se pourrait tout à fait que les sections T.1.3.6 et E.4 se positionnent par rapport à Locke, en validant d'une part son refus d'un savoir de la nature qui procéderait des seules idées, et en critiquant d'autre part sa conception du raisonnement probable – par où se voit accréditée la position de David Owen, qui fait de Locke la cible principale de ces textes. À l'inverse, cette série d'analyses suffit à disqualifier la position de Stephen Buckle, selon lequel la critique humienne se déploie sous l'autorité de Locke.

[274] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 6, §11, p. 799.
[275] E.4.ii.16, p. 71 (Clar. p. 29).

4. Nouveaux éléments en faveur de l'hypothèse de la cible lockienne : la question de l'origine de l'idée de pouvoir

Les développements précédents ont montré la plausibilité de l'hypothèse de la cible lockienne : lorsque Hume conteste que l'inférence causale soit déterminée par la raison, il prend le contrepied de la théorie lockienne du raisonnement probable, qui considère la conformité à l'expérience passée comme un fondement rationnel de celui-ci. Selon David Owen, la divergence entre les vues de Locke et de Hume en matière de rationalité du raisonnement probable justifie ainsi de considérer le premier comme la cible implicite du second. Il nous semble cependant possible d'aller plus loin, en mettant au jour, au cœur du texte humien, la présence positive de Locke.

Que gagnerons-nous par là ? D'abord, la possibilité de nous prononcer plus fermement sur la cible de l'argument humien, et de mettre fin à la situation de quasi équipollence des positions exégétiques engendrée par l'absence de cible explicite des sections T.1.3.6 et E.4. Mais, si la position de David Owen sortira renforcée de ces analyses, c'est surtout notre compréhension de l'argument humien qui s'en verra augmentée, en ce qu'il deviendra possible de le comprendre comme le parachèvement d'un programme empiriste jusque-là imparfaitement réalisé.

4.1. Locke entre les lignes : une citation cryptée

C'est d'abord la présence latente, au sein du texte humien, d'un court fragment de l'*Essai sur l'entendement humain* qu'il nous faut attester : dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*, Hume convoque une thèse lockienne, pour ensuite procéder à sa réfutation, donnant lieu à une connexion textuelle qui, bien que parfois remarquée par la littérature secondaire[276], reste peu mentionnée[277] et sous-évaluée du point de vue de ses enjeux[278].

---

[276] Peter Millican (« Hume on reason and induction : epistemology or cognitive science ? », *Hume studies*, vol. 24, n°1, avril 1998, p. 149 et p. 153) relève l'existence du fragment lockien qui nous occupera, et souligne la critique qu'en fait Hume en T.1.3.6 et en E.4. Il ne nous semble pas, cependant, qu'il tire toutes les conséquences de ces constats.

[277] Cette connexion textuelle n'est pas mentionnée dans l'appareil de notes de l'édition Clarendon des œuvres de Hume, pourtant très riche en renvois à d'autres auteurs.

[278] Il est à ce dernier point au moins une exception. En 1932, John Laird souligne en effet l'importance cardinale du fragment lockien qui nous occupera : « a great part of Hume's entire discussion might be described as a prolonged and devastating commentary upon Locke's careless and slipshod, if plausible, account of this matter », *Hume's philosophy of human nature*, p. 98.

En T.1.3.6 comme en E.4, Hume demande à un interlocuteur imaginaire de produire le raisonnement qui aurait échappé à son analyse, et qui permettrait de fonder rationnellement les inférences causales. Il est alors un candidat au rang de soubassement rationnel de l'induction, que la science de la nature humaine prend le temps de convoquer et de réfuter. Citons le *Traité* :

> On dira peut-être qu'après l'expérience de la conjonction constante de certains objets, nous raisonnons de la manière suivante. On constate toujours que tel objet en produit un autre. Il est impossible qu'il puisse avoir cet effet s'il n'est doué d'un pouvoir de production. Le pouvoir implique nécessairement l'effet : dès lors, il y a un fondement légitime [*a just foundation*] qui autorise à conclure de l'existence de l'un des objets à celle de son concomitant habituel. La production passée implique un pouvoir ; le pouvoir implique une production nouvelle ; et cette production nouvelle constitue ce que nous inférons du pouvoir et de la production passée.[279]

Sous une forme plus ramassée, l'*Enquête* présente un argument similaire :

> Me dira-t-on que d'un certain nombre d'expériences uniformes nous *inférons* une liaison [*connexion*] entre les qualités sensibles et les pouvoirs secrets […] ?[280]

De l'expérience passée de la conjonction constante de A et de B, l'esprit inférerait que A a le pouvoir de produire B et, de là, conclurait que A produira toujours B ou, pour reprendre les termes de l'*Enquête*, que les qualités sensibles de A s'accompagneront toujours du pouvoir caché de produire B. L'argument revient à fonder la rationalité de nos inférences causales sur l'idée de pouvoir, conçue comme un pont rationnel entre l'expérience passée et l'expérience future : inférée à partir de la conjonction constante des objets expérimentée par le passé, cette idée permettrait d'affirmer la réitération future des mêmes relations, et fonderait ainsi en raison l'uniformité du cours de la nature.

Il y a là une thèse lockienne. Au début du chapitre de l'*Essai sur l'entendement humain* consacré à l'idée de pouvoir (livre II, chapitre 21), Locke déclare en effet :

> L'esprit étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples, qu'il remarque dans les choses extérieures ; et observant comment une chose vient à finir et à cesser d'être, et comment une autre, qui n'était pas auparavant, commence d'exister ; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se passe en lui-même, et

[279] T.1.3.6.8, p. 153 (Clar. p. 63).

[280] E.4.ii.21, p. 74 (Clar. p. 32), trad. modifiée. Nous rendons *power* par « pouvoir » (et non par « force », comme le fait Michel Malherbe) afin de rendre plus manifeste la connexion des arguments humien et lockien.

> voyant un perpétuel changement de ses propres idées, causé quelquefois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens, et quelquefois par la détermination de son propre choix, et concluant de ces changements qu'il a vu arriver si constamment, qu'il y en aura à l'avenir de pareils dans les mêmes choses, produits par de pareils agents et par de semblables voies, il vient à considérer dans une chose la possibilité de produire ce changement ; et par là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *pouvoir*.[281]

Ce texte affirme que la sensation et la réflexion délivrent à l'esprit une suite d'idées, dont le « perpétuel changement » n'est pas dénué d'ordre et de régularité. De l'expérience de « ces changements qu'il a vu arriver si constamment », l'esprit conclut « qu'il y en aura à l'avenir de pareils dans les mêmes choses, produits par de pareils agents et par de semblables voies », et acquiert par là l'idée de pouvoir. Pour le dire autrement : la régularité de certains enchaînements d'idées, appréhendés par l'expérience externe ou interne, conduit l'esprit à inférer l'existence de pouvoirs sous-jacents, qui détermineraient la constance des séries observées, et à former l'idée de pouvoir.

Dans l'économie du propos lockien, cet extrait expose une position qui sera ensuite nuancée[282]. Reste que, selon Locke, l'expérience donne à voir la succession réglée et constante de certaines idées, dont l'esprit ne pourrait rendre compte qu'en posant l'existence de pouvoirs sous-jacents. L'idée de pouvoir ne proviendrait donc pas de l'expérience d'une propriété observable[283], mais de la nécessité de rapporter les conjonctions observées à une propriété inobservable qui les sous-tendrait. Comme le remarque Michael R. Ayers : « the function of the idea [= of power] springs from the rationality of explaining observed interactions by underlying, unobserved properties of the things interacting »[284].

Partant, l'*Essai sur l'entendement humain* affirme que l'idée de pouvoir autorise à tenir pour rationnellement fondée l'extension de nos observations passées à la sphère de l'expérience future. Ainsi dans le seizième chapitre du livre IV : « ce qui par nos constantes observations et celles des autres hommes s'est toujours trouvé de la même manière, *nous*

---

[281] Locke, *Essai*, livre II, chap. 21, §1, p. 347. Nous rendons de nouveau *power* par « pouvoir » (et non par « puissance » comme le fait Coste).

[282] Les paragraphes suivants de l'*Essai* s'attacheront en effet à contester la mise sur le même plan des expériences externe et interne relativement à la genèse de l'idée de pouvoir. C'est l'expérience réflexive de la causalité volontaire, c'est-à-dire l'expérience interne du pouvoir que notre volonté a de produire certains mouvements et certaines pensées, qui se verra alors désignée comme l'origine véritable de notre idée de pouvoir (au détriment, donc, de l'expérience externe délivrée par la sensation).

[283] Il y a là un point souligné par Angela Coventry : « the idea of power [...] is a postulation underlying the observed relationship between objects ». Angela Coventry, « Locke, Hume and the idea of causal power », *Locke studies*, vol. 33, n°2, 2003, p. 100.

[284] Michael R. Ayers, « The ideas of power and substance in Locke's philosophy », *Philosophical quaterly*, vol. 25, n°98, 1975, p. 4.

concluons à raison [*we with reason conclude*] que c'est l'effet de causes constantes et régulières, quoique ces causes ne viennent pas immédiatement à notre connaissance »[285]. Si le mode opératoire des causes est soustrait à notre connaissance, cette ignorance ne nous interdit pas de nous prononcer – et de nous prononcer *rationnellement* – sur la perpétuation future des conjonctions expérimentées par le passé. Locke souligne donc l'inintelligibilité des relations causales, mais estime dans le même temps que l'expérience passée de la conjonction constante de certains événements autorise à inférer que les mêmes causes produiront à l'avenir les mêmes effets. La loi gouvernant le rapport des causes aux effets nous est inconnue, mais le caractère légal de ce rapport, et partant sa réitération future, tombent à l'intérieur des limites de notre savoir : la croyance selon laquelle l'efficacité des causes est immuable n'est pas un fait sans raison, mais une conclusion rationnelle (bien que seulement probable), appuyée sur l'idée de pouvoir.

4.2. La réfutation du fondement lockien de l'induction

Après avoir présenté le candidat au rang de soubassement rationnel de l'induction, dont nous venons de montrer qu'il reproduit un argument de l'*Essai sur l'entendement humain*, Hume entreprend de réfuter ses prétentions. La section T.1.3.6 interroge :

> […] comme il a précédemment été prouvé que le pouvoir ne se trouve pas dans les qualités sensibles de la cause, et comme rien d'autre que les qualités sensibles n'est présent pour nous, je le demande : pourquoi présumez-vous dans d'autres cas que le même pouvoir existe encore, simplement au vu de ces mêmes qualités [*merely upon the appearance of these qualities*] ? Votre recours à l'expérience passée ne décide rien dans le cas présent : tout au plus, il peut seulement prouver que l'objet même qui en produisit un autre était, à cet instant même, doué d'un tel pouvoir ; mais il ne peut jamais prouver que le même pouvoir doive forcément persister dans le même objet ou la même collection de qualités sensibles, et bien moins encore, qu'un pouvoir analogue soit toujours associé à des qualités sensibles analogues. Si l'on disait que nous avons l'expérience que le même pouvoir continue à être uni au même objet et que des objets semblables sont doués de pouvoirs semblables, je renouvellerais ma question : *pourquoi, de cette expérience, tirons-nous une conclusion qui va au-delà des cas passés dont nous avons eu l'expérience ?* Si vous répondez à cette question de la même manière qu'à la précédente, votre réponse offre encore l'occasion d'une nouvelle

[285] *Essai*, livre IV, chap. 16, §6, p. 903. Nous modifions la traduction de Pierre Coste, qui rendait « we with reason conclude » par « nous avons raison de le regarder », en atténuant le caractère de rationalité bien fondée exprimé par Locke. Nous soulignons. Cette déclaration lockienne est relevée par David Owen, qui remarque son opposition à la conception humienne de la probabilité (voir « Hume's doubts about probable reasoning : was Locke the target ? », dans *Hume and Hume's connexions*, eds Michael A. Stewart and John P. Wright, Edinburgh, Edinburgh university press, 1994, p. 153).

> question du même genre, et cela *in infinitum*, ce qui prouve clairement que le raisonnement précédent n'avait pas de fondement légitime [*just foundation*].[286]

De même, l'*Enquête sur l'entendement humain* questionne :

> Me dira-t-on que d'un certain nombre d'expériences uniformes nous *inférons* une liaison entre les qualités sensibles et les pouvoirs secrets ? Mais je ne vois en ceci, je l'avoue, que la même difficulté, présentée en des termes différents. La question se répète : sur quelle démarche argumentative cette *inférence* est-elle fondée ? Où est le moyen terme [*medium*], où sont les idées intermédiaires [*interposing ideas*] qui réunissent des propositions aussi éloignées les unes des autres ? [...] Un corps qui a même couleur et même consistance que le pain nous fait attendre d'être nourris et restaurés de même. Mais c'est là assurément un pas ou un progrès de l'esprit qui mérite une explication. Quand un homme dit : *J'ai trouvé dans tous les cas passés telles et telles qualités sensibles jointes à tels et tels pouvoirs secrets* ; et quand il dit : *de semblables qualités sensibles seront toujours jointes à de semblables pouvoirs secrets*, on ne saurait l'accuser de tautologie, car ces propositions ne sont rien moins qu'identiques. Vous dites que l'une est une inférence tirée de l'autre. Mais vous devez convenir que l'inférence n'est pas intuitive, qu'elle n'est pas non plus démonstrative. De quelle nature est-elle donc ? Dire qu'elle est expérimentale, c'est dire ce qui est en question [*is begging the question*]. Car toutes les inférences tirées de l'expérience supposent à leur fondement que le futur ressemblera au passé et que des pouvoirs semblables seront joints à des qualités sensibles semblables.[...] Il est donc impossible qu'aucun argument tiré de l'expérience puisse prouver la ressemblance du passé au futur, puisque tout argument de cette nature est fondé sur la supposition de cette ressemblance. Faites le cours des choses aussi régulier que vous voudrez jusqu'à maintenant ; ce n'est pas assez, sans un nouvel argument ou une nouvelle inférence, pour prouver qu'il le restera à l'avenir. En vain prétendez-vous avoir été instruit de la nature des corps par votre expérience passée. Leur nature secrète et, par conséquent, leur action et tous leurs effets, peuvent changer sans que changent leurs qualités sensibles. Cela arrive parfois, avec certains objets. Pourquoi cela n'arriverait-il pas toujours, avec tous les objets ? Quelle logique, quelle démarche argumentative vous prémunit contre cette supposition ?[287]

Le problème de l'induction s'énonce dans ces deux textes à un niveau pour ainsi dire redoublé : il s'agit d'envisager la reproduction future, non pas de la liaison de causes et d'effets déterminés, c'est-à-dire de certaines qualités observables (mouvement d'une boule de billard / mouvement d'une seconde boule de billard ; flamme / brûlure), mais de la liaison des « qualités sensibles » et des « pouvoirs secrets », c'est-à-dire de propriétés observables et d'entités inobservables. Hume souligne qu'une fois constatée la conjonction constante de certaines qualités sensibles et de certains pouvoirs cachés, la question de leur liaison future,

[286] T.1.3.6.10, p. 154 (Clar. p. 64).

[287] E.4.ii.21, p. 74-76 (Clar. p. 32-33). Nous modifions de nouveau la traduction du terme *power*.

loin d'être résolue, reste fondamentalement en attente de réponse : « je renouvellerais ma question : pourquoi, de cette expérience, tirons-nous une conclusion qui va au-delà des cas passés dont nous avons eu l'expérience ? », interroge le *Traité*, tandis que l'*Enquête* déclare que « la question reparaît encore : sur quelle démarche argumentative cette *inférence* est-elle fondée ? Où est le moyen terme, où sont les idées intermédiaires qui réunissent des propositions aussi éloignées l'une de l'autre ? ». Qu'il s'agisse de la persistance du même pouvoir dans un même objet en des temps différents, ou de la présence d'un même pouvoir en des objets distincts mais ressemblants, l'expérience ne permet pas d'inférer que certaines qualités sensibles s'accompagneront à l'avenir des mêmes pouvoirs cachés. L'application de toutes les procédures rationnelles à l'expérience, qui n'est jamais qu'une expérience passée, ne peut pallier le caractère inobservable du pouvoir : la notion de pouvoir ne peut fonctionner comme un pont rationnel entre l'expérience passée et l'expérience future. D'où l'interrogation lancinante qui parcourt ces extraits, où Hume ne cesse de demander que soit produit le « pourquoi » de la croyance effectivement entretenue par l'esprit.

Une formule de l'extrait du *Traité* qui nous occupe évoque « le même objet ou la même collection de qualités sensibles », renvoyant de façon transparente à la conception lockienne de la substance. Le texte de l'*Enquête*, par la référence au « moyen terme » (*medium*)[288] et aux « idées intermédiaires » (*interposing ideas*)[289], réinvestit quant à lui le lexique caractéristique du chapitre 17 du livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain*. La réfutation du prétendu soubassement rationnel de l'induction s'opère ainsi dans les termes mêmes de Locke.

Ce point suggère que l'interlocuteur apostrophé par Hume dans nos deux extraits pourrait être l'auteur de l'*Essai*. Mais il indique aussi la mise en place d'une stratégie de réfutation interne : c'est au nom de principes lockiens que Hume critique Locke. L'auteur de l'*Essai* soutenait en effet que les qualités secondes et tertiaires (par exemple la couleur jaune, la fixité et la solubilité dans l'eau régale de l'or), n'étant pas l'objet d'une connaissance universelle, sont en droit révisables. Mais l'idée de pouvoir s'exceptait du régime des qualités sensibles. Là où l'*Essai* affirmait que les vérités relatives à « toutes les constitutions et toutes les propriétés communes des corps, et [à] la liaison régulière des causes et des effets qui paraît dans le cours ordinaire de la nature », lorsqu'elles sont conformes au témoignage d'autrui et à

[288] Le terme *medium* utilisé par Hume correspond à celui que Pierre Coste traduisait par « idée moyenne ». Notons deux occurrences supplémentaires du vocable sous la plume de Hume, un peu plus haut dans la section 4 de l'*Enquête* (E.4.16).

[289] L'expression utilisée par Locke est celle d'*intermediate ideas*.

notre propre expérience, s'appuient sur un « argument pris de la nature des choses mêmes »[290], Hume nie que l'on puisse être « instruit de la nature des corps par [l']expérience passée », et redirige le propos, de la nature des corps, vers la nature de l'inférence qui permettrait de s'en procurer le savoir : « De quelle nature est-elle donc ? ».

Ce point revient à souligner que la position lockienne exposée dans le chapitre de l'*Essai* consacré à l'idée de pouvoir, selon laquelle l'esprit conclut à la réitération future de certaines liaisons sur la base de l'observation des conjonctions constantes, ne satisfait pas à la théorie du raisonnement énoncée dans le livre IV de la même œuvre : il est impossible de produire l'idée intermédiaire qui fonderait cette inférence. Contrairement à ce que soutenait Locke, l'idée de pouvoir ne peut asseoir la rationalité des croyances causales portant sur l'expérience future, puisqu'elle ne fait que reconduire à un autre niveau le problème de l'universalité que Locke avait eu le mérite de pointer relativement aux qualités observables.

4.3. Locke à découvert : contre la genèse lockienne de l'idée de pouvoir

Tournons-nous maintenant vers les lieux du corpus où la critique de Locke est la plus explicite. Dans les sections T.1.3.14 et E.7, Hume entreprend de dégager la signification véritable de l'idée de pouvoir (ou idée de force, d'énergie, de connexion nécessaire, d'efficace des causes, *etc*.) par le biais de la détermination de son origine sensible. Là où les sections T.1.3.6 et E.4 traitaient de *l'inférence* causale, et procédaient à la recherche de ses *raisons*, les sections T.1.3.14 et E.7 s'attachent à *l'idée* de nécessité, et recherchent son *impression*. Il s'agit d'identifier l'impression-source dont est dérivée notre idée de pouvoir. La méthode de ces sections se situe, on le voit, en totale continuité avec le principe lockien affirmant l'origine sensible de toutes les idées. Mais s'il est besoin d'élucider l'origine de l'idée de pouvoir selon la méthode lockienne, c'est précisément que Locke lui-même ne l'avait pas fait, ou plutôt, qu'il l'avait *mal* fait. À propos de l'origine de notre idée de pouvoir, la section T.1.3.14 déclare :

> […] l'explication la plus générale et la plus populaire de cette question consiste à dire que, constatant par expérience qu'il y a plusieurs productions nouvelles dans la matière, telles que les mouvements et les modifications des corps, et concluant qu'il

[290] *Essai*, livre IV, chap. 16, §6, p. 903.

> doit y avoir quelque part un pouvoir capable de les produire, nous en arrivons finalement, par ce raisonnement, à l'idée de pouvoir et d'efficacité.[291]

Cette déclaration, qui cite en note le chapitre de l'*Essai sur l'entendement humain* consacré à l'idée de pouvoir, souligne que celle-ci naît, en terrain lockien, d'un raisonnement sur les données fournies par les sens. Une note de l'*Enquête sur l'entendement humain* exprime presque mot pour mot la même vue, en précisant encore la référence à Locke – et c'est le premier paragraphe du chapitre 21 du livre II de l'*Essai*, que nous citions un peu plus haut, qui se voit alors explicitement désigné :

> Monsieur Locke, dans son chapitre *Du pouvoir*, dit que, trouvant par expérience qu'il y a dans la matière plusieurs productions nouvelles et concluant qu'il doit y avoir quelque part un pouvoir capable de les produire, nous arrivons enfin, par ce raisonnement, à l'idée de pouvoir. […] [cf. *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. 21, §1].[292]

Rappelons le passage lockien en question :

> L'esprit étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples, qu'il remarque dans les choses extérieures ; et observant comment une chose vient à finir et à cesser d'être, et comment une autre, qui n'était pas auparavant, commence d'exister ; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se passe en lui-même, et voyant un perpétuel changement de ses propres idées, causé quelque fois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens, et quelque fois par la détermination de son propre choix, et *concluant* de ces changements qu'il a vu arriver si constamment, qu'il y en aura à l'avenir de pareils dans les mêmes choses, produits par de pareils agents et par de semblables voies, il vient à considérer dans une chose la possibilité de produire ce changement ; et par là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *pouvoir*.[293]

Locke affirme que l'idée de pouvoir naît d'une *conclusion* tirée par l'entendement à partir des idées simples délivrées par la sensation et la réflexion. De ce fait, Hume le lit comme ayant, au sujet de l'idée de pouvoir, *dérogé à son principe fondamental* : en faisant découler cette idée d'une *inférence* tirée par l'esprit, Locke contredirait sa propre thèse de l'origine empirique de toutes les idées – là où, pour l'auteur de l'*Essai*, le fait que la conclusion s'enracine dans des données sensibles garantissait au contraire la conformité de son explication au principe général de son empirisme.

---

[291] T.1.3.14.5, p. 232 (Clar. p. 106).

[292] E.7.i.8, note, p. 100 (Clar. p. 51).

[293] *Essai*, livre II, chap. 21, §1, p. 347. Le premier segment textuel souligné l'est par nous.

Le *Traité* oppose ainsi à Locke que « la raison seule ne peut jamais donner naissance à aucune idée originale »[294], et l'*Enquête*, à sa suite, qu'« aucun raisonnement ne peut jamais nous donner une idée simple, nouvelle et originale, comme ce philosophe l'avoue lui-même »[295]. Hume rappelle donc à Locke son principe cardinal, stipulant que toutes les idées dérivent de l'expérience sensible : l'idée de pouvoir « doit nécessairement provenir de l'expérience et [des] canaux ordinaires de la sensation et de la réflexion »[296]. Pour que nous puissions en acquérir l'idée, il faut que le pouvoir soit *senti*, et non *inféré*.

C'est sur le fond de ce reproche de méthode adressé à Locke que prend sens la thèse humienne bien connue selon laquelle l'idée de pouvoir naît du sentiment de détermination ressenti par l'esprit à l'issue de l'observation répétée de la conjonction de deux événements. Hume effectue la première partie du chemin théorique aux côtés de Locke, avant de s'en séparer nettement : l'idée de pouvoir naît de l'expérience de la conjonction constante (elle n'est donc pas *a priori*), mais cette expérience de la répétition régulière produit l'idée de pouvoir par le moyen d'un sentiment, et non d'une inférence. Après avoir observé la conjonction constante de deux événements, l'esprit ne tire pas une nouvelle conclusion, mais éprouve un nouveau sentiment (à savoir la tendance à passer de l'idée d'un objet à celle de son concomitant habituel). C'est en ce point précis que Hume situe sa contribution décisive à l'histoire de l'empirisme. Car, comme nous l'avons déjà souligné, « le principe des idées innées [...] a déjà été réfuté » et est « maintenant presque universellement rejeté par le monde savant »[297]. Ce qui manque encore, et qui signe l'apport de la philosophie humienne, c'est la genèse de l'idée de pouvoir conforme à ce principe empiriste généralement admis, genèse que Locke lui-même s'était montré incapable de produire.

Les analyses humiennes portant sur l'inférence causale (T.1.3.6 et E.4) et sur l'idée de pouvoir (T.1.3.14 et E.7) se caractérisent alors à la fois par une analogie de structure et par une différence de résultats, que l'on peut résumer sous la forme du tableau suivant :

[294] T.1.3.14.5, p. 233 (Clar. p. 106).
[295] E.7.i.8, note, p. 100 (Clar. p. 51).
[296] T.1.3.14.6, p. 233 (Clar. p. 106).
[297] *Ibid*.

	Analyse de l'inférence causale (T.1.3.6 ; E.4)	**Analyse de l'idée de pouvoir (T.1.3.14 ; E7)**
Cas unique	À partir de l'observation unique d'un objet, la raison ne peut inférer la cause ou l'effet de celui-ci. = *Résultat négatif :* *première impuissance de la raison.*	Aucune impression nouvelle ne naît de l'observation d'un seul cas de conjonction entre deux événements = *Résultat négatif.*
Pluralité de cas	À partir de l'expérience de la conjonction constante des objets, la raison ne peut établir que les liaisons observées par le passé se reproduiront à l'avenir. = *Résultat négatif :* *seconde impuissance de la raison.*	Une impression nouvelle naît de l'observation de la conjonction réitérée de deux objets, à savoir le sentiment de détermination par lequel l'esprit passe de l'idée de l'un à celle de l'autre. = *Résultat positif (découverte de l'origine de l'idée de pouvoir).*

L'analogie de structure qui unit ces deux ensembles de textes s'explique par le fait que le fragment lockien dont nous soulignions plus haut l'importance (*Essai*, livre II, chapitre 21, §1) thématisait dans un même mouvement la question de la rationalité de l'inférence inductive et celle de l'origine de l'idée de pouvoir. Tout en faisant rayonner sa critique dans les deux directions qu'avait dégagées l'extrait lockien, Hume les distingue, et matérialise ainsi nettement la différence de statut séparant la recherche de la *raison* de l'induction (qui se clôt sur un résultat négatif) et l'enquête portant sur l'*expérience* dont provient l'idée de pouvoir (qui aboutit à un résultat positif) – là où chez Locke ces deux niveaux étaient fusionnés, et admettaient un résultat positif commun.

Qui plus est, l'ordre de ces sections, par lequel Hume considère l'inférence causale avant l'idée de pouvoir, contrairement à ce que devrait être l'ordre naturel de l'examen[298] et à l'encontre de l'ordre qu'adoptait l'*Essai sur l'entendement humain* (dont le deuxième livre était consacré aux idées et le quatrième à la connaissance et à la probabilité) vise à prévenir l'erreur de Locke, en abordant la question de l'origine de l'idée de pouvoir une fois qu'il a déjà été montré que le raisonnement ne peut être invoqué pour la résoudre[299].

[298] Voir T.1.3.14.30.

[299] En T.1.3.14.17, Hume mobilise d'ailleurs explicitement les résultats établis en T.1.3.6, en renvoyant en note à cette section : « nous ne pouvons tirer aucune inférence de cette répétition ni en faire le sujet de nos raisonnements démonstratifs ou probables, comme on l'a déjà prouvé », p. 240 (Clar. p. 110).

La série d'analyses qui précède a montré la centralité d'un court passage de l'*Essai sur l'entendement humain* (livre II, chapitre 21, §1) pour comprendre le problème humien de l'induction : la récusation de la rationalité de nos raisonnements causaux s'énonce à l'encontre de la déclaration lockienne affirmant que l'idée de pouvoir dérive d'une inférence de l'esprit, tirée à partir de l'expérience de la conjonction constante des objets. Cette thèse, qui constitue la cible explicite des sections T.1.3.14 et E.7, constitue aussi la cible implicite des sections T.1.3.6 et E.4. De ces conclusions, il nous faut désormais dégager les enjeux.

5. Dépasser Locke pour lui être fidèle : Hume et la réalisation du programme empiriste

Sur le fond d'un accord quant à l'impossibilité d'une connaissance *a priori* des propriétés des corps, le rapport de Hume à Locke, sur la question qui nous occupe, est de double opposition. Relativement à l'origine de l'idée de pouvoir d'abord : là où Locke soutenait qu'elle découle d'une inférence rationnelle, Hume affirme qu'elle naît d'un simple sentiment. Relativement à la nature de nos inférences causales ensuite : tandis que Locke estimait qu'elles sont rationnellement fondées, *via* l'idée intermédiaire de pouvoir, Hume déclare qu'elles sont dépourvues d'assise rationnelle – le principe d'uniformité du cours de la nature se ramenant à une simple supposition.

Il ne suffit pas de dire que Locke, aux yeux de Hume, n'est pas allé assez loin dans sa conception de la raison. C'est certes le cas : la thématisation que l'*Essai sur l'entendement humain* fait de cette dernière (livre IV, chapitre 17) s'adosse tout entière à une critique de l'*ordre* des idées prescrit par la forme syllogistique, critique qui manque à remettre en question la *présence* même, au fondement de tout raisonnement, d'idées intermédiaires[300]. Alors que le syllogisme opère en recourant à une mise en ordre complexe des idées (ainsi de l'enchaînement animal - vivant - homme - animal - homme - vivant, dans le syllogisme « Tout animal est vivant ; or l'homme est un animal ; donc l'homme est vivant »), la théorie lockienne du raisonnement promeut un « arrangement simple et naturel »[301] de celles-ci, qui épouserait l'ordre spontané de la pensée (homme - animal - vivant). La critique lockienne, qui

[300] En amont, ce point présuppose que Locke ne conçoive plus le raisonnement comme une forme, ou une règle, mais comme un acte de l'esprit. Voir à cet égard l'article d'Éric Marquer, « Locke : liaison probable et liaison nécessaire », *Astérion*, « Le principe de la raison et de la folie », n°12, mai 2014, en ligne [http://journals.openedition.org/asterion/2489]. Le raisonnement devient avec Locke « un rapport perçu par l'esprit, qui ne consiste pas à suivre une règle mais à produire une liaison qui est un acte de l'esprit » (§28).

[301] *Essai*, livre IV, chap. 17, §4, p. 921.

nie que le syllogisme constitue « le grand instrument de la raison »[302], porte ainsi sur l'ordre des idées intermédiaires par lequel le raisonnement s'effectue, en restant prisonnière du présupposé selon lequel tout raisonnement se fonderait sur l'interposition d'idées moyennes. Là où Locke définissait le raisonnement par la présence d'idées intermédiaires, Hume affirme que nous pouvons « nous servir de notre raison sans employer plus de deux idées et sans avoir recours à une troisième qui serve d'intermédiaire entre elles »[303] – il y a même là « non seulement une véritable espèce de raisonnement, mais la plus forte de toutes, et plus convaincante que lorsque nous intercalons une idée pour relier les deux extrêmes »[304].

Plus fondamentalement, Locke commet selon Hume deux entorses *à sa propre doctrine* : d'une part, l'inférence qui fonderait la croyance en l'uniformité du cours de la nature est introuvable selon la typologie même des raisonnements qu'avait dressée l'*Essai* (il y a là le propos des sections T.1.3.6 et E.4) ; d'autre part, ce raisonnement entre en contradiction avec la thèse de l'origine empirique de toutes nos idées (il y a là le propos des sections T.1.3.14 et E.7). Locke transgresserait ainsi son principe empiriste cardinal relatif à l'origine des idées, et sa bipartition des raisonnements (probables et démonstratifs). De ce dernier point de vue, Hume lit Locke comme soutenant que nos inférences inductives sont rationnellement fondées « sans déterminer si le raisonnement que nous tenons sur ce point résulte d'une démonstration ou d'une probabilité »[305] : la déclaration lockienne du début du chapitre 21 du deuxième livre de l'*Essai* constitue aux yeux de Hume un angle mort de la philosophie lockienne qui, une fois analysé de près, se révèle en contradiction avec les exigences de la théorie du raisonnement exposée dans le livre IV de l'*Essai*. Selon Hume, Locke ne s'aperçoit pas que sa propre division de la raison réfute sa genèse de l'idée de pouvoir : dès lors que l'on prend au sérieux la bipartition de la connaissance et de la probabilité, comme prétend le faire Hume, il faut admettre qu'aucune de ses branches ne permet de rendre raison des croyances inductives, et conclure à l'absence de fondement rationnel des raisonnements probables. Le système humien de la raison empirique consiste ainsi en la rectification d'une double entorse de Locke à ses propres principes. Il naît de la résorption des zones d'exception que Locke avait aménagées à deux thèses cardinales de l'*Essai sur l'entendement humain*, à savoir l'origine sensible de *toutes* les idées et la nature

[302] *Essai*, livre IV, chap. 17, §4, p. 914.

[303] T.1.3.7.5, note, p. 161 (Clar. p. 67).

[304] *Ibid*. C'est bien du raisonnement causal dont il est question, et non de relations d'idées saisies par intuition.

[305] T.1.3.6.8, p. 153 (Clar. p. 63).

démonstrative ou probable de *tous* les raisonnements. Bref, la théorie humienne du raisonnement probable consiste à corriger un double manquement de Locke à sa propre doctrine : *à être, contre Locke, un lockien conséquent ou, ce qui revient au même, à être un empiriste rigoureux, c'est-à-dire non lockien*.

Le plus célèbre des arguments humiens, qui consiste en une critique des prétentions de la raison, ne vise donc pas à s'opposer à un quelconque auteur ou courant « rationaliste » : c'est au contraire le représentant le plus fameux de l'empirisme qui en est la cible. Hume porte un diagnostic critique sur la philosophie lockienne, par lequel le projet empiriste de celle-ci est validé en même temps que sa mise en œuvre est récusée pour cause de rémanences rationalistes. À cet égard, le reproche que Hume adresse à Locke n'est pas sans rappeler la façon dont Leibniz reconnut, dans la réflexion que Locke introduit à titre de seconde source d'idées, la trace d'un innéisme rationaliste résiduel[306]. Mais pour Hume, il ne s'agit pas de réinterpréter en des termes rationalistes la seconde source d'idées identifiée par Locke (pour s'en réjouir) mais de soutenir (pour le critiquer) que Locke a été incapable d'honorer son programme de dérivation intégrale des idées à partir de la sensation et de la réflexion[307], et de voir que l'idée de pouvoir ne procède que de la réflexion. Locke est critiqué pour avoir rapporté à une inférence ce qui découle en réalité d'une impression de réflexion, c'est-à-dire pour ne pas avoir pris la mesure de tout ce que nous devons à la réflexion, dans ce que celle-ci présente de sensible, c'est-à-dire d'irréductible à la rationalité.

La série d'analyses qui précède a cherché à montrer que le problème humien de l'induction s'énonce à l'encontre de Locke. C'est au fond peu étonnant : subvertir la Fourche, c'est subvertir une structure d'ascendance lockienne. Non seulement la bipartition de Locke est réélaborée au contact de Leibniz, mais elle est retournée contre son auteur, et ce en vue

---

[306] Voir à cet égard les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface, p. 40.

[307] Ce point ne signifie nullement que le programme empiriste de Locke n'accorde qu'un rôle mineur à la raison, et qu'il reporte intégralement la fonction de fondement de la connaissance sur les seules idées, en tant qu'elles sont tirées de l'expérience. À ses premiers critiques innéistes, qui lui reprochaient de tirer des sens toutes les connaissances et de ne plus pouvoir rendre raison de l'universalité de la connaissance mathématique, Locke répondait ainsi : « je n'ai jamais dit que nous devions dégager par les sens la vérité de toutes les propositions, car ceci impliquerait que la raison n'ait plus aucune place », Draft A de l'*Essai*, §43, cité par Jean-Michel Vienne, *Expérience et raison : les fondements de la morale selon Locke*, p. 134. Jean-Michel Vienne souligne à cet égard que « s'il fallait conserver au terme de fondement son sens fort, c'est la raison qui devrait recevoir ce titre : c'est elle qui donne une assise à la connaissance. La philosophie de Locke serait de ce point de vue plus rationaliste qu'empiriste, la raison jouant chez lui un rôle *fondamental* » (*ibid*., p. 135). Il n'en reste pas moins que, avant que le livre IV de l'*Essai* ne confère toute son importance à la raison, en tant que faculté de lier les idées, le livre II a pour tâche de montrer que celles-ci découlent toutes de l'expérience (par la voie de la sensation ou de la réflexion). Et tel est précisément le programme dont Hume nie que Locke l'ait effectivement rempli.

d'asseoir une conception de la probabilité foncièrement anti-lockienne. Dès lors que l'on applique la Fourche à l'analyse du fondement de l'une de ses dents, il apparaît en effet que la probabilité ne s'appuie sur aucune idée intermédiaire, par où ce qui constituait jusque-là l'une des branches de la raison se révèle dépourvu d'assise rationnelle.

Loin que cette critique faite à Locke constitue une lecture rétrospective du commentateur, ou une simple critique *a posteriori* de la part de Hume (qui aurait attaqué les thèses de l'*Essai* après avoir élaboré sa conception du raisonnement probable), elle informe la constitution même de la pensée humienne de la probabilité : c'est à partir de l'identification de manquements de Locke à son propre programme qu'elle s'élabore. Le débat portant sur le caractère lockien ou anti-lockien des sections T.1.3.6 et E.4 s'efface alors devant le constat d'une critique interne de Locke, devant tenir ensemble les deux branches de l'alternative. Hume récuse Locke, mais au nom des principes de celui-ci. C'est seulement en prenant la mesure de ce point que l'on peut comprendre l'enjeu du problème humien de l'induction, qui est celui du parachèvement de l'empirisme, entendu comme origine sensible de toutes les idées. Dire que Hume se livre à une critique interne de Locke, c'est alors conférer toute sa radicalité à une conception véritablement empiriste du raisonnement probable. C'est pourquoi il nous faut désormais nous pencher de plus près sur le versant positif de la doctrine humienne de la raison probable, qui prétend remplir les exigences empiristes que la théorie lockienne de la probabilité avait été incapable d'honorer.

III. La conception véritablement empiriste du raisonnement expérimental

Qu'en est-il donc de cette conception résolument empiriste du raisonnement probable, qui se veut épurée des rémanences rationalistes présentes chez Locke ? Elle pose d'emblée question : comment nos inférences causales pourraient-elles être rapportées à la seule expérience, puisqu'elles portent toujours sur ce dont on n'a pas l'expérience ? Si le raisonnement causal consiste par définition en un dépassement de l'expérience, comment peut-on soutenir une théorie empiriste de celui-ci, qui fasse l'économie de la référence à une démarche rationnelle de l'esprit ? Bref, comment ce qui se présente comme un *problème* de

l'expérience, portant sur l'extension des liaisons observées par le passé aux cas non observés, peut-il recevoir sa *solution* de cette même expérience ?

Comme nous le verrons, les concepts en quoi consiste la doctrine humienne de la raison empirique ne prétendent pas mettre au jour une intelligibilité cachée du raisonnement causal, que son analyse sur le plan des raisons aurait échoué à dégager. Certes, il s'agit bien de fournir une théorie positive du raisonnement, là où la recherche des arguments n'aboutissait qu'à un résultat négatif. Mais à maints égards, les concepts centraux de la première (association des idées, coutume, définitions de la cause) ne font que reconduire la seconde. En ce sens, la théorie humienne de la raison probable illustre exemplairement la thèse de Robert J. Fogelin, selon laquelle le scepticisme humien se déploie en deux directions distinctes : en une voie argumentative d'une part, consistant à mettre au jour l'absence de fondement en raison de nos croyances ; en une voie génétique d'autre part, consistant à produire la genèse réelle, *c'est-à-dire hors raison*, de ces mêmes croyances[308] – les principes dégagés au titre de solution des doutes sceptiques n'étant alors finalement pas moins sceptiques que les doutes eux-mêmes. De sorte que, comme nous le verrons, la doctrine positive de la raison probable constitue tout à la fois la réalisation du programme empiriste de Locke, et la pierre angulaire du scepticisme de Hume.

1. Expérience et coutume : la réduction empiriste de la raison

Comme on l'a vu, le raisonnement causal, qui n'atteint des données empiriques (existences ou faits) qu'en outrepassant l'expérience des sens et de la mémoire, n'est pas fondé sur une ou plusieurs idée(s) intermédiaire(s), mais sur l'expérience et la coutume. Le système humien de la raison causale tient en ces deux principes, qui correspondent terme à terme aux deux impuissances de la raison. S'il arrive que les jugements causaux soient elliptiquement rapportés à la seule expérience ou à la seule coutume[309], c'est que cette

[308] À propos de l'analyse du raisonnement expérimental menée dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, Robert J. Fogelin déclare ainsi : « We can think of scepticism as a set of arguments intended to undercut claims for knowledge or even rational belief. Section 4, with its sceptical doubts concerning the human understanding, illustrates this first strategy. We can also think of the central aim of scepticism as an attempt to destroy the pretensions of reason. Section 5, with its sceptical – as opposed to rational – solution to these doubts, illustrates this second strategy », « Hume's scepticism », dans *The Cambridge companion to Hume*, 1rst ed., p. 221.

[309] Ainsi en T.1.3.11.2 (« nous n'avons, de ces faits [= du fait que le soleil se lèvera demain et que tous les hommes mourront] d'autre assurance que celle que l'expérience nous procure », p. 193, Clar. p. 86) et en T.1.3.12.9 (« la supposition que l'avenir ressemble au passé ne se fonde sur aucune sorte d'arguments mais

dernière ne constitue jamais qu'une capacité de rétention et de protension de l'expérience passée, qui ne doit rien à la raison. D'une part, la coutume est « le principe de la nature humaine qui confère à l'expérience [sa] forte autorité »[310] : elle est ce par quoi l'expérience agit sur nous, c'est-à-dire ce par quoi l'observation de conjonctions constantes produit notre croyance en la réitération future de telles liaisons. D'autre part, il lui est essentiel d'opérer ce transfert indépendamment de toute démarche rationnelle : « nous appelons COUTUME tout ce qui provient d'une répétition passée, sans aucun raisonnement ni aucune conclusion supplémentaires »[311]. La coutume est ce principe de la nature humaine sur lequel l'examen du raisonnement expérimental vient buter, la référence à la nature humaine fonctionnant à la fois comme un savoir positif et comme une récusation des prétentions de la raison – pour reprendre les mots de Claire Etchegaray, « l'appel à notre nature humaine est un recours à l'*originel* qui abaisse les prétentions fondationnalistes de la raison »[312].

De sorte que, loin que ce soit la raison qui rende compte du dépassement de l'expérience inhérent aux jugements causaux, c'est l'expérience qui rend compte de la nature de la raison probable : comme l'affirme Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, « on s'aperçoi[t], quand cette raison est convenablement analysée, qu'elle n'est rien d'autre qu'une espèce d'expérience »[313]. Il faut, de nouveau, souligner la radicalité d'une telle déclaration : si la raison causale peut être dite « empirique » ou « expérimentale », c'est non seulement parce qu'elle *porte* sur des existences ou des faits, mais encore parce qu'elle n'*est* ultimement qu'une sédimentation de l'expérience, opérée par la coutume. La raison probable peut être *réduite* à l'expérience : selon une formule de l'Abrégé déjà citée, tout raisonnement expérimental se voit dans le *Traité* « ramené à l'expérience [*reduced to experience*] »[314].

Ces énoncés doivent nous inspirer deux séries de remarques. 1) Comme le précise la déclaration des *Dialogues*, la réduction de l'entendement probable à l'expérience est suspendue à la condition que la raison soit « convenablement analysée » (ce que fait

---

provient entièrement de l'habitude », p. 205, Clar. p. 92).

[310] E.4.ii.20, p. 74 (Clar. p. 31).

[311] T.1.3.8.10, p. 168 (Clar. p. 72). L'*Enquête* produira une déclaration très similaire : « toutes les fois que la répétition d'un acte ou d'une opération particulière produit une disposition à renouveler le même acte ou la même opération, sans qu'intervienne aucun raisonnement ni aucune conduite de l'entendement [*process of the understanding*], nous disons toujours que cette disposition est l'effet de la *coutume* », E.5.i.5, p. 81 (Clar. p. 37).

[312] Claire Etchegaray, « Nature humaine et scepticisme : D. Hume, Th. Reid et Th. Jouffroy », dans *La nature humaine dans la philosophie britannique et la philosophie française*, n°57 de la revue *Corpus*, mis en œuvre par Claire Etchegaray, Nanterre, Association pour la revue Corpus, 2009, p. 135.

[313] DRN.2, p. 135.

[314] Abrégé, §27, p. 73 (Clar. p. 414).

précisément le *Traité*, selon l'Abrégé). La déclaration de Cléanthe s'énonce ainsi à l'encontre d'une croyance commune, qui fait l'économie de cette analyse : « le vulgaire distingue souvent la raison de l'expérience, là même où la question se rapporte uniquement à des choses de fait et d'existence, bien qu'on s'aperçoive, quand cette *raison* est convenablement analysée [*properly analysed*], qu'elle n'est rien d'autre qu'une espèce d'expérience »[315]. De nouveau, la conception humienne de la raison prend le contrepied d'une croyance commune, née de l'expérience ordinaire et immédiate que nous faisons de nos raisonnements. Une longue note de la section 5 de l'*Enquête sur l'entendement humain* établit le diagnostic détaillé de la différence « universellement reçue »[316], mais erronée, de la raison et de l'expérience, qui procède d'un tel point de vue :

> Rien n'est plus ordinaire aux écrivains, même sur des sujets de *morale*, de *politique* ou de *physique*, que de distinguer entre la *raison* et l'*expérience* et de supposer que ces espèces d'argumentation sont entièrement différentes l'une de l'autre. La première est tenue pour le pur résultat de nos facultés intellectuelles qui, considérant *a priori* la nature des choses et examinant les effets qui doivent suivre de leur opération, établissent des principes particuliers de science et de philosophie. La seconde est supposée dériver entièrement des sens et de l'observation ; c'est par leur moyen que, apprenant ce qui a effectivement résulté de l'opération d'objets particuliers, nous devenons capables d'inférer ce qui en résultera à l'avenir. Ainsi, pour prendre cet exemple, l'idée des limites et des restrictions à apporter au gouvernement civil et le besoin d'une constitution légale peuvent être défendus tantôt par la *raison* qui, en réfléchissant sur la grande fragilité et la corruption de la nature humaine, nous enseigne qu'il n'est pas sûr de se fier à un homme disposant d'une autorité sans limite ; tantôt, par l'*expérience* et l'histoire qui nous informent combien l'ambition s'est trouvée abuser d'une confiance aussi imprudente, en tout temps et en tout lieu.
> La même distinction entre la raison et l'expérience se fait sentir dans toutes nos délibérations touchant la conduite de la vie : l'homme d'État, le général, le médecin, le marchand, s'ils sont personnes d'expérience, inspirent la confiance, et nous les suivons ; en revanche, l'on fait peu de cas et l'on dédaigne le novice qui manque de pratique, quels que soient ses talents naturels. On ne nie pas que la raison ne puisse former des conjectures très plausibles sur les conséquences qui résultent de telle conduite particulière dans telles circonstances particulières, mais on la tient pour très imparfaite quand elle n'a pas l'appui de l'expérience, laquelle est seule capable de rendre certaines et stables les maximes qui sont dérivées de l'étude et de la réflexion.[317]

La distinction courante entre raison et expérience, lors même qu'il n'est question que de choses de fait, s'énonce d'une part sur le terrain théorique (dans le premier paragraphe de

[315] DRN.2, p. 135.
[316] *Ibid*.
[317] E.5.i.5, note, p. 82 (Clar. p. 37).

notre texte), d'autre part sur le terrain pratique (dans le second paragraphe de notre extrait). De même que, sur la scène spéculative, la raison et l'expérience sont ordinairement comprises comme des méthodes d'argumentation « entièrement différentes l'une de l'autre », de même, sur la scène active, elles sont entendues comme des fondements radicalement distincts de la délibération prudentielle. Dans les deux cas, la différence de la raison et de l'expérience a trait aux modalités par lesquelles nous inférons certains effets (qu'il s'agisse des principes « de science et de philosophie », ou des « conséquences qui résultent de telle conduite particulière dans telles circonstances particulières ») : dans les sciences, des principes atteints entièrement *a priori*, « pur résultat de nos facultés intellectuelles », s'opposeraient aux conclusions dérivant « entièrement des sens et de l'observation » ; dans les affaires courantes de l'existence, le « novice qui manque de pratique » mais présente une aptitude naturelle à la réflexion s'opposerait aux « personnes d'expérience ».

La suite du texte critique cette double dichotomie : en matière de questions de fait, la différence entre la raison et l'expérience « est en son fond erronée, ou du moins superficielle ». Sur le terrain théorique, une considération attentive des raisonnements prétendument *a priori* révèle que ceux-ci ne constituent jamais que des propositions empiriques très générales[318]. Ce n'est qu'en vertu de l'expérience que nous avons de la nature humaine (par exemple, de l'expérience que nous faisons, dans notre existence privée, d'actes de fraude et de cruauté) que nous sommes fondés à soutenir la corruption de celle-ci, et à inférer la nécessité d'une constitution fixant certaines limites aux dirigeants politiques. Une certaine « conduite de pensée » (*process of thought*)[319] est certes nécessaire pour parvenir à cette conclusion, mais qui s'enracine ultimement dans des données de l'expérience. Au contraire, dans le cas de l'autre méthode d'argumentation, ce dont nous avons l'expérience, par exemple la tyrannie d'un Tibère ou d'un Néron, « a une ressemblance exacte avec ce que nous inférons » (à savoir les effets tyranniques d'un régime politique dépourvu de constitution), et ne nécessite donc pas d'activité proprement intellectuelle. Les deux méthodes d'argumentation que l'on suppose radicalement distinctes admettent donc en réalité un fondement commun : « dans les deux cas, c'est l'expérience qui est le fondement ultime de notre inférence et de notre conclusion ».

---

[318] « Si, dans les sciences qui viennent d'être mentionnées, nous examinons de plus près ces arguments qu'on suppose être de simples effets du raisonnement et de la réflexion, nous les voyons se terminer à la fin dans un principe ou une conclusion générale à laquelle nous ne pouvons donner d'autre raison que l'observation et l'expérience », E.5.i.5, note, p. 82 (Clar. p. 37-38).

[319] *Ibid.* (Clar. p. 38).

Sur le terrain pratique maintenant, « la vérité est qu'un raisonneur sans expérience ne pourrait être du tout un raisonneur, s'il était absolument privé d'expérience ; et, quand nous parlons d'un homme sans expérience, nous prenons ce caractère dans un sens seulement comparatif, entendant par là que cet homme dispose d'une expérience qui est moindre et très imparfaite ». Comme dans le cas précédent, il s'agit pour Hume de dégager, au principe des raisonnements auxquels s'essaierait le novice, la présence cachée d'une certaine expérience, fût-elle peu étendue. Dans le champ spéculatif comme dans le champ pratique, ce que l'on prend pour une raison pure de toute expérience n'est jamais qu'une raison appliquée à l'expérience, et *en son fond expérience*, qui ne semble se distinguer de cette dernière que du fait de la présence de médiations oblitérées (dans le champ spéculatif) ou d'une application encore imparfaite (dans le champ pratique). L'expérience rend compte de *tous* les raisonnements sur les choses de fait, bien que l'enracinement empirique de ceux-ci, et finalement leur réduction à l'expérience, ne soient en certains cas pas immédiatement lisibles.

Le texte que nous venons de commenter donne ainsi à voir une modalité supplémentaire de la confusion qui affecte selon Hume le concept de raison. Non seulement les passions calmes sont ordinairement prises pour des déterminations rationnelles, non seulement la raison expérimentale est à tort considérée comme plus intelligible que l'instinct des animaux, non seulement les preuves sont propices à être confondues avec des vérités démonstratives, mais les raisonnements empiriques très généraux, ou appuyés sur une faible expérience, ont tendance à apparaître comme purs de toute information empirique. La conscience ordinaire et le monde savant hypostasient la différence – bien réelle[320] – de deux types de raisonnements expérimentaux en une dichotomie de deux instances distinctes (la raison d'un côté, l'expérience de l'autre).

2) Le concept d'expérience, que Hume situe au fondement de nos jugements probables, admet une signification univoque. C'est notamment par différence avec Locke qu'il faut entendre ce point. Car, comme nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* identifiait deux fondements possibles du raisonnement probable, à savoir « la conformité d'une chose avec notre propre connaissance,

[320] La critique ne consiste pas, en effet, à nier toute différence entre les deux espèces de raisonnements en question, mais seulement à récuser l'idée que « ces espèces d'argumentation sont *entièrement* différentes l'une de l'autre » (nous soulignons). Lorsque Hume déclare que cette distinction « est en son fond erronée ou du moins superficielle », il est significatif qu'il se reprenne : la différence est réelle, bien qu'elle ne soit pas relative au fondement des raisonnements (empirique dans les deux cas) – ce pourquoi elle est moins fausse que superficielle. Et c'est parce que la distinction entre les deux types de raisonnements qui nous occupent admet un niveau de pertinence qu'il arrive parfois à Hume d'en faire lui-même usage – nous reviendrons sur ce point dans notre quatrième partie.

observation et expérience »[321] d'une part, et « le témoignage des autres, appuyé sur leur observation et expérience »[322] d'autre part. Les motifs qui nous déterminent à accepter comme vraies certaines propositions alors même que nous ne les connaissons pas de façon certaine se ramènent ainsi pour Locke à l'expérience en première personne et à l'expérience d'autrui, reçue par témoignage.

Or, ce que l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* considérait comme un second fondement de la probabilité, distinct du premier, Hume affirme qu'on peut le dériver de celui-ci : « Lorsque nous admettons un fait quelconque d'après un témoignage humain, notre foi provient exactement de la même origine que nos inférences des causes aux effets et des effets aux causes, et il n'y a rien d'autre que notre *expérience* des principes directeurs de la nature humaine qui puisse nous donner une assurance quelconque de la véracité des hommes »[323]. L'expérience que nous faisons de la véracité ou de la fausseté du témoignage d'autrui, c'est toujours nous-mêmes qui la faisons. Une lettre de 1761 au révérend Hugh Blair l'exprime clairement, dans laquelle Hume affirme, à l'encontre d'une distinction exposée par la *Dissertation on miracles* de George Campbell (et très proche de celle de Locke) :

> Aucun homme ne peut avoir d'autre expérience que la sienne. L'expérience des autres ne devient sienne que par le crédit qu'il accorde à leur témoignage, crédit qui procède de sa propre expérience de la nature humaine.[324]

L'expérience à quoi se réduisent tous nos raisonnements probables n'a qu'un sens, car ultimement, elle s'énonce toujours en première personne : ce n'est jamais qu'en vertu de l'expérience que *nous* faisons de la véracité des hommes que nous pouvons accorder crédit à ce qu'ils nous relatent, c'est-à-dire considérer leur expérience comme un fondement légitime de notre croyance. Le fondement de nos raisonnements portant sur le témoignage d'autrui n'est donc pas différent de celui de nos raisonnements portant sur toute autre action humaine, ni d'ailleurs sur tout sujet naturel. C'est selon un seul et même principe que nous raisonnons sur toutes les questions de fait, et ce principe n'a pas d'autre nom que celui, général, d'expérience. Pour le dire autrement : l'expérience conquiert chez Hume une signification

---

[321] *Essai*, livre IV, chap. 15, §4, p. 894. Trad. modifiée (« the conformity of any thing with our own knowledge, observation and experience »).

[322] *Ibid*. Trad. modifiée (« the testimony of others, vouching their observation and experience »).

[323] T.1.3.9.12, p. 179-180 (Clar. p. 78).

[324] *Letters*, vol. I, p. 349 (« No man can have any other experience but his own. The experience of others become his only by the credit which he gives to their testimony ; which proceeds from his own experience of human nature »).

univoque, qui subordonne la croyance en l'expérience relatée *par* autrui à l'expérience que nous faisons *de* celui-ci.

2. L'association des idées

Venons-en maintenant à l'expérience psychologique à laquelle donnent lieu nos raisonnements expérimentaux. Dans le *Traité*, la relation philosophique de causalité se révèle fondée sur la relation naturelle de causalité, signant l'écroulement de la distinction entre les deux catégories de relations qu'avait établie la section T.1.1.5. Ce qui signifie : au cœur d'une comparaison d'idées, c'est-à-dire d'une relation que l'on « jug[e] bon » (*think proper*)[325] d'établir, sans y être porté par automatisme, l'analyse découvre une association d'idées, c'est-à-dire une tendance passive et irréfléchie à la transition. Ce n'est pas que l'esprit peut parfois se livrer sans y penser à une relation par ailleurs dotée de sa consistance épistémique, c'est que la relation épistémique elle-même s'appuie en son fond sur une tendance aveugle. La causalité comme relation philosophique, qui procède d'une décision de comparer les idées et qui constitue la seule des relations empiriques à dépasser le donné, est essentiellement passive et irréfléchie. Le propre du raisonnement causal est de donner lieu à un dépassement actif du donné (à la différence des relations de temps et de lieu et d'identité, qui s'épuisent en « une réception, purement passive, des impressions, par l'intermédiaire des organes de la sensation »[326]) au moyen d'un mécanisme dans lequel l'esprit ne joue, ultimement, aucun rôle actif (à la différence du raisonnement démonstratif).

Pour mieux cerner le sens et les enjeux de la conception que Hume se fait de l'association des idées, il peut être utile de se reporter à l'évaluation qu'il en propose. À propos du *Traité*, l'Abrégé déclare qu'« il y a, d'un bout à l'autre de ce livre, de grandes prétentions à apporter des découvertes nouvelles en philosophie ; mais [que] si quelque chose peut donner droit à l'auteur à un nom aussi glorieux que celui d'*inventeur*, c'est l'usage qu'il fait du principe de l'association des idées, lequel entre dans la plus grande partie de sa philosophie »[327]. Si Hume, à propos de l'association des idées, revendique le titre d'inventeur, ce n'est pas relativement au principe lui-même (qui, de fait, n'était pas absent de philosophies aussi diverses que celles d'Aristote, de Descartes, de Hobbes, de Malebranche, de Locke, ou

[325] T.1.1.5.1, p. 57 (Clar. p. 14).
[326] T.1.3.2.2, p. 132 (Clar. p. 52).
[327] Abrégé, §35, p. 85 (Clar. p. 416).

de Hutcheson), mais à son usage. À un premier niveau, la déclaration humienne admet un sens purement quantitatif : le *Traité* accorde à l'association des idées une fonction explicative très large, transversale aux domaines de l'entendement et des passions, là où cette propriété est « ordinairement négligée [...] par les philosophes »[328]. Mais il est possible d'en proposer un autre niveau de lecture, selon lequel l'énoncé soulignerait le renversement qui affecte, en terrain humien, le sens et la valeur de l'association des idées.

La mise en regard de l'association des idées et de la question du langage est à cet égard instructive. D'un côté, l'association des idées est la cause de la ressemblance des langues : elle rend compte de l'union courante de certaines idées simples en idées complexes, et par là de la correspondance des idées complexes entre les différentes langues[329]. D'un autre côté, l'union associative de la cause et de l'effet doit être pensée sur le modèle du rapport entre le mot et l'idée. Ce point est établi à la fin de la section T.1.3.6, où Hume confronte sa théorie de l'association des idées à une autre conception que l'on pourrait s'en faire, pour affirmer ensuite leur identité :

> Il y a, en vérité, un principe d'union entre les idées que l'on peut, à première vue, estimer différent de chacun de ceux-là [= ressemblance, contiguïté, causalité], mais dont on constatera, au fond, qu'il dépend de la même origine. Lorsque tout objet individuel d'une espèce donnée apparaît, à l'expérience, constamment associé à un objet individuel d'une autre espèce, l'apparition d'un nouvel objet individuel appartenant à l'une des espèces conduit naturellement la pensée à son concomitant habituel. Ainsi, parce que telle idée particulière est ordinairement adjointe à tel mot particulier, il ne faut rien d'autre, pour produire l'idée correspondante, que l'audition de ce mot, et c'est à peine s'il sera possible à l'esprit, au prix de ses plus grands efforts, d'empêcher cette transition. […] Mais, si je reconnais que c'est là un véritable principe d'association entre les idées, j'affirme qu'il est exactement identique à celui qui associe les idées de cause et d'effet, et qu'il est une partie essentielle de tous nos raisonnements tirés de cette relation. Nous n'avons pas d'autre notion de cause et d'effet que celle de certains objets, qui ont toujours été associés l'un à l'autre et qui se sont montrés inséparables dans tous les cas passés. Nous ne pouvons pénétrer la raison de cette conjonction. Nous ne faisons qu'observer la chose elle-même, et nous constatons toujours que les objets reçoivent de cette conjonction constante une union dans l'imagination.[330]

---

[328] T.2.1.4.2, p. 118 (Clar. p. 185).

[329] « Comparez différentes langues : même là où vous ne pouvez soupçonner la moindre communication ni le moindre échange, vous verrez que les mots qui expriment les idées les plus composées se correspondent à peu près – preuve certaine que les idées simples comprises dans les composées étaient reliées ensemble par quelque principe universel qui exerce son influence sur tout le genre humain », E.3.1, p. 55 (Clar. p. 17).

[330] T.1.3.6.14-15, p. 156-157 (Clar. p. 65).

Ce texte travaille dans deux directions. Il s'attache, premièrement, à montrer qu'un phénomène « à première vue » rétif à la théorie humienne de l'association s'y révèle « au fond » conforme. Hume affirme que la transition de l'audition d'un mot à la conception de l'idée qu'il désigne ne doit pas amener à recevoir un autre principe associatif que les trois classes générales déjà recensées par la science de la nature humaine (ressemblance, contiguïté, causalité) : cette union n'est pas différente du principe de causalité.

Une telle affirmation ne laisse pas de surprendre, en ce qu'elle se refuse à distinguer deux points de vue : celui de la causalité psychique d'une part, sous lequel l'expérience de la conjonction constante de l'audition d'un mot et de la conception de l'idée qu'il désigne amène effectivement la première à produire la seconde ; celui de la causalité extra-mentale d'autre part, qui semble prohiber l'assignation d'une relation causale véritable – le mot n'est pas la cause de l'idée de la même façon que la flamme est la cause de la brûlure, ou que le mouvement d'une boule de billard est la cause de la mise en mouvement d'une seconde boule de billard. Ce texte choisit de ne pas faire droit au second niveau d'analyse, qui autoriserait à distinguer entre des relations causales véritables d'une part et de simples liaisons arbitraires d'autre part, induites par la conjonction accidentelle mais coutumière de deux idées. C'est qu'ici, l'objet principal de Hume est moins de prouver que le contre-exemple apparent peut être subsumé sous la théorie générale, que de montrer comment celle-ci est approfondie et requalifiée par le phénomène particulier qui s'y révèle conforme.

Montrer que l'union spontanée du mot et de l'idée peut être subsumée sous la relation de cause à effet, c'est en effet infléchir la compréhension de celle-ci, en amenant à la penser sur le modèle de la liaison purement conventionnelle du mot et de l'idée, c'est-à-dire de ce que Saussure nommera plus tard l'arbitraire du signe linguistique. Alors même que l'association des idées est la cause de ce que les langues se ressemblent, le principe associatif de causalité doit être conçu au prisme de l'absence de ressemblance radicale du signifiant et du signifié. De même qu'il n'existe aucun lien naturel entre un mot et l'idée qu'il désigne, de même il n'existe aucun lien naturel entre la cause et son effet[331]. Il y a là une prise de distance radicale de Hume vis-à-vis du modèle adamique prégnant au sein de l'*experimental philosophy*. Car, selon le récit de la Genèse, les noms qu'Adam donna aux êtres naturels exprimaient (soit dans leur sonorité, soit dans leur transcription écrite en caractères) l'essence des choses correspondantes – la philosophie expérimentale s'assignant comme horizon, selon

[331] Ralph W. Church peut en ce sens déclarer : « Hume's chief innovation in associationist theory is his inclusion of cause and effect among the natural relations, or modes of association », *Hume's theory of the understanding,* Wesport, Greenwood press, 1980, fac.-sim. de l'éd. de Londres (1935), p. 13-14.

les mots de Philippe Hamou, la restauration d'une « langue conforme aux véritables schématismes de la nature, c'est-à-dire épousant dans son lexique et sa grammaire les articulations réelles du monde »[332]. À l'inverse, Hume pense la relation causale, et par là la science expérimentale, sur le modèle de l'arbitraire du signe linguistique.

La comparaison de l'association des idées avec l'attraction[333] est sous-tendue par le même double geste théorique : dire que l'association est au monde mental ce que l'attraction est au monde physique, c'est d'une part signifier que cette force douce tient ensemble les différentes perceptions de l'esprit, et en fait un tout cohérent, et d'autre part suggérer qu'elle nous demeure fondamentalement inintelligible[334]. D'un côté, les principes d'association font un monde, en liant les idées selon trois relations stables et déterminées et en s'opposant ainsi à la puissance arbitraire et dissolvante de la fantaisie. D'un autre côté, leur causalité n'est pas rationnellement élucidable : de même que l'attraction opère à distance, et fut pour cela comprise par de nombreux lecteurs de Newton comme une figure paradigmatique de l'inintelligibilité, de même l'association consiste en une « union *secrète* entre certaines idées »[335], dépourvue d'évidence rationnelle. L'association et l'attraction tiennent ensemble les éléments du monde, psychique ou physique, mais sans qu'il soit possible à la raison d'élucider les modalités de cette union.

On mesure le cran supplémentaire que la comparaison de l'association des idées à l'attraction des planètes impose au parallélisme de la théorie humienne de l'entendement et de la théorie newtonienne de la gravitation, tel que nous le caractérisions à la fin de la première partie de cette étude, sur la base d'une déclaration de l'*Histoire d'Angleterre*. Ce n'est pas seulement que les deux systèmes théoriques présentent, au même titre, un caractère extraordinaire et inintelligible, tout en étant dûment fondés dans l'expérience. C'est que le caractère extraordinaire et inintelligible de l'un est adéquatement (bien qu'analogiquement) exprimé, *dans son contenu même*, par l'autre. Il ne s'agit pas seulement de s'étonner du

---

[332] Philippe Hamou, « Ophtalmie, vision adamique et restauration du savoir dans la pensée anglaise du XVIIe siècle », p. 102.

[333] Voir T.1.1.4.6.

[334] Comme le souligne André Charrak, l'attraction donne lieu à une loi que, au XVIIIe siècle, « presque tous les philosophes […] tiennent pour une loi contingente » (*Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 90), en ce que l'entendement ne se représente pas comment la propriété d'attirer les corps à distance découle de la nature de la matière. Il est une exception notable, mise en lumière par André Charrak : à rebours des autres auteurs, qui se contentent d'accepter l'attraction comme une donnée de fait, opaque à l'intelligence, Maupertuis, dans son mémoire de 1732 intitulé « Sur les lois de l'attraction », tente d'en rendre raison (qui plus est dans sa détermination mathématique newtonienne).

[335] Abrégé, §35, p. 87 (Clar. p. 416). Nous soulignons.

mystère de l'attraction, en soulignant qu'un principe astronomique fondamental échappe à notre intelligence (de même qu'un principe psychologique essentiel résiste à notre compréhension). Il s'agit de propulser ce principe physique particulier qui échappe à la raison au rang de modèle permettant de penser *toutes* les opérations (expérimentales) de cette dernière. Hume érige ce qui, au XVIIIe siècle, constitue la figure à la fois particulière et éminente du fait empirique opaque à la raison, au principe de celle-ci.

L'association des idées, ce n'est finalement que l'absence de raison portée à la généralité : tombent sous son concept les transitions d'idées qui s'effectuent à la fois « constamment et uniformément »[336], et « sans raison aucune »[337]. D'un côté, elle rend possible une certaine intelligence de la vie mentale, en ce qu'elle s'oppose à l'irrégularité de la fantaisie : « rien ne serait plus incompréhensible [*unaccountable*] que les opérations de cette faculté [= l'imagination], si elle n'était guidée par des principes universels qui la rendent, dans une certaine mesure, cohérente avec elle-même en tous temps et en tous lieux »[338]. D'un autre côté, l'imagination n'y est cohérente qu'« avec elle-même » (au lieu d'être conforme à des relations réelles, conformité qui, comme nous l'avons vu, définit l'activité rationnelle). Au fond, la différence de l'association à la fantaisie est de pure quantité : l'union réglée, régulière et ordinaire opérée par la première est tout aussi hors raison que l'union singulière, incongrue et extravagante produite par la seconde.

En quoi la conception humienne de l'association des idées est-elle alors révolutionnaire ? La réponse à cette question apparaît dans toute sa netteté dès lors que l'on met en regard les usages humien et lockien du concept. Pour Locke, l'association des idées désigne l'« une des plus fréquentes causes d'erreur et d'égarement qui se puisse être et une maladie de l'esprit parmi les plus difficiles à soigner »[339]. C'est à cette « espèce de folie »[340] qu'il convient par exemple de rapporter le dégoût insurmontable qu'un individu éprouve pour le miel après en avoir une fois abusé, ou la peur superstitieuse de fantômes qui peupleraient la nuit. Tout le traitement lockien de l'association fait ainsi fond sur sa différence avec la liaison rationnelle des idées. L'association des idées, c'est pour Locke « l'opposition à la raison »[341], et cette différence s'enracine dans la question de la naturalité du lien des idées :

---

[336] T.1.3.6.12, p. 155 (Clar. p. 64).
[337] *Ibid*.
[338] T.1.1.4.1, p. 53 (Clar. p. 12).
[339] Locke, *De la conduite de l'entendement*, trad. Yves Michaud, Paris, Vrin, 1975, section 41, p. 102.
[340] *Essai*, livre II, chap. 33, §3, p. 553.
[341] *Ibid*., §4, p. 553.

> Quelques-unes de nos idées ont entre elles une correspondance et une liaison naturelle. Le devoir et la plus grande perfection de notre raison consiste à découvrir ces idées, et à les tenir ensemble dans cette union et dans cette correspondance qui est fondée sur leur existence particulière. Il y a une autre liaison d'idée qui dépend uniquement du hasard ou de la coutume, de sorte que des idées qui d'elles mêmes n'ont absolument aucune connexion naturelle, viennent à être si fort unies dans l'esprit de certaines personnes, qu'il est fort difficile de les séparer.[342]

Selon Locke, la raison dégage les liaisons naturelles qu'entretiennent les idées, tandis que l'association lie des idées qui, en elles-mêmes, sont dépourvues de toute relation. C'est en ce sens que la première peut atteindre la vérité, là où la seconde n'est jamais qu'un principe d'erreur et de folie.

Cette conception est loin d'être dénuée d'enjeux polémiques, puisqu'elle aboutit à appliquer le concept de folie à l'ensemble du genre humain (au lieu de quelques individus isolés que la société mettrait au ban), et à la vie ordinaire (au lieu de certains accès de passion, ponctuels et aisément identifiables)[343], contre la compréhension restrictive qui en est traditionnellement faite. Mais cette extension, dont Locke lui-même soulignait le caractère à première vue scandaleux, ne déstabilisait pas la distinction de la raison, comme principe de vérité, et de l'association, comme principe d'erreur. C'est cette différence que l'analyse humienne de la raison probable pulvérise, en identifiant au fondement de celle-ci une transition de l'imagination associative. Là où Locke affirmait que l'association des idées est responsable de ce que « des connexions non naturelles deviennent, par l'effet de la coutume, aussi naturelles à l'esprit que celles du soleil et de la lumière, du feu et de la chaleur, et ainsi […] portent avec elles autant d'évidence naturelle que les vérités évidentes par elles-mêmes »[344], Hume montre, en reprenant les cas mêmes qu'invoquait son prédécesseur, que ces dernières vérités ne procèdent pas d'autre chose que de l'association : si nous croyons que le soleil se lèvera demain et que la flamme nous causera une brûlure, ce n'est pas en vertu d'un autre principe que celui que la tradition philosophique a conçu comme un principe d'erreur. Alors que Locke dénonçait l'apparence de rationalité acquise par les associations d'idées, qui en viendraient progressivement à se donner comme des liaisons naturelles[345],

---

[342] *Essai*, livre II, chap. 33, §5, p. 554.

[343] « C'est effectivement une folie, et il n'y a presque personne qui en soit si exempt, qu'il ne fût jugé plus propre à être mis aux Petites Maisons qu'à être reçu dans la compagnie des honnêtes gens, s'il raisonnait et agissait toujours en toutes occasions, comme il fait constamment en certaines rencontres. Je ne veux pas dire, lorsqu'il est en proie à quelque violente passion, mais dans le cours ordinaire de sa vie », *ibid.*, §4, page 554.

[344] *De la conduite de l'entendement*, section 41, p. 102.

[345] Les associations d'idées « agissent aussi fortement, et produisent des effets aussi réglés, que si elles

Hume soutient que ces dernières ne sont en leur fond rien de plus que des transitions de l'imagination associative, auxquelles la répétition confère une simple apparence de rationalité[346].

L'achèvement de l'empirisme lockien, que Hume prétend réaliser, admet donc une issue remarquable : l'association, irrationnelle par essence selon Locke, en vient à rendre compte de ce qui relevait chez lui de l'inférence dûment fondée en raison. On ne peut accomplir le système lockien qu'en le subvertissant, au sens où la réalisation de l'exigence d'une explication véritablement empiriste du raisonnement probable conduit à la neutralisation de la différence de la liaison rationnelle et de l'association des idées. Ce que Locke considérait comme l'autre de la raison, Hume l'exhibe au fondement du raisonnement probable. L'association perd alors son statut de principe d'erreur, puisqu'elle en vient à se situer en deçà de l'horizon d'une conformité à des relations réelles. Et le concept de liaison « naturelle » des idées change de signification : compris par Locke comme « ce que [la] nature propre et [la] correspondance [des idées] permettent »[347], il ne désigne plus chez Hume que le caractère facile, irréfléchi et pour tout dire aveugle de la transition de l'une à l'autre[348].

Ce que l'histoire de la philosophie, en particulier dans son moment lockien, avait compris comme l'opposé de la raison, Hume le propulse donc au fondement de la rationalité probable. À maints égards, la caractérisation humienne de l'association des idées renverse les principes lockiens. C'est le cas de la liaison des mots et des idées, à propos de laquelle le livre III de l'*Essai sur l'entendement humain* parlait d'« institution tout à fait arbitraire »[349], tout en reconnaissant que « les mots, par un long et familier usage, excitent […] certaines idées dans l'esprit si réglément et avec tant de promptitude, que les hommes sont portés à supposer qu'il y a une liaison naturelle entre ces deux choses »[350] – constat que Hume validera, tout en affirmant que la liaison des causes et des effets n'est pas moins arbitraire que cette forme d'association. C'est peut-être, aussi, le cas du motif de l'attraction, qui constitue

---

étaient naturelles », *Essai*, livre II, chap. 33, §7, p. 555.

[346] Ce point n'implique pas que Hume nivelle purement et simplement les régimes de rationalité dont relèvent nos raisonnements expérimentaux (ainsi de la croyance en ce que la flamme, si j'en approche ma main, me brûlera) et d'autres croyances, à la rationalité bien plus suspecte (ainsi de la croyance en l'existence des fantômes). La quatrième partie de cette étude s'attachera à élucider les fondements de la différence que la science de la nature humaine peut encore mettre entre ces croyances.

[347] *De la conduite de l'entendement*, section 41, p. 103-104.

[348] « Quand une idée est présente à l'imagination, une autre, qui lui est unie par les relations précédentes, la suit naturellement et, introduite par ce moyen, pénètre l'imagination avec plus de facilité », T.2.1.4.2, p. 118 (Clar. p. 186).

[349] *Essai*, livre III, chap. 2, §8, p. 571.

[350] *Ibid*.

le parangon de la causalité invisible, et qui s'oppose à l'exigence lockienne d'une liaison visible entre les idées. L'aspect novateur du système humien n'est donc pas seulement de dégager que le fondement du raisonnement expérimental échappe à la raison ; il est aussi de montrer qu'il réside dans ce que l'on prend ordinairement pour son autre. C'est bien là faire un usage révolutionnaire d'un concept déjà avéré au sein de la tradition philosophique.

3. Les deux définitions de la cause

Dans le *Traité* (T.1.3.14) comme dans l'*Enquête* (E.7), la théorie humienne du raisonnement probable atteint son point d'accomplissement lors de l'énoncé des deux définitions de la cause. D'un côté, il y a là un résultat positif, qui témoigne de la fécondité de la méthode expérimentale : la science de la nature humaine parvient à déterminer la signification précise de l'idée de cause, en la décomposant en plusieurs idées simples, et en reconduisant celles-ci à l'expérience dont elles proviennent, c'est-à-dire aux impressions dont elles furent copiées (la méthode qui éclaire l'idée à partir de l'impression étant comparée, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, à « un nouveau microscope ou une nouvelle sorte d'optique »[351]). Définir la cause, et en particulier le pouvoir, là où l'histoire de la philosophie s'était contentée d'en produire des synonymes (efficacité, énergie, force, *etc*.), c'est donner à voir la puissance d'une science nouvelle, appuyée sur un outil expérimental inédit, qui détermine la signification de toutes les idées à l'aune de l'expérience dont elles proviennent.

D'un autre côté, Hume souligne le caractère déceptif d'une telle découverte : les définitions de la cause mettent au jour la faiblesse de l'entendement, au point de se voir érigées, dans l'*Enquête*, en exemple paradigmatique des limites de celui-ci[352]. Dans le cas de l'idée de cause, le recours à l'impression-source échoue à procurer une compréhension parfaite de l'idée. Partant, le caractère inédit des définitions dégagées par la science de la nature humaine se double d'une surprise sceptique relative à la faiblesse de la raison humaine. C'est de cet apparent paradoxe, qui articule empirisme et scepticisme, dont il nous faut enfin rendre compte.

---

[351] E.7.i.4, p. 99 (Clar. p. 50).

[352] « Et pourrait-on donner un exemple plus frappant [*a stronger instance*] de l'ignorance et de la surprenante faiblesse de l'entendement ? », E.7.ii.29, p. 110 (Clar. p. 60).

Partons d'un constat étonnant : Hume annonce vouloir « définir ce que c'est qu'*une* cause »[353], et propose *deux* définitions de la notion. Ce point est d'autant plus déroutant que la philosophie humienne conteste la pluralité de significations de la notion de cause. Comme le déclare le livre I du *Traité*, « toutes les causes sont du même genre »[354], et « il n'y a pas de fondement à la distinction que nous faisons parfois entre les causes efficientes et les causes *sine qua non*, ou entre les causes formelles, matérielles, exemplaires ou finales »[355]. Il n'existe qu'une sorte de causalité, à savoir la causalité efficiente – et ce parce que les raisonnements causaux procèdent de l'expérience, dont la notion est réélaborée pour acquérir une signification univoque, ainsi que nous le montrions plus haut. Le paradoxe est donc le suivant : d'un côté, Hume unifie le concept de cause, en soulignant qu'il n'admet qu'une seule signification ; de l'autre, il en fournit deux définitions qui, comme le souligne John A. Robinson, diffèrent en signification, et ne peuvent être déduites l'une de l'autre[356]. Pourquoi la théorie humienne de la raison probable culmine-t-elle en deux définitions du concept de cause, et non en une seule, alors même que Hume soutient la nécessité de se défaire de l'équivocité de la notion de cause ? Et que dire de la relation de ces deux énoncés, qui à première vue se donnent comme purement juxtaposés, et semblent interroger la cohérence même du traitement humien de la causalité[357] ?

Penchons-nous donc sur ces deux définitions, dans la version la plus tardive qu'en donne l'*Enquête sur l'entendement humain*[358]. La première présente la cause comme « *un objet qui est suivi d'un autre, et de telle sorte que tous les objets semblables au premier sont suivis par des objets semblables au second* »[359]. La seconde la caractérise comme *« un objet qui est suivi d'un autre et qui, lorsqu'il paraît, porte toujours la pensée à cet autre* »[360]. Le premier segment de ces deux définitions leur est commun (« un objet qui est suivi d'un

[353] E.7.ii.29, p. 110 (Clar. p. 60). Nous soulignons.

[354] T.1.3.14.32, p. 247 (Clar. p. 115).

[355] *Ibid*., p. 247-248.

[356] John A. Robinson, « Hume's two definitions of 'cause' », *The philosophical quarterly*, vol. 12, n°47, avril 1962. Selon John A. Robinson, les deux définitions diffèrent à la fois en intension et en extension.

[357] C'est ce que remarque John A. Robinson : « Perhaps the most strikingly bizarre symptom of Hume's twofold treatment of the causal relation is to be found in the fact that it culminates in two different definitions of the term 'cause' », *ibid*., p. 162.

[358] Les définitions exposées par le livre I du *Traité* et par l'*Enquête* présentent en effet une différence de fond. Alors que le *Traité* décomposait l'idée de cause en trois idées simples, l'*Enquête* ne décèle en elle que deux idées simples : en 1748, Hume n'envisage plus la contiguïté comme une idée simple entrant dans la composition de l'idée complexe de cause. C'est pourquoi il recourt dans l'*Enquête* à des exemples qui ne satisfont pas à la condition d'une causalité par contact (ainsi celui de la chute d'une pierre sous l'effet de la gravité, où la contiguïté spatiale entre la cause et l'effet n'est pas réalisée).

[359] E.7.ii.29, p. 110 (Clar. p. 60).

[360] *Ibid*., p. 110-111.

autre »), et désigne l'idée d'antériorité, première idée à entrer dans la composition de l'idée complexe de cause : *a minima*, une cause est un objet antérieur à un autre. La suite de chacune des deux définitions renvoie à l'idée de pouvoir, ou de nécessité, dont la détermination varie entre le premier et le second énoncé : la connexion nécessaire entre deux objets désigne soit l'existence d'une conjonction constante qui les unit, dans la première définition (« tous les objets semblables au premier sont suivis par des objets semblables au second »), soit par l'existence d'une transition associative de l'esprit de l'un à l'autre, dans la seconde (« porte toujours la pensée à cet autre »).

John A. Robinson remarque que l'on rejoint par là la différence entre relation philosophique (dans le cas de la conjonction constante) et relation naturelle (dans le cas de la transition associative). Et de fait, Hume déclare dans le *Traité* que les deux définitions de la cause « ne diffèrent qu'en ce qu'elles présentent deux aspects différents d'un même objet, en nous le faisant considérer soit comme relation *philosophique*, soit comme relation *naturelle* ; soit comme une comparaison, soit comme une association de deux idées »[361]. Selon John A. Robinson, le problème de la dualité des définitions de la cause se trouve alors résolu : la première définition constituerait une tâche philosophique, tandis que la seconde ne relèverait que de la science empirique[362], et ne mériterait pas le titre de définition[363]. Comme l'a montré Thomas J. Richards, il y a pourtant là une position intenable, tant le texte humien est explicite et stable dans l'attribution qu'il fait d'un statut définitoire au second énoncé[364]. La question reparaît donc, et sous une forme radicalisée : comment rendre raison de la présence non pas latente et accidentelle, mais manifeste et délibérée, de deux définitions non équivalentes de la même notion de cause ?

James H. Lesher a justement souligné que si la science de la nature humaine formule deux, et non pas une, définitions du concept de cause, c'est que deux expériences différentes engendrent deux idées distinctes du pouvoir[365]. L'*Enquête* prend le temps d'expliciter ce point, en faisant précéder chacune des définitions par la mention de l'expérience qui lui correspond :

---

[361] T.1.3.14.31, p. 246 (Clar. p. 114).

[362] John A. Robinson, art. cité, p. 166.

[363] « It is clearly an error on Hume's part to have offered it as a definition », *ibid*., p. 167.

[364] Ce point est notamment souligné par Thomas J. Richards, « Hume's two definitions of 'cause' », *The philosophical quarterly,* vol. 15, n°60, 1965.

[365] « Since there are distinct experiences, there are distinct impressions, and hence distinct ideas of cause », James H. Lesher, « Hume's analysis of 'cause' and the 'two-definitions' dispute », *Journal of the history of philosophy*, vol. 11, n°3, juillet 1973, p. 391.

> Des objets semblables sont toujours joints à des objets semblables. Nous en faisons l'expérience. Conformément à cette expérience, nous pouvons donc définir la *cause* comme *un objet qui est suivi d'un autre, et de telle sorte que tous les objets semblables au premier sont suivis par des objets semblables au second.* […] Quand une cause apparaît, elle porte toujours l'esprit, par une transition coutumière, à l'idée de l'effet. De cela aussi nous faisons l'expérience. Nous pouvons donc, conformément à cette expérience, former une autre définition de la *cause* et en faire *un objet qui est suivi d'un autre et qui, lorsqu'il paraît, porte toujours la pensée à cet autre*.[366]

Si le mouvement d'une boule de billard peut être dit la cause de la mise en mouvement d'une autre boule de billard, ce n'est donc pas seulement parce qu'il lui est antérieur, mais aussi et surtout parce que nous faisons l'expérience que le premier événement s'accompagne toujours du second, et parce que nous expérimentons en nous une tendance à croire au second avant qu'il ne se réalise.

Or ces deux expériences, et par conséquent les deux seules significations de la cause qui nous soient intelligibles, n'atteignent pas la causalité de la cause, c'est-à-dire la qualité qui fait que la cause est suivie de son effet : la conjonction constante des objets n'est pas leur connexion, et la tendance de l'esprit à la transition n'est pas dans les objets. Tout en s'énonçant sur le mode permissif de la conformité à l'expérience, les deux définitions de la cause sont donc éminemment déceptives : elles saisissent la cause « d'une manière qui lui est extérieure et étrangère »[367], en ce qu'elles n'atteignent pas la qualité opérante de la cause, la propriété interne qui la fait cause.

C'est à chaque fois dans la relation à un autre objet que l'être causal de la cause est en effet appréhendé : ce n'est pas l'être de la cause qui enveloppe une relation à un autre objet, mais la relation à un autre objet qui définit l'être de la cause. Dans le cas de la première définition : ce n'est pas parce que c'est une cause qu'un objet est en conjonction constante avec un autre objet, mais c'est cette conjonction constante qui fait que l'on se rapporte à lui comme à une cause. Dans le cas de la seconde définition : ce n'est pas parce que c'est une cause qu'un objet entraîne la pensée vers un autre, mais c'est parce qu'il entraîne la pensée vers un autre qu'on le saisit comme une cause. Si l'on s'en tient rigoureusement à ce que nous livre l'expérience, l'être de la cause s'épuise en une conjonction constante et en une transition de l'esprit, c'est-à-dire en des relations extrinsèques, bien en deçà d'un pouvoir relationnel intrinsèque. Le libellé même des deux définitions témoigne de l'effort de Hume pour saisir l'expérience sans l'hypostasier, c'est-à-dire sans lui surajouter de déterminations modales : il

[366] E.7.ii.29, p. 110-111 (Clar. p. 60).
[367] *Ibid*.

s'agit d'enregistrer une factualité qui reste, du point de vue modal, absolument neutre, tout en étant dépourvue d'exceptions[368].

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre pourquoi Hume peut proposer deux définitions du même objet : puisque ce sont des définitions extrinsèques, il n'est pas contradictoire qu'il y en ait deux. Mais il nous faut aller plus loin, et tenter de rendre compte de façon plus positive de cette dualité. Or, dès que l'on envisage de près le contenu des deux définitions de la cause, on s'aperçoit qu'il correspond terme à terme aux deux étapes de la genèse humienne de nos inférences causales : l'observation de la conjonction constante des objets a une « influence sur l'entendement »[369], c'est-à-dire produit une tendance de l'esprit à inférer l'idée de l'un à partir de l'impression de l'autre. Ce que décrit la première définition *cause* ce que décrit la seconde. Pour le dire autrement : des deux définitions de la cause, la première désigne une cause, et la seconde un effet. En cherchant à dégager la signification rigoureuse de l'idée de cause, la science de la nature humaine est ainsi reconduite à une relation causale. Et de cette relation causale, il n'est pas plus possible de rendre raison que de toutes les autres. Ce que Hume découvrait des relations causales particulières (feu / brûlure ; pain / nutrition, *etc*.), s'avère valoir aussi des idées que nous avons du pouvoir (conjonction constante / tendance à l'inférence). L'analyse retrouve deux faits, et ne réussit pas plus que précédemment à accéder au pouvoir qui les lie : les deux définitions de la cause se succèdent en une pure conjonction, opaque à la raison. Au lieu de résoudre le problème de la causalité dans une évidence rationnelle, les deux définitions de la cause ne font que le reconduire à un autre niveau.

Loin qu'il y ait là un impensé de la philosophie humienne, dont on pourrait lui faire le reproche[370], les textes suggèrent que Hume était conscient de ce point, et qu'il situait précisément là la portée sceptique de son analyse du raisonnement expérimental : la « relation

---

[368] La première définition caractérise la cause en renvoyant au fait que « tous les objets » (*all the objects*) d'un certain type sont suivis par des objets d'un autre type, tandis que la seconde invoque une transition de l'esprit qui serait « toujours » (*always*) réalisée. Dans chaque cas, la formulation retenue s'abstient de présupposer une force nécessitante qui serait à l'origine des régularités observées (force nécessitante qu'auraient sous-entendue des expressions comme *must be followed* ou *must produce*). Dans la première définition (« an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second »), l'usage du terme *where* relève du même effort de mise à distance de l'idée d'une qualité productive de la cause (idée qu'aurait exprimée, par exemple, l'expression *so that*). À chaque fois, c'est à une régularité sans exception, saisie d'un point de vue strictement descriptif, qu'il est fait référence.

[369] T.2.3.1.14, p. 259 (Clar. p. 260).

[370] John Laird décèle dans ce geste une contradiction de la part de Hume : « All that he was entitled to say […] was that the repetition was associated with the new feeling in an inexplicable way, not that it produced the new feeling in a intelligible way », *Hume's philosophy of human nature*, p. 130.

entre les objets qu'il nous importe de connaître parfaitement »[371], sur laquelle s'appuient et nos raisonnements les plus quotidiens et les sciences expérimentales, est l'objet d'« idées […] si imparfaites qu'il nous est impossible de bien définir ce que c'est qu'une *cause*, sinon d'une manière qui lui est extérieure et étrangère »[372].

Dans ces conditions, il semble peu pertinent de soutenir que telle ou telle des deux définitions de la cause aurait la préséance sur l'autre, et délivrerait la véritable conception que Hume se fait de la causalité. Certes, il est un privilège de la deuxième définition, au sens où, comme nous l'avons vu précédemment, la causalité comme relation philosophique ne suffit pas à rendre compte de nos inférences causales[373]. Mais l'idée de la causalité comme relation naturelle ne naîtrait jamais sans l'observation de la conjonction constante de certains objets, c'est-à-dire sans la relation philosophique de causalité. L'originalité du problème humien de la causalité consiste ainsi à ne pas en sortir, en calquant l'énoncé de la doctrine positive de la cause (les deux définitions qui en sont données) sur la structure de l'analyse négative qui en avait été formulée (à savoir les deux impuissances de la raison). D'un côté, l'idée de cause peut être expliquée, puisqu'elle s'enracine bien dans des impressions, et peut donc être éclairée en retour par celles-ci[374]. D'un autre côté, son analyse ne fait que redoubler le problème de la causalité, puisque le lien unissant l'observation de la conjonction constante à la tendance psychique à l'inférence ne constitue jamais qu'une relation causale, qui n'est pas plus porteuse d'évidence rationnelle que toutes les autres. En terrain humien, l'application du principe empiriste de l'origine de toutes nos idées dans l'expérience aboutit à pulvériser l'évidence rationnelle du concept de cause[375]. Les deux définitions de la cause reconduisent

---

[371] E.7.ii.29, p. 110 (Clar. p. 60).

[372] *Ibid*. Remarquons qu'il est à cet égard une légère différence entre le *Traité* et l'*Enquête*. Alors que l'ouvrage de 1748 soutient que nous ne pouvons porter remède à cet inconvénient, l'œuvre de 1739 n'exclut pas catégoriquement cette possibilité : « Si l'on rejette aussi cette définition pour la même raison [= parce qu'elle est étrangère à la qualité productive de la cause], je ne connais pas d'autre remède que de demander aux personnes qui montrent cette délicatesse d'y substituer une définition plus juste. Mais pour ma part, je dois reconnaître mon incapacité à mener à bien une telle entreprise », T.1.3.14.31, p. 247 (Clar. p. 114).

[373]« […] bien que la causalité soit une relation *philosophique*, en tant qu'elle implique la contiguïté, la succession, et la conjonction constante, néanmoins, ce n'est que dans la mesure où elle est une relation *naturelle* et produit une union entre nos idées, que nous sommes capables de raisonner d'après elle ou d'en tirer une inférence quelconque », T.1.3.6.16, p. 157 (Clar. p. 65).

[374] C'est ce qui la distingue d'une pure fiction de l'esprit, comme l'est l'idée de substance : « Nous n'avons […] aucune idée de substance », T.1.4.5.6, p. 322 (Clar. p. 153).

[375] Cassirer repère là une différence essentielle de Hume à Locke et Berkeley : « Pour toute la critique empiriste, le concept de cause avait jusqu'ici gardé une valeur métaphysique incontestée : alors que, pour Locke, il faisait le pont entre le monde absolu des choses et le monde de nos représentations, il était, pour Berkeley, le moyen intellectuel pour le sujet individuel de dépasser sa propre sphère et de saisir sa dépendance par rapport à l'auteur divin de tout être », *Le problème de la connaissance dans la philosophie*

l'analyse à une méta-relation causale, qui n'est en rien supérieure au régime d'intelligibilité des relations causales particulières (pain / nutrition ; flamme / brûlure, *etc*.).

Ce serait même l'inverse. L'expérience révèle en effet une productivité de la répétition, que la raison, laissée à elle-même, considère comme impossible (au lieu de l'envisager comme possible, comme c'est normalement le cas lorsque la raison *a priori* envisage les relations unissant les objets). Car, comme nous l'avons déjà mentionné, la raison a une affinité avec la vue unique : « Les conclusions qu'elle tire de la considération d'un seul cercle sont les mêmes que celles qu'elle formerait en examinant tous les cercles de l'univers »[376]. Elle ne peut donc se représenter que la répétition puisse présenter une productivité. Or c'est bien ce que nous apprend l'expérience : de la pure et simple répétition naît quelque chose qui l'excède (à savoir la tendance à l'inférence). Non seulement la productivité de l'expérience est une donnée de l'expérience, mais elle est tout à fait inconcevable pour la raison, qui est incapable de penser une fécondité de la répétition du même. L'évidence de la raison, c'est que ce que l'on n'apprend pas de l'observation d'un seul cas, on ne peut pas non plus l'apprendre de l'observation répétée de plusieurs cas.

La productivité de l'expérience, c'est-à-dire l'apparition d'une tendance à l'inférence, qui fait suite à l'observation de la conjonction constante de deux objets, est à ce titre *moins* intelligible que les autres relations de cause à effet. Ce n'est pas qu'elle ne peut être fondée en raison, du fait de l'absence de connexion *a priori* des idées et de l'absence d'argument au fondement du principe d'uniformité, c'est qu'elle heurte positivement une certitude de la raison, qui définit son mode d'être : « De la simple répétition d'événements passés, fût-elle à l'infini, il ne naîtra jamais aucune idée nouvelle et originale, comme celle de connexion nécessaire ; et le nombre d'impressions n'a, dans ce cas, pas plus d'effet que si nous nous en tenions à une seule »[377]. Que ce ne soit que par l'expérience repliée sur elle-même, c'est-à-dire activée par la coutume, que l'autorité de l'expérience s'étende aux cas dont nous n'avons pas l'expérience, présente quelque chose de plus inintelligible que toutes les autres relations causales, en ce que la productivité de l'expérience, loin d'être seulement l'objet d'une *impuissance* de la raison, revêt aux yeux de cette dernière l'apparence d'une *contradiction*. La façon dont l'expérience produit nos raisonnements probables « est en elle-même parfaitement

---

et la science des temps modernes, t. II, p. 255.

[376] E.5.i.5, p. 81 (Clar. p. 37).

[377] T.1.3.6.3, p. 151 (Clar. p. 62). On notera l'usage du futur (« there never will arise ») : c'est bien la raison *a priori* qui s'exprime dans cette déclaration, prédisant un effet (ou plutôt une absence d'effet) *avant* d'avoir consulté l'expérience.

extraordinaire et incompréhensible, et nous ne pouvons être certains de sa réalité que par l'expérience et l'observation »[378].

Si la critique des rémanences rationalistes présentes sous la plume de Locke induit chez Hume une consistance plus grande accordée à l'expérience, c'est donc à trois titres. À un premier niveau, l'expérience des conjonctions d'objets devient l'origine unique et univoque de tous nos raisonnements portant sur les questions de fait. À un second niveau, l'expérience psychologique en quoi consiste le raisonnement expérimental s'épuise en une transition aveugle, pensée sur le modèle de l'attraction newtonienne et de la dimension conventionnelle des signes linguistiques. À un troisième niveau, l'articulation même de ces deux expériences est opaque à la raison, et ne dépasse pas la juxtaposition de deux faits. De ces trois points de vue, l'accomplissement du programme empiriste de Locke mène chez Hume à une théorie de la raison probable qui est solidairement empiriste et sceptique.

* * *

Que nous faut-il retenir de cette série d'analyses ? Le problème humien de l'induction ne prend pas sens par contraste avec un mystérieux auteur ou courant rationaliste, partisan de la toute-puissance du raisonnement démonstratif, mais sur fond d'une opposition au philosophe empiriste par excellence, à savoir Locke. Certes, Hume hérite de celui-ci la bipartition de la connaissance et de la probabilité qui, en outre, constituait déjà dans l'*Essai sur l'entendement humain* un outil critique. Mais, sous la plume de Locke, il ne s'agissait jamais que de ramener à la probabilité ce que l'on croyait relever de la connaissance. L'*Essai*, qui se donnait pour tâche de « chercher les bornes qui séparent l'opinion d'avec la connaissance »[379], était ainsi traversé par l'idée que « l'état où nous sommes présentement, n'étant pas un état de vision, comme parlent les théologiens, la foi et la probabilité nous doivent suffire sur plusieurs choses »[380]. En terrain lockien, la critique de la portée de l'entendement humain consistait essentiellement à faire basculer certains savoirs de la connaissance vers la probabilité : le corpus de vérités accessibles à la connaissance humaine est restreint, et il convient, en maints sujets, de se satisfaire d'un savoir probable. Les analyses critiques du pouvoir de l'entendement ne remettaient pas en question le fondement rationnel

[378] T.1.3.14.35, p. 249 (Clar. p. 116).
[379] Locke, *Essai*, Avant-propos, §3, p. 93.
[380] *Ibid.*, livre IV, chap. 3, §6, p. 741.

de la plupart des savoirs considérés, et restaient en dernier ressort solidaires de l'idée selon laquelle « la raison doit être notre dernier juge et notre dernier guide en toute chose »[381].

À l'inverse, la critique humienne vient se loger *à l'intérieur* de la catégorie de probabilité. De Locke à Hume, la critique de l'entendement franchit donc un pas supplémentaire : alors que le premier se contentait de dénier qu'il y ait connaissance, et d'exhiber la nature seulement probable de certaines vérités, sur le fond d'une conception de la raison affirmant qu'elle a lieu « et dans ce qui appartient à la connaissance et dans ce qui regarde l'opinion »[382], le second soutient que les raisonnements probables ne sont pas déterminés par la raison. Ce n'est pas seulement que les bornes de la connaissance sont étroites et qu'il convient de se satisfaire en maints domaines de cette norme rationnelle moindre qu'est la probabilité : la probabilité, dès lors que l'on analyse son fondement, se révèle rationnellement infondée – par où la Fourche perd son statut initial de division de la raison. Là où Locke concevait le raisonnement démonstratif et le raisonnement probable comme également fondés sur des idées intermédiaires, Hume montre que le second procède d'un simple mécanisme d'avivement des idées, déterminé par l'expérience et la coutume. De Locke à Hume se fait ainsi jour un problème de la probabilité, aux implications fondamentalement anti-lockiennes : le comblement d'une lacune de l'empirisme lockien aboutit à une théorie du raisonnement probable aux antipodes de celle qu'avait soutenu Locke. Ou encore : la reprise, par Hume, de la conception de la raison que se faisait Locke, et l'achèvement de son programme empiriste de dérivation des idées à partir de l'expérience, engendre la subversion du modèle lockien de la probabilité.

Le problème humien de l'induction n'admet alors pas d'autre réponse que l'expérience. Non pas, bien entendu, au sens où l'expérience passée justifierait les conclusions qui la dépassent. Mais au sens où les concepts centraux de la théorie humienne du raisonnement probable (coutume, association des idées, définitions de la cause) s'épuisent en la description d'un mécanisme d'expansion de l'expérience en l'absence de toute intervention de la raison, que l'on doit se contenter de constater comme un fait. Ce n'est pas par une quelconque démarche rationnelle que la validité de l'expérience peut être étendue à ce dont nous n'avons pas l'expérience, et que nous pouvons croire en l'existence de ce qui dépasse notre expérience, mais seulement par une structuration immanente de cette dernière, sous l'effet de ce principe de la nature humaine qu'est la coutume.

---

[381] *Essai*, livre IV, chap. 19, §14, p. 959.

[382] *Ibid.*, chap. 17, §1, p. 912.

La rationalité du raisonnement probable ne désigne plus, alors, que la *confiance* que tout homme sain d'esprit et en possession de lui-même accorde à l'expérience, *en dépit* de l'absence d'argument justifiant l'extension de cette dernière : « seul un homme qui a perdu le sens [*a fool*] ou un fou [*a madman*] osera jamais contester l'autorité de l'expérience et rejeter ce grand guide de la vie humaine »[383]. Ce n'est pas la raison qui est le guide de la vie, mais l'expérience, en tant qu'elle nous instruit des relations causales qui forment la trame du monde, et la coutume[384], en tant qu'elle « rend notre expérience utile »[385], c'est-à-dire nous détermine à croire en la reproduction future de ces liaisons et nous permet par là de raisonner et d'agir. L'acceptation de l'autorité hors raison de l'expérience dessine les contours d'une rationalité minimale, bien éloignée de l'exigence d'un fondement rationnel dans des idées intermédiaires, et dont seuls l'imbécile et le fou sont dépourvus.

[383] E.4.ii.20, p. 74, trad modifiée (Clar. p. 31 : « none but a fool or madman will ever pretend to dispute the authority of experience, or to reject that great guide of human life »).

[384] « Ce n'est […] pas la raison qui est le guide de la vie, mais la coutume », Abrégé, §16, p. 57 (Clar. p. 411). Une affirmation proche se retrouvera dans la première *Enquête* : « La coutume est […] le grand guide de la vie humaine », E.5.i.6, p. 83 (Clar. p. 38).

[385] E.5.i.6, p. 83 (Clar. p. 38).

Chapitre 3. Le scepticisme envers la raison

En dépit de la nouveauté qui est la sienne selon Hume lui-même, et de sa notoriété contemporaine, le problème de l'induction ne constitue pas la forme la plus radicale de la critique humienne de la raison. C'est dans la section T.1.4.1, intitulée « Of scepticism with regard to reason », que l'analyse de celle-ci atteint son point de virulence : l'entendement « se renverse entièrement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition »[386]. À la question de savoir quel degré d'autorité et de confiance il convient d'accorder aux jugements de notre raison, Hume répond qu'il est un devenir sceptique de l'entendement, au terme duquel les propositions rationnelles tombent sous le coup d'un « scepticisme *total* »[387].

Cette dernière formule témoigne d'une double différence vis-à-vis du problème de l'induction, tel que nous l'examinions dans le chapitre précédent. Premièrement, la section T.1.4.1 soutient la légitimité de l'extinction de la croyance en nos jugements, là où l'absence de fondement rationnel de nos raisonnements causaux n'impliquait en rien de diminuer l'assentiment que nous leur portons[388]. Alors que les développements relatifs au problème de l'induction se contentaient de dégager, sans l'entamer, *la nature de l'évidence* des raisonnements causaux, l'argument sceptique de T.1.4.1 entreprend de déterminer *le degré de croyance* que nous devons accorder aux propositions rationnelles, et conclut que celui-ci, du moins si l'on s'en tient à la seule raison, est nul.

Deuxièmement, le scepticisme exposé en T.1.4.1 n'épargne aucune proposition rationnelle. Là où le problème de l'induction ne s'appliquait qu'aux raisonnements probables, l'argument sceptique qui ouvre la partie T.1.4 atteint la connaissance aussi bien que la probabilité. Ce n'est donc plus l'une des branches de la Fourche qui est visée, mais la raison

---

[386] T.1.4.7.7, p. 361 (Clar. p. 174). Cette déclaration, issue de la section conclusive du livre I du *Traité*, fait allusion au résultat théorique de la section qui nous occupe.

[387] T.1.4.1.7, p. 265 (Clar. p. 123).

[388] Ce point est explicite dans la *Lettre d'un gentilhomme :* « bien que toutes les inférences portant sur les questions de fait se ramènent ainsi à l'expérience, ces inférences ne sont en aucune façon affaiblies par une telle affirmation, elles seront au contraire amenées à acquérir plus de force tant que les hommes inclineront à compter [*are disposed to trust*] sur leur expérience plutôt que sur la pure et simple faculté humaine de raisonner », LG, §30, p. 66 (Clar. p. 428).

en son entier. À l'opposé du diagnostic formulé par Kant dans la préface de la *Critique de la raison pratique*, selon lequel Hume « n'[aurait] pas poussé l'empirisme à une universalité telle que la mathématique y soit aussi incluse »[389], il faut bien constater que la section du *Traité* qui nous occupe (dont Kant n'avait sans doute pas connaissance) soumet les propositions mathématiques elles-mêmes au doute sceptique. Si le scepticisme exposé par la section T.1.4.1 est un scepticisme « total », c'est donc d'une part parce qu'il retranche aux jugements de notre entendement *l'intégralité* de leur évidence, et d'autre part parce qu'il s'applique à *toutes* les propositions rationnelles, sans exception.

Cet argument sceptique à l'encontre de la raison occupe une place singulière au sein du corpus humien, et ce à plusieurs titres. Du fait de sa radicalité d'abord, en ce qu'il soutient l'exigence d'une « suspension totale du jugement »[390], par laquelle l'esprit se verrait réduit à « une incertitude totale »[391]. Du fait de l'attitude de Hume à son égard ensuite, qui consiste, selon les mots de Robert A. Imlay, en un « entremêlement dialectique complexe des éléments rationnel, sceptique et naturaliste »[392] de sa philosophie : Hume souligne la validité rationnelle de l'argument, mais refuse de l'endosser, et partant de se présenter comme un sceptique. Du fait de son unique occurrence au sein du corpus enfin : après le livre I du *Traité*, l'argument sceptique qui nous occupe, s'il continue d'être mentionné sur le mode de l'allusion[393], n'est plus jamais exposé pour lui-même. Autant la division de la raison et le problème de l'induction constituent des points doctrinaux très stables, autant la thèse de l'extinction de la croyance en nos jugements rationnels n'est exposée de façon détaillée qu'en un seul lieu du corpus.

Il n'est pas rare que ces constats soient rapportés par les commentateurs à un défaut intrinsèque de l'argument, qui conduirait Hume à soutenir un scepticisme si extravagant et outrancier qu'il ne pourrait se résoudre à l'endosser pleinement, ni à le reproduire dans ses

---

[389] Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, p. 101.

[390] T.1.4.1.9, p. 266 (Clar. p. 123).

[391] *Ibid*.

[392] Robert A. Imlay, « Hume's 'Of skepticism with regard to reason' : a study in contrasting themes », *Hume studies*, vol. 7, n°2, nov. 1981, p. 121 (nous traduisons).

[393] L'argument apparaît dans l'Abrégé, qui résume les principales thèses exposées par le *Traité* : « nous n'accordons notre assentiment à nos facultés et n'utilisons notre raison que parce que nous ne pouvons pas nous en empêcher. La philosophie nous rendrait complètement pyrrhoniens, si la nature n'était pas trop forte pour elle », §27, p. 73 (Clar. p. 414). Mais il y est aussi fait allusion dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : « Tous les sceptiques prétendent que, à considérer la raison d'un point de vue abstrait, on trouve en elle d'invincibles arguments contre elle-même, et que, sur aucun sujet, nous ne conserverions conviction ou assurance, s'il ne se faisait que les arguments sceptiques sont si raffinés et subtils qu'ils ne sont pas capables de faire contrepoids aux arguments plus solides et plus naturels, tirés des sens et de l'expérience », DRN.1, p. 95.

œuvres ultérieures. L'argument sceptique qui ouvre la quatrième partie du livre I du *Traité* serait obscur et sophistique, David C. Stove allant jusqu'à le présenter comme « l'un des pires arguments qui furent jamais soutenus par un homme de génie »[394]. Si la discussion critique de l'argument humien a bien entendu son intérêt[395], elle ne peut pourtant rendre raison des constats que nous formulions plus haut – ne serait-ce que parce que Hume, jusqu'aux *Dialogues sur la religion naturelle*, continue de faire allusion au résultat sceptique de T.1.4.1, et ne remet donc jamais en question sa validité. Bien que l'argument ait souvent été critiqué par les commentateurs, il ne le fut pas par Hume lui-même. En laissant provisoirement de côté le revers de ce constat, c'est-à-dire la question de savoir pourquoi l'argument se voit réduit, après 1739, à l'état de simple allusion[396], on peut donc déjà affirmer que ce n'est pas du fait d'un défaut rationnel qui le minerait que Hume, au sein de la section qui nous occupe, refuse de le reprendre à son compte.

Il est alors plus fécond d'aborder l'argument de T.1.4.1 en tentant de comprendre ce qui fondait sa validité aux yeux de Hume, et lui conférait son intérêt philosophique. De ce point de vue, le propos de la section qui nous occupe se signale par l'approfondissement de l'analyse empiriste de la raison. Il s'agit d'étudier la raison en s'attachant non plus à la nature de ses propositions (démonstratives ou probables, fondées sur des idées intermédiaires ou non), mais à l'expérience que nous faisons de son application. La science de la nature humaine est alors amenée à se confronter à une nouvelle expérience, à savoir « l'expérience que nous avons de la véracité ou du caractère trompeur de notre entendement »[397]. C'est cette prise en vue de l'expérience de l'erreur qui engendre la thèse d'un scepticisme total, dès lors qu'on l'envisage au prisme de la question de savoir quel degré de confiance il convient d'accorder aux jugements de notre raison. La section T.1.4.1 se confronte donc à la question de la véracité de l'entendement et entreprend, conformément aux réquisits imposés par la

---

[394] David C. Stove, *Probability and Hume's inductive scepticism*, p. 131-132 (nous traduisons).

[395] Fred Wilson (« Hume's sceptical argument against reason », *Hume studies*, vol. 9, n°2, nov. 1983), Richard DeWitt (« Hume's probability argument of I, iv, 1 », *Hume studies*, vol. 11, n°2, nov. 1985), William E. Morris (« Hume's scepticism about reason », *Hume studies*, vol. 15, n°1, avril 1989), Michael P. Lynch (« Hume and the limits of reason », *Hume studies*, vol. 22, n°1, avril 1996), Francis W. Dauer (« Hume's scepticism with regard to reason : a reconsideration », *Hume's studies*, vol. 22, n°2, nov. 1996) et Antonia Lolordo (« Probability and skepticism about reason in Hume's *Treatise* », *British journal for the history of philosophy*, vol. 8, n°3, 2000) défendent l'argument humien, ou du moins soutiennent qu'il est possible de lui conférer un sens cohérent, tandis que Robert A. Imlay (art. cité), Ian Hacking (« Hume's species of probabilities », *Philosophical studies*, vol. 33, n°1, 1978) et Mikael M. Karlsson (« Epistemic leaks and epistemic meltdowns : a response to William Morris on scepticism with regard to reason », *Hume studies*, vol. 16, n°2, nov. 1990) critiquent sa validité. La littérature secondaire de langue anglaise est ainsi largement polarisée par la question de l'évaluation du propos de la section T.1.4.1.

[396] Nous reviendrons sur ce constat dans notre quatrième partie, et en proposerons une explication.

[397] T.1.4.1.1, p. 261 (Clar. p. 121).

Fourche, de trancher cette question de fait au moyen d'un raisonnement expérimental, appuyé sur la reconnaissance du *fait* de l'erreur.

À l'issue de cette entreprise, Hume rejoint une doctrine philosophique bien connue (fût-ce sous le masque caricatural que lui imposèrent ses adversaires). Si la référence au scepticisme historique ne s'assortit pas de la mention d'auteurs déterminés, elle est pourtant présente, en conformité avec le projet général de la quatrième partie du livre I du *Traité* de confronter la philosophie humienne à l'histoire de la philosophie. Mais alors que la prise en vue de l'expérience de l'erreur *impose* de conclure à un scepticisme total, Hume affirme ne pas se reconnaître dans la position de « ces sceptiques qui soutiennent que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour rien aucun critère de vérité et d'erreur »[398]. Pire : l'école sceptique, du moins celle qui se réclame d'un scepticisme total, se réduit à une « secte fantastique »[399], c'est-à-dire n'a pas d'existence réelle, n'est pas attestée par l'expérience (présente ou passée). L'expérience témoigne de ce que, en dépit de tous les arguments sceptiques que nous pouvons formuler à l'encontre de notre raison, nous continuons pourtant de croire aux jugements de celle-ci.

Le scepticisme total a donc à la fois raison, en ce qu'il est dûment enraciné dans l'expérience de l'erreur et procède d'un raisonnement correct sur cette même expérience, et tort, en ce qu'il fait fi de ce fait qu'est la persistance de l'assentiment aux propositions rationnelles. Or, dans cette démarcation de Hume vis-à-vis du scepticisme total (mais aussi, comme nous le verrons, de ses détracteurs traditionnels), c'est une dépossession maximale de la raison à l'égard d'elle-même qui se joue. Car le décalage entre les deux types d'expériences susmentionnées (expérience de l'erreur et expérience de la persistance de l'assentiment) amène la science de la raison à une nouvelle découverte, qui peut seule rendre compte de ce hiatus. Ce qui nous retiendra dans la section T.1.4.1, ce ne sera donc pas la détermination d'un éventuel défaut rationnel de l'argument qu'elle expose, mais la mise au jour de la compréhension erronée de la raison qu'entretient selon Hume le scepticisme total, ainsi que les philosophes cherchant à le combattre. Il s'agira pour nous, en suivant de près le texte de cette section, de montrer que la critique de la raison travaille sur deux fronts. D'une part, l'abolition de la raison ne naît pas d'autre chose que de la raison : c'est la raison elle-même qui commande de cesser de croire aux jugements rationnels. D'autre part, la confiance que nous portons à notre raison procède des limitations cognitives de la nature humaine, par où ce

[398] T.1.4.1.7, p. 264 (Clar. p. 123).
[399] T.1.4.1.8, p. 265 (Clar. p. 123).

qui constitue traditionnellement un motif de défiance à l'égard de la raison en vient à la fonder.

I. Le retour sur soi de la raison faillible

Avant de s'en démarquer, Hume réengendre la position sceptique à partir des principes de son propre empirisme. Si la destruction de la raison par elle-même n'est pas une entreprise nouvelle (puisque ce point définit tout scepticisme à l'égard de la raison), elle ne découle selon Hume de rien d'autre que de l'application de l'entendement au fait de sa faillibilité – par où la philosophie humienne parvient à l'*époché* sceptique par une voie singulièrement économique. La déconstruction sceptique de l'évidence des jugements rationnels s'opère en deux temps, qui épousent les deux branches de la Fourche. D'une part, toute connaissance dégénère en probabilité ; d'autre part, toute probabilité aboutit à l'extinction de la croyance. On peut, pour désigner ces deux moments de l'argument sceptique de T.1.4.1, reprendre les expressions de Mikael M. Karlsson : à un argument de la fuite épistémique (« epistemic leak argument ») succède un argument de l'effondrement épistémique (« epistemic meltdown argument »)[400]. Envisageons-les successivement.

1. De la connaissance à la probabilité : l'argument de la fuite épistémique

1.1. La faillite de la connaissance démonstrative

Hume initie la déconstruction de l'évidence rationnelle en s'attaquant à la démonstration, c'est-à-dire à l'espèce de connaissance « la plus parfaite que nous ayons »[401] :

> Dans toutes les sciences démonstratives, les règles sont certaines et infaillibles mais lorsque nous les appliquons, nos facultés incertaines et faillibles sont fortement sujettes à s'en écarter et à tomber dans l'erreur.[402]

[400] Mikael M. Karlsson, art. cité, p. 122.

[401] E.12.iii.27, p. 184 (Clar. p. 121). Nous en viendrons plus loin au cas de l'intuition.

Cette déclaration porte à un niveau explicite le plan d'analyse de la section qui nous occupe : en T.1.4.1, Hume ne s'attache pas aux « règles » du raisonnement, mais aux « facultés » qui les mettent en œuvre. Loin de rabattre l'un sur l'autre ces deux niveaux[403], il souligne le passage du premier au second, par lequel la raison se voit envisagée dans l'*exercice* que l'on en fait – c'est ainsi qu'il convient de distinguer la règle prescrivant d'opérer une retenue lorsque l'addition de deux chiffres dépasse 10, de sa mise en œuvre par nos facultés, et de reconnaître que la connaissance de la première ne préjuge pas de son application correcte lors de toutes les additions.

Ce déplacement admet une conséquence immédiate : dès lors que l'on considère l'entendement à partir de ses œuvres, l'expérience donne à voir ses errements. Là où la section T.1.3.1 s'en tenait au premier des deux points de vue susmentionnés, et affirmait que l'algèbre et l'arithmétique déterminent les relations entre les nombres « sans aucune possibilité d'erreur »[404], la section T.1.4.1 soutient que les sciences démonstratives, c'est-à-dire mathématiques, donnent lieu à des erreurs de raisonnement. Alors même que l'esprit est incapable de *concevoir* distinctement le contraire d'une vérité démonstrative, il faut bien *constater* qu'il prend parfois des faussetés pour des vérités. Et ce au point que les deux perspectives possibles sur la raison démonstrative se laissent subsumer sous des attributs strictement opposés : autant les règles du raisonnement démonstratif sont « certaines et infaillibles », autant les facultés qui les appliquent sont « incertaines et faillibles ».

De ce point de vue, Hume affirme que « notre raison doit être considérée comme une sorte de cause [*a kind of cause*], dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet tel qu'il peut fréquemment être empêché par l'irruption d'autres causes ainsi que par l'inconstance des pouvoirs de notre esprit »[405]. Cette déclaration appelle plusieurs remarques.

1) En accord avec la conception humienne du raisonnement expérimental, le point de vue empiriste sur la raison s'identifie à un point de vue causal. Ce n'est pas seulement que la raison, dans son versant expérimental, appréhende les causes, c'est qu'elle doit elle-même être considérée comme une cause – ce point s'appliquant à la raison en son entier, c'est-à-dire aussi bien à son versant démonstratif qu'à son versant expérimental. Les relations rationnelles

---

[402] T.1.4.1.1, p. 261 (Clar. p. 121).

[403] On peut à cet égard critiquer la position de Farhang Zabeeh, qui dénonce comme une confusion (confusion des règles de la démonstration et de l'activité rationnelle de celui qui la conduit) ce qui relève en réalité d'une décision de méthode. Voir Farhang Zabeeh, « Hume scepticism with regard to deductive reason », *Ratio*, n°2, février 1960.

[404] T.1.3.1.5, p. 129 (Clar. p. 51).

[405] T.1.4.1.1, p. 261 (Clar. p. 121).

n'étant jamais appréhendées qu'en vertu d'une *causalité intellectuelle*, la raison doit être envisagée sous un prisme causal, au même titre que n'importe quel autre phénomène. Un tel plan d'analyse interdit par principe de conférer à la liaison de la raison et de la vérité le statut de relation *a priori*. La relation de la raison (comme cause) à la vérité (comme effet), loin de pouvoir être déterminée par le simple examen de ces deux idées, ne peut être établie que par une enquête empirique : le lien de la raison à la vérité des jugements qu'elle émet doit être évalué à l'aune de l'observation de leur conjonction passée.

2) Une telle enquête empirique révèle que cette relation ne s'élève pas à une conjonction constante, mais consiste en une liaison irrégulière : le lien de la raison à la production de la vérité ne donne pas lieu à une expérience uniforme. De fait, la faculté qui détermine la vérité et l'erreur est elle-même susceptible de vérité et d'erreur. Non seulement la liaison de la raison à la production de la vérité échappe, par principe, au statut de relation *a priori*, mais elle échappe, de fait, à celui de preuve. La causalité de la raison ne constitue pas une preuve de la vérité d'une proposition quelconque (au même titre, par exemple, que le mouvement d'une boule de billard en direction d'une autre est une preuve de la mise en mouvement de cette dernière) mais seulement une probabilité (au même titre, par exemple, que l'action somnifère de l'opium, ou que le pouvoir purgatif de la rhubarbe). Le geste théorique consistant à envisager la faculté rationnelle du point de vue de l'expérience que l'on en fait a donc pour effet immédiat de lui refuser le statut de preuve de la vérité des jugements qu'elle établit : la vérité n'est pas l'effet régulier et infaillible, jamais démenti au cours de l'expérience passé, de la raison démonstrative.

3) En affirmant que la vérité est un effet qui « peut fréquemment être empêché », Hume autorise à déterminer plus précisément la nature de cette probabilité (au sens restreint) dont relève la causalité de la raison. Si la causalité véritative de l'entendement n'est que probable, c'est que l'expérience nous donne à voir des effets contraires (production de la vérité et production de l'erreur). Et, comme l'énoncera Hume dans la suite de la section, il est possible de régresser de l'observation de cette contrariété des effets à la présence de causes contraires : « constatant par expérience qu'il [= le jugement] est parfois juste et parfois erroné, je le considère comme réglé par des causes ou des principes contraires [*contrary principles or causes*], dont certains conduisent à la vérité, d'autres à l'erreur »[406]. La causalité de la raison relève donc de la deuxième sorte de probabilité des causes (engendrée par la présence de

[406] T.1.4.1.9, p. 266 (Clar. p. 124). Trad. modifiée.

causes contraires) qu'identifiait la section T.1.3.12. Ce faisant, Hume situe la contrariété au cœur de la raison.

4) La section T.1.4.1 se contente d'une explication minimale de cette contrariété : la vérité est « un effet tel qu'il peut fréquemment être empêché par l'irruption d'autres causes ainsi que par l'inconstance des pouvoirs de notre esprit ». La causalité de la raison est donc mêlée à celle d'autres causes, mentales ou extra-mentales – par où l'entendement ne déroge pas à l'idée humienne d'une nature conçue comme intrication complexe des causes.

En affirmant que le pouvoir de la raison est souvent « empêché par l'irruption d'autres causes », Hume pointe d'abord un faisceau de facteurs externes rendant compte de l'irrégularité de la causalité rationnelle. Dans la mesure où ces autres causes sont distinguées des « pouvoirs de notre esprit », on peut supposer qu'elles sont de nature corporelle (et peut-être passionnelle, si l'on comprend les « pouvoirs de notre esprit » précédemment mentionnées en un sens strictement cognitif). De fait, la section 7 de l'*Enquête sur l'entendement humain* déclarera que « nous sommes plus maîtres de nos pensées le matin que le soir, à jeun qu'après un bon repas »[407], et la section 12 de la même œuvre reconnaîtra comme un fait les « variations de nos jugements dans la santé et la maladie, dans la jeunesse et la vieillesse, dans la prospérité et l'adversité »[408]. Il y a là des lieux communs que Hume ne récuse pas : l'influence du corps et des passions sur le jugement, bien que non élucidée, doit être acceptée comme un fait.

Par l'allusion à « l'inconstance des pouvoirs de notre esprit [*mental powers*] », Hume pointe dans un second temps un facteur interne d'irrégularité dans la production de la vérité. Ce point est à première vue surprenant, dans la mesure où Hume conteste qu'il existe des causes irrégulières : toute cause produisant toujours le même effet, il n'y a de cause que constante, et ce n'est que du fait de la présence cachée de causes contraires que la majorité des hommes croient que l'opération de certaines causes est contingente. En parlant de pouvoirs mentaux inconstants, Hume semble ici s'en tenir à ce point de vue commun, c'est-à-dire à un discours relevant de la première apparence, qui ne s'attache pas à expliquer l'inconstance des facultés mentales évoquées, mais se contente de l'entériner comme un fait.

En suivant Robert A. Imlay[409], on peut légitimement faire l'hypothèse que l'allusion renvoie à l'imperfection de la mémoire et aux fluctuations de l'attention. Mais c'est le

[407] E.7.i.19, p. 104 (Clar. p. 55).

[408] E.12.ii.21, p. 180 (Clar. p. 118).

[409] Robert A. Imlay, « Hume's 'Of skepticism with regard to reason' : a study in contrasting themes », p. 123.

caractère implicite de la référence qu'il faut souligner : la formule humienne (comme d'ailleurs toute la suite de la section) ne porte pas à un niveau explicite le lieu traditionnel d'une suspicion à l'encontre du raisonnement démonstratif. Si la conception de la démonstration (ou déduction) comme série d'intuitions, telle qu'elle était exposée par Descartes ou Locke, conduisait à soutenir l'existence d'une véritable science démonstrative, elle posait dans le même temps la question aiguë de la longueur des raisonnements, rendue problématique par le caractère limité de la mémoire : il y a des expériences de certitude, mais qui, au-delà d'un certain degré, se dégradent – ce pourquoi la longueur et la complexité des raisonnements (fussent-ils démonstratifs, ou déductifs) constituent un facteur d'erreur[410]. Bien que cela ait été « un lieu commun dans la logique moderne de soutenir que la certitude d'un argument est inversement proportionnelle à sa longueur et à sa complexité »[411], Hume n'en fait ici aucune mention directe : le problème de la pérennité de l'attention et de la fiabilité de la mémoire n'est pas abordé de front par la section T.1.4.1, dont le principal objet est pourtant l'expérience de l'erreur.

Il y a pourtant là un point que Hume admet volontiers : comme l'affirmera la section 7 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, « la principale difficulté des mathématiques est dans la longueur des inférences et l'envergure de pensée [*compass of thought*] qu'il faut pour former une conclusion »[412]. C'est pourquoi le régime de rationalité des mathématiques, une fois rapporté à nos facultés (c'est-à-dire à la difficulté de conduire sans erreur de longues chaînes de raison), se départit de son avantage épistémique, et n'excède pas celui de ce savoir expérimental qu'est la science de la nature humaine, dont les raisonnements sont moins longs, mais portent sur des idées plus obscures. Évaluées à l'aune des facultés qui les mettent en œuvre, cette science empirique qu'est la science de la nature humaine et cette science

[410] Locke est particulièrement explicite sur ce point : « Il est vrai que l'intuition se trouve aussi dans la démonstration, mais ce n'est pas tout à la fois ; car il faut retenir dans sa mémoire l'intuition de la convenance que l'idée moyenne a avec celle à laquelle nous l'avons comparée auparavant, lorsque nous venons à la comparer avec l'idée suivante ; et plus il y a d'idées moyennes dans une démonstration, plus on est en danger de se tromper ; car il faut remarquer et voir d'une connaissance de simple vue chaque convenance ou disconvenance des idées qui entrent dans la démonstration, en chaque degré de la déduction, et retenir cette liaison dans la mémoire, justement comme elle est, de sorte que l'esprit doit être assuré que nulle partie de ce qui est nécessaire pour former la démonstration, n'a été omise ou négligée. C'est ce qui rend certaines démonstrations longues, embarrassées et trop difficiles pour ceux qui n'ont pas assez de force et d'étendue d'esprit pour apercevoir distinctement et pour retenir exactement et en bon ordre tant d'articles particuliers. Ceux mêmes qui sont capables de débrouiller dans leur tête ces sortes de spéculations compliquées, sont obligés quelquefois de les faire passer plus d'une fois en revue avant que de pouvoir parvenir à une connaissance certaine », *Essai*, livre IV, chap. 17, §15, p. 932.

[411] Donald Ainslie, « Hume's scepticism and ancient scepticisms », dans *Hellenistic and early modern philosophy*, eds Jon Miller and Brad Inwood, Cambridge, Cambridge university press, 2003, p. 255 (nous traduisons).

[412] E.7.i.2, p. 98 (Clar. p. 50).

démonstrative qu'est la mathématique se ramènent, toujours selon la section 7 de l'*Enquête*, « à un état d'égalité »[413], au sens où leurs avantages et désavantages respectifs se compensent.

L'argument sceptique exposé par la section T.1.4.1 est donc à la fois résolument empiriste et tout à fait minimaliste relativement à la caractérisation qu'il propose de l'expérience de l'erreur. De même que l'analyse ne s'engage dans aucune quantification de cette dernière (Hume se contentant de noter que la raison y tombe « fréquemment »[414]), de même elle suspend et neutralise la question de ses causes. L'argument sceptique procède finalement d'une simple opposition, dont les deux termes sont rapportés au régime du naturel : d'une part, la raison est « une sorte de cause, dont la vérité est l'effet naturel »[415] ; d'autre part, le jugement présente une « fragilité naturelle » (*natural fallibility*)[416]. La production de la vérité et la production de l'erreur sont également naturelles à la raison – et par là, il faut entendre, selon le sens le plus courant du terme, qu'elles ne sont pas inhabituelles[417].

Si l'erreur est réduite à cette détermination minimale, c'est d'abord que l'objet de la section T.1.4.1 ne requiert pas davantage : il ne s'agit pas d'expliquer l'erreur, mais d'en tirer une conséquence quant au degré d'autorité qu'il convient d'accorder aux jugements de notre raison. Or, précisément, le fait de l'erreur nous impose d'opérer un retour correctif sur l'appréciation que nous faisons de la validité de nos raisonnements. Le constat des errements passés de notre raison doit nous faire « corriger le premier jugement tiré de la nature de l'objet, par un autre jugement tiré de la nature de l'entendement »[418]. Après l'avoir constatée, la raison doit donc revenir réflexivement sur sa propre faillibilité, et adapter en conséquence la croyance qu'elle porte à ses propres jugements. Une telle réflexion est évidemment critique, puisque l'expérience de l'erreur montre que la raison n'est pas une cause infaillible, mais seulement probable, de vérité. L'adoption d'un point de vue empiriste sur la raison, qui prend en vue la faillibilité de celle-ci, s'assortit immédiatement d'une diminution de l'évidence de

---

[413] E.7.i.2, p. 97 (Clar. p. 49).

[414] T.1.4.1.1, p. 261 (Clar. p. 121). Voir aussi T.1.4.1.1, p. 262 (Clar. p. 121), où Hume affirme que nos facultés sont « fortement sujettes » (*very apt*) à tomber dans l'erreur, et T.1.4.1.5, p. 263 (Clar. p. 122), où il évoque nos « nombreuses erreurs ».

[415] T.1.4.1.1, p. 261 (Clar. p. 121).

[416] T.1.4.1.6, p. 264 (Clar. p. 122).

[417] Voir les trois définitions du terme « nature » exposées par les paragraphes T.3.1.2.7-9. Le naturel s'entend selon Hume en trois sens : par opposition au miraculeux, par opposition à l'inhabituel et par opposition à l'artificiel.

[418] T.1.4.1.5, p. 263 (Clar. p. 122).

ses propositions : l'expérience de nos erreurs doit nous amener à revoir à la baisse la croyance en la véracité de nos jugements.

Il n'est pas anodin que cette correction soit présentée sur le mode de l'exigence, et non du simple fait. Ce point renvoie à l'idée d'un dogmatisme ordinaire, qui sera explicitée par l'*Enquête sur l'entendement humain* : la plupart des hommes sont des « raisonneurs dogmatiques »[419], « naturellement sujets à être affirmatifs […] dans leurs opinions »[420]. Mais il signale aussi que l'injonction s'enracine dans un principe essentiel de l'empirisme humien, qui lui confère valeur de règle. Dans la mesure en effet où « des causes semblables produisent toujours des effets semblables »[421], l'expérience passée constitue la règle de la croyance portant sur l'expérience future : puisque les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, le degré de croyance en un événement quelconque doit être indexé sur son degré de régularité au cours de l'expérience passée. La raison ayant été envisagée comme une cause, son pouvoir véritatif n'échappe pas à la règle de tout raisonnement expérimental correct. L'autorité de nos jugements ne peut être déterminée qu'à l'aune de l'expérience de la véracité de nos facultés, c'est-à-dire : la confiance, présente et future, accordée aux produits de notre raison, ne peut se fonder que sur la considération de l'expérience passée.

Le constat de nos erreurs passées doit ainsi nous faire « redouter la même chose à l'avenir »[422]. Ce point implique de relativiser l'expérience présente (qui peut être celle de l'assentiment dogmatique), par la prise en compte d'une expérience plus large : « notre vision doit s'élargir jusqu'à inclure une sorte d'historique [*a kind of history*] de tous les cas où notre entendement nous a trompés, comparés à ceux où son témoignage était juste et vrai »[423]. Dans la mesure où les prétentions de la raison à la production de la vérité ne peuvent être tranchées qu'à l'aune de l'expérience passée, qui est une expérience mixte de production de la vérité et de production de la fausseté, l'assentiment à nos jugements requiert l'établissement d'une comparaison, qui se surajoute à celle qui est l'objet du raisonnement : le passage du point de vue des règles du raisonnement à celui de leur application par les facultés s'accompagne de la détermination d'une nouvelle règle, qui est une règle de raisonnement sur nos raisonnements.

Si cette exigence de correction de l'assentiment n'est pas universellement satisfaite, elle est selon Hume attestée par la pratique de certains hommes, dont l'activité a trait à la

[419] E.12.iii.24, p. 183 (Clar. p. 120).
[420] *Ibid.*, p. 182.
[421] T.1.3.15.8, p. 251 (Clar. p. 117).
[422] T.1.4.1.5, p. 263, trad. modifiée (Clar. p. 122 : « dread the like for the future »).
[423] T.1.4.1.1, p. 261 (Clar. p. 121).

rationalité démonstrative. Le mathématicien et le marchand se montrent ainsi circonspects et prudents à l'égard de leurs raisonnements sur les nombres. Le premier, affirme Hume, n'entretient pas immédiatement de certitude relativement à une vérité qu'il vient de découvrir ; au contraire, sa croyance augmente par degrés quand il vérifie lui-même ses raisonnements, quand ses résultats sont approuvés par ses amis, puis salués par ses pairs. Le second ne se fie pas entièrement aux compétences de numération de son comptable pour établir ses comptes, mais recourt à une « disposition artificielle » (*artificial structure*)[424] de ces derniers.

Hume affirme que l'attitude et la pratique épistémiques du mathématicien et du marchand témoignent de ce que « toute connaissance se résout […] en probabilité et finit par être de même nature que l'évidence dont nous nous servons dans la vie commune »[425]. En quel sens faut-il comprendre cette déclaration ? Elle a trait, comme on le voit, à la *nature* de l'évidence rationnelle. Ce point est remarquable, puisqu'il semble directement contradictoire avec la Fourche. Jusqu'ici, celle-ci se présentait en effet comme la différence de nature de deux évidences rationnelles : du fait du critère logique des opposés contradictoires, toute vérité relève soit de la connaissance, soit de la probabilité – jamais des deux en même temps, ni même successivement. Robert J. Fogelin remarque en ce sens que « le fait qu'il y ait une chance qu'un argument démonstratif soit invalide ne le transforme pas en une espèce différente d'argument »[426]. Comment une proposition relevant de la connaissance, c'est-à-dire une proposition dont l'opposé est contradictoire, pourrait-elle en effet se muer en une proposition probable, dont l'opposé est concevable ?

Il faut bien voir que la thèse humienne de la dégénérescence de la connaissance en probabilité ne concerne pas les propositions elles-mêmes, mais l'évidence que nous en avons (ce qui était le sens, au tout début de la section, du passage du point de vue des règles du raisonnement à la perspective de leur application par nos facultés). Hume ne soutient pas, comme le voudrait Robert J. Fogelin, qu'une proposition relevant de la connaissance se mue en une proposition probable. Cela est proscrit par le critère logique de la Fourche : « la connaissance et la probabilité sont d'une nature si contraire et opposée qu'elles ne peuvent se fondre insensiblement l'une dans l'autre et que, ne pouvant se diviser, elles doivent être

[424] T.1.4.1.3, p. 262 (Clar. p. 121). L'expression est énigmatique. On peut avancer l'hypothèse qu'elle désigne peut-être une présentation des nombres en lignes et colonnes.

[425] T.1.4.1.4, p. 263 (Clar. p. 122).

[426] Robert J. Fogelin, « Hume's scepticism », dans *The Cambridge companion to Hume*, 1rst ed., p. 103 (nous traduisons).

entièrement présentes ou entièrement absentes »[427]. Il affirme plutôt, comme le souligne David Owen, que « les prétentions à la connaissance doivent être enracinées dans des prétentions à la croyance »[428]. La structure épistémique est à deux niveaux : « j'ai une connaissance de *p* » cède la place à « j'ai une croyance probable concernant le fait d'avoir une connaissance de *p* »[429].

L'attitude du mathématicien et du marchand révèle en effet qu'ils n'entretiennent d'abord qu'une simple croyance probable relativement à la vérité de leurs raisonnements démonstratifs. Et, si leur assurance augmente progressivement, elle n'excède jamais l'évidence caractéristique des questions de fait : le mathématicien, en reparcourant la série de ses démonstrations, se repose sur l'expérience de ce que la vérification minutieuse d'un long raisonnement permet de débusquer les erreurs qui pourraient éventuellement s'y trouver, et en conditionnant sa croyance à l'approbation de ses amis et de ses pairs, s'en remet à la conjonction empiriquement observée, et le plus souvent réalisée, de l'approbation unanime d'une proposition et de sa vérité ; de même, le marchand règle son assurance sur le savoir empirique qu'il a de la relation unissant la disposition artificielle des comptes à la réduction du risque d'erreur. Dans tous les cas, la certitude *a priori* des relations d'idées s'efface devant la prise en vue de certaines relations causales, qui ne sont connues que par expérience. On remarquera d'ailleurs que ces relations causales sont le plus souvent extrinsèques à l'esprit de celui qui conduisait initialement la démonstration : même en supposant le mathématicien « expert dans sa science »[430] et le comptable « compéten[t] »[431], c'est dans les deux cas à un contrôle extérieur à l'esprit qu'il est fait recours (l'assentiment d'autrui dans le premier cas, la disposition des comptes dans le second). La causalité de l'esprit sur l'objet qu'il envisage est ainsi complétée par d'autres relations causales, qu'il s'agisse de la causalité véritative d'autres esprits ou, plus radicalement, de la causalité véritative d'une méthode de présentation spatiale des nombres.

L'adoption d'un point de vue empiriste sur la raison, qui intègre l'expérience de ses errements, aboutit ainsi au passage l'une dans l'autre des deux catégories rationnelles qui constituent la Fourche : les raisonnements relevant de la connaissance ne sont jamais l'objet que de croyances probables (au sens large). Dès lors que la raison est envisagée selon

[427] T.1.4.1.3, p. 262 (Clar. p. 121).

[428] David Owen, « Scepticism with regard to reason », dans *The Cambridge companion to Hume's* Treatise, p. 125, nous traduisons (« knowledge claims must be embedded in belief claims »).

[429] *Ibid.*, p. 112.

[430] T.1.4.1.2, p. 261 (Clar. p. 121)

[431] T.1.4.1.3, p. 262 (Clar. p. 121).

l'expérience que l'on en fait, c'est-à-dire du point de vue de l'application des facultés aux propositions rationnelles, la dichotomie de la connaissance et de la probabilité s'évanouit. Hume ne déclare plus que, dans le cas des relations causales parfaitement uniformes, les raisonnements probables *donnent l'illusion* d'être de même nature que les raisonnements démonstratifs. Il établit que la croyance en la vérité de nos raisonnements démonstratifs *est véritablement* de même nature qu'un raisonnement probable, au sens où elle procède d'une rationalité expérimentale, fondée sur le savoir que nous avons de la liaison de certaines causes et de certains effets. Une telle mutation découle de la considération des propositions rationnelles sous la perspective de leur mise en œuvre par les facultés. Le vocabulaire de la dégénérescence[432] est à cet égard significatif : la dégénérescence, c'est la corruption d'une réalité envisagée selon son existence, et non selon son concept ou son essence. Si la connaissance dégénère en probabilité, c'est que, dès lors que l'on se penche sur les modalités de l'existence réelle des vérités démonstratives (en tant qu'elles font autorité pour l'esprit qui les considère), on s'aperçoit que celles-ci perdent les qualités qui définissent leur nature propositionnelle.

1.2. La faillite de la connaissance intuitive

À ce stade de l'argumentation, la thèse de la dégénérescence de la connaissance en probabilité ne vaut encore que de la connaissance démonstrative (ce dont témoignent les exemples du raisonnement du mathématicien et du calcul des comptes du marchand, qui désignent des opérations rationnelles longues et complexes). Le cas de la connaissance intuitive est plus ardu : comment l'esprit pourrait-il alors prétendre à un scepticisme total ? La section qui nous occupe entreprend de réduire l'expérience rationnelle par excellence qu'est l'évidence des propositions saisies par intuition :

> Or comme personne ne défendra que, dans le cas d'un long calcul, notre assurance dépasse le stade de la probabilité, je peux affirmer en toute confiance que presque aucune proposition sur les nombres ne nous donnera une assurance plus complète [*there scarce is any proposition concerning numbers of which we can have a fuller security*]. En effet, en diminuant progressivement les nombres, il est très possible [*it is easily possible*] de réduire l'addition la plus longue à la question la plus simple que l'on puisse poser, à savoir l'addition de deux nombres simples [*an addition of two single numbers*][433] : à partir de cette supposition, nous constaterons qu'il se révèle

[432] Voir T.1.4.1.1, p. 261, Clar. p. 121 (« toute connaissance dégénère en [*degenerates into*] probabilité ») et T.1.4.1.3, p. 263, Clar. p. 122 (« dégénérer de connaissance en probabilité [*degenerate into probability*] »).

[433] Nous modifions ici la traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel. Le texte anglais que retient

> impossible [*impracticable*] de montrer la limite précise entre connaissance et probabilité, ou de découvrir le nombre particulier où finit l'une et où commence l'autre. Mais la connaissance et la probabilité sont de nature tellement opposées et incompatibles qu'elles ne peuvent guère se fondre insensiblement l'une dans l'autre, dans la mesure où elles ne peuvent se diviser mais doivent être ou entièrement présentes ou entièrement absentes. En outre, si une seule addition était certaine, elles le seraient toutes et, par suite, le tout, ou la somme totale, le serait aussi, à moins que le tout puisse être différent de l'ensemble de ses parties. J'allais dire que cela était certain, mais je réfléchis que ce raisonnement doit se réduire lui-même, comme tout autre raisonnement, et dégénérer de connaissance en probabilité.[434]

Ce texte étend le domaine de validité de l'argument sceptique précédemment exposé des procédures démonstratives complexes aux opérations rationnelles les plus simples, dont l'addition de deux petits nombres fournit le modèle : même les vérités les plus simples sont l'objet d'un assentiment qui n'excède pas la probabilité. Si cette position est surprenante, c'est bien entendu qu'elle s'énonce à l'encontre de l'expérience psychologique de l'évidence, à laquelle donne lieu l'appréhension des vérités mathématiques simples. À cette expérience, Hume reconnaît pourtant une consistance, puisque le livre II du *Traité* affirmera qu'en certaines opérations arithmétiques, « la vérité et l'assurance sont toutes deux de même nature »[435], contrairement à la dissociation qui s'opère dans « le problème d'algèbre le plus abstrus »[436]. La section T.1.4.1, qui approfondit l'ancrage empiriste de l'analyse de la raison en envisageant l'application de nos facultés aux propositions rationnelles, neutralise pourtant l'expérience de la certitude intuitive[437], en l'envisageant non pas pour elle-même, mais à l'aune de l'objet qui lui donne lieu.

Puisque la thèse de l'assurance seulement probable des vérités saisies par intuition s'oppose à l'expérience psychologique de l'évidence, elle ne peut être prouvée par le fait, comme cela était le cas pour les vérités saisies par démonstration (à propos desquelles Hume

---

l'édition Clarendon (« an addition of two single numbers ») nous semble douteux, en ce que l'expression « two single numbers » paraît contradictoire. Philippe Baranger et Philippe Saltel choisissent de le traduire simplement par « l'addition de deux nombres » (en omettant volontairement le terme *single*). Michel Malherbe, dans son édition et sa traduction séparées du texte de T.1.4, traduit par « l'addition de deux nombres simples » (*Système sceptique et autres systèmes*, p. 97), en remplaçant *single* par *simple* dans le texte original. Il est en effet probable que l'expression « an addition of two single numbers » résulte d'une erreur d'impression, et que le texte anglais véritable ait été « an addition of two simple numbers ».

[434] T.1.4.1.3, p. 262-263 (Clar. p. 121-122).

[435] T.2.3.10.2, p. 308 (Clar. p. 287).

[436] *Ibid*.

[437] Nous rejoignons ici une remarque de Robert J. Fogelin dans son ouvrage *Hume's skepticism in the* Treatise of human nature, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 15.

exhibait les pratiques rationnelles du mathématicien et du marchand). Pour l'établir, Hume avance deux arguments logiques sophistiqués, relatifs à l'objet de l'arithmétique.

Premièrement, par une diminution progressive, la plus longue suite d'additions se ramène à l'addition de deux nombres simples (ainsi de 48 + 47 + 46, qui devient 47 + 46 + 45, puis 46 + 45 + 44, et finalement 2 + 1), sans que l'esprit puisse déterminer le point précis où il passerait de la démonstration à l'intuition. Hume applique ici un argument sorite, hérité du scepticisme de l'Académie, à la différence classique de l'intuition et de la démonstration. Dès lors que l'on prend en considération les *objets* du raisonnement mathématique, et non plus les *actes cognitifs* qui s'y appliquent, il est impossible d'assigner une limite précise à la connaissance démonstrative et à la connaissance intuitive.

Dans la section T.1.3.1, les relations connues par intuition se signalaient en effet par une appréhension « à première vue » (*at first sight*)[438], « en un instant » (*in an instant*)[439], ou encore « d'un seul regard » (*at one view*)[440]. Le seul caractère distinguant l'intuition de la démonstration est l'immédiateté de la prise de connaissance de la relation. S'il s'éprouve sur le mode binaire de la présence ou de l'absence, ce caractère n'admet pourtant aucune quantification déterminée. Le critère du *at first sight*, qui distingue l'intuition de la démonstration, n'a rien de précis, contrairement à celui de la présence ou de l'absence aux sens des deux objets comparés, qui distingue la perception sensible du raisonnement causal. La proportion de quantité et de nombre, qui est le plus souvent connue par démonstration, peut aussi l'être par intuition, soit qu'il s'agisse de déterminer l'égalité ou l'inégalité de deux figures ou nombres très petits (par exemple 1 + 2 = 3), soit qu'il s'agisse de dégager l'infériorité ou la supériorité de deux figures ou nombres dont la différence est très importante (par exemple 74653 + 432 > 12). C'est pourquoi, bien plus que d'insister sur la différence de l'intuition et de la démonstration, Hume souligne la porosité de ces deux actes cognitifs[441].

---

[438] T.1.3.1.2, p. 128 (Clar. p. 50).

[439] T.1.3.1.3, p. 128-129 (Clar. p. 51).

[440] T.1.3.1.3, p. 128 (Clar. p. 51).

[441] Cette porosité de l'intuition et de la démonstration explique le flou conceptuel entourant le statut (rationnel ou non) de l'intuition. Dans la mesure où celle-ci ne présente aucune dimension inférentielle, elle ne constitue pas, bien entendu, un raisonnement au sens étroit du terme (voir le paragraphe T.1.3.1.2, déjà cité). Mais l'intuition relève-t-elle pour Hume de la raison ? Ou bien cette dernière se signale-t-elle toujours par un caractère de médiateté ? D'un côté, la porosité de l'intuition et de la démonstration, due à l'imprécision du seul caractère qui les distingue (à savoir la temporalité de la prise de connaissance de la relation) explique que la première puisse être intégrée dans le concept de raison – c'est ce qui se passe au début de la section 4 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, où Hume inclut dans les relations d'idées, c'est-à-dire dans le premier genre de raison, « toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine » (E.4.i.1, p. 65, Clar. p. 24). D'un autre côté, et comme le remarque David Owen (voir son article « Scepticism with regard to reason », p. 111-112), Hume utilise parfois l'adjectif « démonstratif » comme

C'est ce point, en germe dans la section T.1.3.1, que le paragraphe qui nous occupe met au travail. Parce que le critère qui circonscrit le domaine de l'intuition n'est susceptible d'aucune détermination rigoureuse, il est possible de passer sans discontinuité des propositions démonstratives les plus complexes aux opérations intuitives les plus simples[442]. Là où la possibilité qu'a l'esprit de concevoir des propositions contrefactuelles définissait (par contraste) le champ *logique* des vérités relevant de la connaissance, la possibilité dont il est ici fait mention (« it is easily possible ») révèle la continuité *psychologique* des opérations démonstratives et intuitives par lesquelles ces vérités sont connues, dès lors que l'on ne se contente plus d'opposer leurs termes extrêmes, et que l'on recentre l'analyse sur l'objet du raisonnement mathématique (au lieu de se cantonner à l'expérience des actes psychiques).

Il s'avère en effet possible d'appliquer la relation de *degré de qualité* à la série des nombres, c'est-à-dire au régime de la *quantité discrète*. Ce n'est pas seulement, comme l'affirmeront les *Dialogues*, que les degrés des qualités relevant du *sentiment esthétique ou moral*, comme la beauté de Cléopâtre ou la grandeur de Hannibal, ne peuvent donner lieu à un accord rationnel des esprits, en ce qu'ils « ne sont pas, comme la quantité et le nombre, susceptibles d'une mesure exacte, qui pourrait servir d'échelle dans la controverse »[443]. C'est aussi que la relation de quantité et de nombre elle-même, qui est l'objet propre de la *raison démonstrative*, se présente en un sens comme un *continuum*, et résiste à l'assignation d'un critère précis, qui fixerait à la connaissance démonstrative et à la connaissance intuitive leurs bornes respectives.

Le second argument de notre texte avance que si l'addition de deux petits nombres était certaine, toutes les additions le seraient également. Comme le précédent, il vise à résorber la différence d'expérience psychologique séparant l'intuition de la démonstration,

---

une synecdoque pour désigner l'intuition et la démonstration – c'est le cas, par exemple, en T.3.1.1.19. C'est sans doute que l'intuition, considérée en elle-même, ne présente qu'un intérêt limité pour la connaissance. Outre qu'elle n'atteint que les relations de proportion de quantité et de nombre évidentes, deux des trois autres relations qu'elle appréhende se signalent par des restrictions : la relation de contrariété ne s'applique qu'aux seules idées d'existence et de non-existence (T.1.1.4.8), et celle de degré de qualité ne permet pas de juger des « degrés d'une qualité comme la couleur, la saveur, la chaleur ou le froid, quand la différence qui les sépare est très mince » (T.1.3.1.2, p. 128, Clar. p. 50). Ce défaut de productivité explique que Hume, contrairement à Locke par exemple, n'entretienne aucune fascination pour la connaissance intuitive. Comme nous le mentionnions plus haut, c'est la démonstration, et non l'intuition, qu'il présente comme l'espèce de connaissance « la plus parfaite que nous ayons » (E.12.iii.27, p. 184, Clar. p. 121), alors même qu'il reconnaît qu'elle est propice à l'erreur, du fait des nombreuses médiations qui la sous-tendent.

[442] Éléonore Le Jallé souligne que cet argument pourrait constituer un renversement interne de l'idée lockienne d'une simple différence de degré entre intuition et démonstration : « En somme, en postulant des 'degrés' dans la connaissance, Locke aurait sans le vouloir introduit le ver dans le fruit. Pourquoi continuer à parler de connaissance là où la possibilité même qu'elle soit 'imparfaite' la 'réduit' irrémédiablement en probabilité ? », *L'autorégulation chez Hume*, p. 129.

[443] DRN.12, p. 323.

mais emprunte pour ce faire la direction inverse (c'est-à-dire non plus celle de la diminution, mais de la composition), en s'appuyant sur un principe logique traditionnellement considéré comme évident (le tout égale la somme de ses parties), d'ailleurs lui-même réduit à la probabilité par l'argument sceptique. Au terme de ce double parcours du *continuum* des nombres (selon un mouvement de diminution puis d'augmentation), l'intuition tombe sous le coup de l'argument sceptique, en se réduisant, tout comme la démonstration, à la probabilité.

Il est malaisé de déterminer si Hume endosse jusqu'au bout cette thèse de la réduction de l'évidence intuitive à la probabilité. En témoigne, dans le texte que nous venons de commenter, l'hésitation qui lui fait affirmer que « presque aucune » (et non aucune) proposition sur les nombres n'est l'objet d'un assentiment excédant le régime du probable. La section T.1.3.1 présentait un flottement du même ordre : Hume y remarquait que dans le cas des très petits nombres et des dimensions très limitées, « il est impossible de faire une erreur considérable »[444] (l'ajout de l'adjectif ménageant une place singulière à l'intuition, qui ne serait pas totalement soustraite au risque d'erreur, mais dont les errements seraient cependant moins conséquents que ceux de la démonstration).

L'important, nous semble-t-il, est pourtant moins de déterminer à quel point Hume adhérait à cette réduction de la certitude des propositions simples, que de remarquer que la section T.1.4.1 renverse l'ordre du simple et du complexe. Dans le sillage de Descartes et de Locke, Hume reconnaît une différence de l'intuition et de la démonstration (ou, pour reprendre le lexique cartésien, de la déduction), et affirme que les longues démonstrations sont appréhendées de façon moins immédiate que les opérations intuitives simples. Mais pour Descartes, la différence des opérations intuitives simples et des longs raisonnements prescrivait, afin d'éviter l'erreur et de préserver la certitude, d'opérer des dénombrements et de s'exercer à faire tomber sous une forme d'intuition les longues chaînes de raisons[445]. En

[444] T.1.3.1.3, p. 129 (Clar. p. 51).

[445] C'est l'objet de la septième des *Règles pour la direction de l'esprit* : « L'observation de ce que l'on propose ici est nécessaire pour que l'on admette au nombre des vérités certaines celles dont nous avons dit plus haut qu'elles ne sont pas déduites immédiatement des principes premiers et connus de soi. Il arrive en effet parfois que cette déduction se fasse par l'intermédiaire d'un si long enchaînement de conséquences que, lorsque nous parvenons à ces vérités, nous avons peine à nous rappeler tout le chemin qui nous a conduits jusque-là. Ainsi disons-nous qu'il faut assister la faiblesse de la mémoire par une sorte de mouvement continu de la pensée. Si donc par exemple j'ai reconnu, par des opérations différentes, quel est d'abord le rapport entre les grandeurs A et B, ensuite entre B et C, puis entre C et D et enfin entre D et E, je ne vois pas pour autant quel il est entre A et E, et ne peux le comprendre de manière précise à partir de ceux qui me sont déjà connus, si ce n'est que je me les rappelle tous. C'est pourquoi je les parcourrai plusieurs fois, par une sorte de mouvement continu de l'imagination qui saisit chacun d'eux en même temps qu'elle passe à d'autres, jusqu'à ce que j'aie appris à passer si rapidement du premier au dernier, que, presque aucun rôle ne restant à la mémoire, il me semble saisir par intuition la chose tout entière en même temps […] ». *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Marie Beyssade et

terrain humien, c'est l'inverse qui se produit : l'imperfection de la certitude des raisonnements démonstratifs complexes, loin de pouvoir être amendée par un exercice psychologique d'extension de l'intuition, vient contaminer la certitude intuitive elle-même. Puisque l'on constate que les opérations complexes sont propices à l'erreur, on doit admettre que le risque d'erreur n'est pas nul concernant les opérations les plus simples. Tout en reprenant la distinction de l'intuition et de la démonstration (ou déduction), la section T.1.4.1 renverse donc le sens de la relation que Descartes lui assignait relativement au problème de l'erreur : parce qu'il instaure une prévalence du complexe sur le simple, l'argument atteint, chez Hume, une conclusion sceptique (c'est-à-dire le contraire d'une méthode permettant d'atteindre sûrement la vérité).

Comme nous l'avons déjà mentionné, un tel renversement n'est possible que parce que l'expérience de la certitude intuitive se voit radicalement secondarisée. Elle est replacée dans la continuité qui la lie à celle du raisonnement démonstratif, sur la base de la continuité de l'objet noématique commun à ces deux opérations (à savoir la série des nombres). C'est parce que la section T.1.4.1 neutralise l'expérience de l'intuition de certaines propositions simples qu'elle peut, contre Descartes et Locke, découpler la raison de toute relation à des vérités absolument indubitables, et rendre pensable un scepticisme total. C'est notamment la zone d'exceptionnalité que l'empirisme lockien avait aménagée à la certitude intuitive qui se trouve résorbée. Locke célébrait la certitude des vérités les plus simples, atteintes par intuition : « Semblable à l'éclat d'un beau jour, elle se fait voir immédiatement et comme par force, dès que l'esprit tourne la vue vers elle ; et sans lui permettre d'hésiter, de douter ou d'entrer dans aucun examen, elle le pénètre aussitôt de sa lumière »[446]. L'*Essai sur l'entendement humain* insistait sur la résistance de la certitude intuitive à toute forme de scepticisme, en tant que l'expérience psychologique à laquelle elle donne lieu frappe d'inanité la recherche d'une évidence supérieure : « Quiconque demande une plus grande certitude que celle-là, ne sait pas ce qu'il demande, et fait voir seulement qu'il a envie d'être pyrrhonien »[447]. Hume, lui, ne s'en tient pas à l'expérience de l'évidence intuitive (qu'il passe d'ailleurs sous silence), mais ressaisit l'intuition au sein de l'expérience plus large des errements de notre raison (par où le scepticisme n'épargne plus la certitude intuitive). On comprend maintenant pourquoi il se montre si elliptique au sujet des causes de l'erreur : c'est seulement si l'erreur est initialement livrée dans la nudité d'un pur constat, et non étiologiquement référée aux fluctuations de

---

Denis Kambouchner, vol. I, Paris, Gallimard, 2016, p. 369.

[446] Locke, *Essai*, livre IV, chap. 2, §1, p. 726.

[447] *Ibid*.

l'attention et aux faiblesses de la mémoire lors de certains raisonnements complexes, que l'argument sceptique peut prétendre s'appliquer aux opérations démonstratives *et* intuitives.

Le point de vue de l'application des règles de raisonnement par les facultés amène ainsi à faire passer la certitude, démonstrative et intuitive, dans l'élément de la probabilité : il y a, selon l'expression de Mikael M. Karlsson, fuite de la connaissance vers la probabilité. C'est la Fourche qui en vient par là à imploser. Loin que, comme l'affirme Kant, les mathématiques servent toujours chez Hume de pierre de touche à l'expérience, c'est dans cette section l'inverse qui se produit : l'expérience sert de pierre de touche aux mathématiques, jusqu'à en venir à porter le doute sur les additions les plus simples – par où la philosophie humienne atteint un degré de remise en question de la certitude mathématique inégalé chez ses prédécesseurs empiristes, qu'il s'agisse de Bacon ou de Locke.

2. De la probabilité à l'extinction de la croyance : l'argument de l'effondrement épistémique

Toute connaissance se résolvant en probabilité, il faut en venir à l'examen de cette dernière. Il ne s'agit plus, alors, de considérer la pratique de la rationalité mathématique, mais celle de la rationalité expérimentale. Hume prend pour point de départ une figure symétrique à celles du mathématicien et du marchand, qui lui permet de nouveau d'attester par le fait l'exigence d'un contrôle de l'assentiment, mais cette fois relativement aux raisonnements sur les questions de fait : « Chez l'homme le plus intelligent et le plus expérimenté [*In the man of the best sense and longest experience*] cette autorité [= de ses jugements expérimentaux] n'est jamais entière, puisqu'un tel homme est nécessairement conscient de nombreuses erreurs commises dans le passé et doit encore en redouter pour l'avenir »[448].

De même que dans le cas du mathématicien et du marchand, l'exemple porte sur un individu ayant l'expérience la plus large et la plus satisfaisante du raisonnement, ce qui permet à l'argument de valoir *a fortiori*. Le meilleur raisonneur sur les questions de fait, c'est celui qui n'oublie pas ses erreurs passées, et diminue en conséquence la confiance qu'il accorde à ses jugements, présents et futurs. Or cette diminution ne procède de rien d'autre que de l'entendement, qui évalue sa propre fiabilité : la détermination de la croyance que je dois porter à mes raisonnements ne naît jamais que d'un raisonnement, qui est lui-même soumis au

[448] T.1.4.1.5, p. 263, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 122 : « must still dread the like for the future »).

risque d'erreur (je peux par exemple mal évaluer mon degré de concentration, et ainsi me tromper dans l'estimation que je fais de la véracité de mon jugement). Il n'y a ainsi aucune raison de ne pas évaluer la fiabilité du jugement évaluatif lui-même – ce serait, comme le souligne William E. Morris, « pur dogmatisme »[449], puisque cela reviendrait à considérer comme nul le risque d'erreur, en contradiction avec l'expérience passée. Et ainsi à l'infini, puisqu'aucun nouveau jugement évaluatif n'est à l'abri d'une erreur. Le processus de correction de l'assentiment prend la forme d'une régression à l'infini, qui aboutit finalement à l'extinction de la croyance au jugement initial.

Non seulement, donc, la relation unissant l'exercice de la raison à la production de la vérité ne constitue pas une preuve (mais une simple probabilité), mais la coïncidence entre objet et sujet de la correction implique la diminution constante de cette probabilité, et enfin l'évanouissement de la croyance. Le fait que le jugement correctif porte sur la fiabilité de la raison tout en émanant de celle-ci interdit un simple report de probabilité du passé vers le futur (par exemple ¾ - ¾), et engendre un hiatus entre l'évidence léguée par le passé (qui est celle d'une certaine proportion de jugements vrais et de jugements faux) et l'évidence que l'on doit poser à l'avenir (qui égale zéro). L'argument, dont le premier moment se présentait comme conforme au sens commun, en ce qu'il s'agissait de proscrire toute confiance aveugle en notre capacité à déterminer le vrai dans le cas d'opérations intellectuelles complexes[450], aboutit à la position extrême et extravagante selon laquelle aucun des jugements de notre raison ne devrait se voir accorder le moindre degré de croyance.

3. La destination sceptique de la raison

Comme nous l'avons déjà souligné, de nombreuses objections furent adressées à l'argument sceptique de T.1.4.1 qui, pour beaucoup de commentateurs, se signale par ses déficiences rationnelles[451]. Ce qui nous importe ici, c'est que Hume le considérait au contraire

---

[449] William E. Morris, art. cité, p. 48 (nous traduisons).

[450] « […] personne ne soutiendra que, dans le cas d'un long calcul, notre assurance dépasse le stade de la probabilité », T.1.4.1.3, p. 262 (Clar. p. 121).

[451] Fred Wilson (« Hume's sceptical argument against reason », p. 102) fait valoir qu'en toute rigueur, l'argument ne devrait aboutir qu'à une convergence de la croyance vers zéro, et non à son extinction (comme le soutient Hume). Si la probabilité de chaque jugement est de 0,9, on obtient ainsi 0,9 mulplié par 0,9 multiplié par 0,9, et ainsi à l'infini, qui *tend* vers zéro, sans jamais l'atteindre. Robert A. Imlay (art. cité, p. 126) et Michael P. Lynch (art. cité, p. 92) ajoutent que la probabilité ne converge même pas nécessairement vers zéro, mais qu'elle peut aussi bien tendre vers une limite supérieure à zéro. L'argument humien présuppose en effet qu'à chaque étape du processus correctif, le degré de doute est égal ou

comme rigoureusement rationnel. Aussi extravagante que soit sa conclusion, l'argument se réclame de la seule raison : ce sont « toutes les règles de la logique »[452] qui mènent au doute sceptique ; c'est le fait de « suivre notre raison de près »[453] qui aboutit à l'abolition de l'évidence rationnelle. L'argument sceptique de T.1.4.1 ne constitue donc pas, aux yeux de Hume, un mauvais raisonnement : on « ne trouve pas d'erreur dans les arguments qui précèdent »[454]. En outre, il atteint une conception de la raison qui est celle de Hume lui-même. L'objet (et l'outil) du scepticisme envers la raison exposé dans la section T.1.4.1 n'est autre que la raison conçue au sens humien, c'est-à-dire la raison en tant qu'elle se divise en connaissance et en probabilité – et non une conception purement démonstrative de la raison, qui serait étrangère à la science de la nature humaine[455]. Comme le souligne David Owen, le propos porte sur une cible qui n'est pas particulière mais générale, en ce qu'elle s'identifie au sens véritable de la raison, dégagé par Hume[456]. Enfin, la section T.1.4.1 ne donne pas lieu à une simple réduction de fait de la croyance en nos jugements, qui laisserait inentamée leur justification épistémique. Cette position, soutenue par David Owen et Don Garrett[457], ne nous

---

supérieur à celui de l'étape précédente. Or rien n'interdit de penser que le degré de doute aille en s'amenuisant au fil des corrections successives. On obtiendrait alors, par exemple, 0,9 multiplié par 0,8 multiplié par 0,7 multiplié par 0,6 (*etc.*), qui ne converge pas vers zéro et n'aboutit donc pas à l'évanouissement de la croyance initiale. Enfin, Mikael M. Karlsson (art. cité, p. 126-127) et Michael P. Lynch (art. cité, p. 92) soulignent que l'argument de T.1.4.1 présuppose que lorsque nous nous trompons dans l'évaluation de la validité de nos jugements, c'est toujours en surestimant la validité de ces derniers (d'où le fait de revoir après à la baisse la probabilité de notre jugement). Or, il nous arrive tout aussi bien de nous tromper en sous-estimant la justesse de nos raisonnements. Un second type d'erreur d'estimation pourrait donc avoir lieu, que l'argument humien ne prend pas en compte, et qui va à l'encontre de la conclusion sceptique qui est la sienne (puisque le jugement correctif ne mène pas alors une diminution de la probabilité).

[452] T.1.4.1.6, p. 264 (Clar. p. 122).

[453] *Ibid.*

[454] T.1.4.1.8, p. 265 (Clar. p. 123). La position de Fred Wilson, qui soutient que Hume considère l'argument de T.1.4.1 comme « un mauvais raisonnement », c'est-à-dire comme « une forme de raisonnement qu'il n'est pas rationnel de mener », nous semble à cet égard indéfendable. Voir Fred Wilson, « Is Hume a sceptic with regard to reason ? », *Philosophy research archives*, vol. 10, mai 1985, p. 281 (nous traduisons). Que la section T.1.4.1 rejette l'argument sceptique ne fait aucun doute, mais elle ne le fait pas au nom d'exigences rationnelles, que l'argument aurait échoué à honorer.

[455] On retrouve là une interprétation que nous avions écartée dans le chapitre précédent à propos de l'analyse humienne de la raison causale. William E. Morris est un de ceux à avoir étendu cette ligne interprétative à la section T.1.4.1 : « Here he is attacking the same intellectualist model of the rationally reflective epistemic agent in what should be its heartland – the realm of relations of ideas and demonstrative argument » (William E. Morris, art. cité, p. 56).

[456] David Owen, « Scepticism with regard to reason », p. 101 et p. 125. Voir aussi David Owen, « Reason, reflection and reductios », *Hume studies*, vol. 20, n°2, nov. 1994, p. 202.

[457] La section T.1.4.1 constitue à cet égard le lieu du corpus humien où la position de Don Garrett et de David Owen, selon laquelle le propos de Hume devrait être interprété en termes psychologiques et non épistémiques, nous semble difficilement tenable. Voir Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 227 (« Hume's conclusion that an extinction of belief is required by the rules of logic is […] simply a conclusion in cognitive psychology concerning the natural consequences of the understanding's

semble pas rendre suffisamment compte du texte humien, qui insiste au contraire sur le bien-fondé rationnel du scepticisme total : « nous sommes *obligés* par notre raison d'ajouter un doute nouveau »[458] ; ou encore : « toutes les règles de la logique *exigent* [*require*] une diminution continuelle et, finalement, une extinction totale de la croyance et de l'évidence »[459]. L'annihilation de la croyance en nos jugements rationnels est solidaire de l'anéantissement de leur bien-fondé rationnel.

De tous points de vue, c'est donc la raison elle-même qui mène au scepticisme envers la raison. Le scepticisme total est conforme aux exigences de la raison, entendue en son sens véritable : il naît de l'application rigoureuse de l'entendement à l'expérience de ses errements passés. La fuite épistémique de la connaissance vers la probabilité se double d'un effondrement épistémique, au terme duquel la croyance en nos raisonnements succombe à la mise en œuvre des exigences rationnelles. L'abolition de la raison est une auto-abolition : l'entendement se subvertit lui-même, sans avoir pour cela besoin d'examiner le *contenu* de ses jugements, mais en se contentant d'appliquer à ses produits une règle corrective, sur la base du *fait* de ses erreurs passées.

II. Sortir du scepticisme

Si l'application de la raison à la question de sa propre véracité aboutit à son abolition, nous ne cessons pas pour cela de croire aux jugements de notre entendement. Ce qui intéresse Hume dans le scepticisme, c'est alors son double statut : il est à la fois « logiquement irréfutable et pratiquement intenable »[460], rationnellement fondé et incapable d'« avoir raison jusqu'au bout »[461], c'est-à-dire de se traduire en une *pratique* de la suspension du jugement. À partir de son septième paragraphe, la section T.1.4.1 délaisse l'exposé de l'argument sceptique

own natural operations ») et David Owen, « Scepticism with regard to reason », p. 116 (« The skeptical threat of the negative arguments of T.1.4.1 is not that the beliefs we have may turn out to be unjustified ; it is that the beliefs, by losing their force and vivacity, may not survive as beliefs, but only as mere ideas » et « The negative arguments of T.1.4.1 do not show that there are no rational grounds for our beliefs ; they show that our beliefs are in danger of ceasing to be beliefs at all »).

[458] T.1.4.1.6, p. 263 (Clar. p. 122). Nous soulignons.

[459] *Ibid.*, p. 264 (Clar. p. 122). Nous soulignons.

[460] Éléonore Le Jallé, *L'autorégulation chez Hume*, p. 303.

[461] *Ibid.*, p. 305.

pour poser la question du rapport que Hume entretient à son égard. Le propos prend alors la forme d'un jeu de questions et de réponses, qui distingue entre une interrogation illégitime et une interrogation pertinente.

1. La « secte fantastique » des sceptiques

La première question est la plus naturelle : puisque Hume soutient la rationalité du scepticisme total, cela signifie-t-il qu'il y adhère, et qu'il faille le compter au nombre des partisans d'une suspension universelle du jugement ? Hume répond moins par la négative qu'en soulignant l'inutilité de la question :

> Si l'on me demandait ici si je donne sincèrement mon assentiment à cet argument que je semble prendre tant de peine à inculquer et si je suis réellement un de ces sceptiques qui soutiennent que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour *rien aucun* critère de vérité et d'erreur, je répondrais que cette question est entièrement superflue et que ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion.[462]

À la quantification universelle de la position sceptique (« tout est incertain » ; « notre jugement ne possède pour *rien aucun* critère de vérité et d'erreur ») répond une autre quantification universelle : « ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion » – c'est pourquoi l'interrogation est « entièrement superflue ». Si la question ne vaut pas la peine d'être posée, c'est que les faits y répondent de façon suffisamment claire : chacun « sera suffisamment convaincu par l'expérience qu'il continue pourtant de croire et de penser »[463]. Bien que l'évidence des jugements de notre raison succombe à l'application des règles du raisonnement correct, nous continuons de croire en nos jugements : *l'exigence rationnelle se heurte à un fait de croyance*. De sorte que le scepticisme total à l'encontre de la raison, dont on a vu qu'il procède de cette faculté de représenter les relations réelles qu'est la raison, n'est lui-même doué d'aucune existence réelle. Il se réduit à une « secte fantastique », c'est-à-dire n'existe qu'en imagination. Ou pour le dire autrement : il s'épuise en une doctrine, que l'on peut certes soutenir en parole, mais à laquelle on ne peut pas croire (du moins pas durablement), et qui, partant, est incapable de se hisser au mode d'être d'une école philosophique. Si les arguments sceptiques sont rationnellement fondés, la

[462] T.1.4.1.7, p. 264 (Clar. p. 123).
[463] T.1.4.1.8, p. 265 (Clar. p. 123).

secte qui les professe est imaginaire. Hume connecte donc son argument à une doctrine philosophique, tout en dissolvant l'existence réelle de celle-ci. La distance du scepticisme total aux écoles philosophiques concurrentes ne désigne pas la distance d'une école philosophique à une autre, mais la distance d'une doctrine philosophique incapable d'accéder à l'existence à des positions philosophiques susceptibles d'être crues.

L'argument sceptique de T.1.4.1, fondé sur le passage du point de vue des règles du raisonnement à la perspective des facultés qui les appliquent, est désormais lui-même dénoncé comme une règle abstraite, impossible à mettre en œuvre par nos facultés. Ce n'est pas seulement que la raison commande l'abolition de la croyance en ses propres jugements, c'est aussi qu'elle ne parvient pas à mettre en œuvre ce commandement, par où elle essuie une seconde défaite. Il n'est pas en notre pouvoir de croire à l'argument sceptique : « La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir »[464]. Puisque les procédures de *contrôle* rationnel de la croyance commandent une extinction de celle-ci, l'assentiment que nous portons aux jugements de notre raison ne peut être qu'*incontrôlable*. Et ce parce les conclusions rationnelles tirent leur autorité de la force aveugle de la nature, au même titre que ce que nous nommons couramment les nécessités naturelles. S'il est impossible d'être sceptique (en quoi Hume valide l'argument traditionnel des adversaires du scepticisme), ce n'est pas parce que la raison est forte, mais au contraire parce qu'elle reçoit sa force de l'extérieur, à savoir de la puissance brute et pré-rationnelle de la nature : la croyance que nous portons aux jugements de notre raison doit tout à la nature, et rien à la raison[465].

2. Scepticisme total et science de la raison : la tendance à la facilité

Il est cependant une autre question, pertinente cette fois : « Mais ici, on est peut-être en droit de demander comment il se fait que […] ces arguments expliqués plus haut n'entraînent pas une suspension totale du jugement, et de quelle manière l'esprit peut jamais

[464] T.1.4.1.7, p. 264 (Clar. p. 123).

[465] Il y a là une thèse qui reparaît explicitement dans l'Abrégé (« nous n'accordons notre assentiment à nos facultés et n'utilisons notre raison que parce que nous ne pouvons pas nous en empêcher. La philosophie nous rendrait entièrement *pyrrhoniens*, si la nature n'était pas trop forte pour elle », Abrégé, §27, p. 73, Clar. p. 414) et la douzième section de la première *Enquête*, où Hume affirme, toujours à propos du doute pyrrhonien, l'« impossibilité de nous en libérer, sinon par la puissante influence de l'instinct naturel » (E.12.iii.25, p. 183, Clar. p. 121).

conserver une certaine assurance sur un sujet quelconque »[466]. Contrairement à la précédente, cette interrogation ne nie pas les faits, mais questionne leurs causes. Une fois que l'on a constaté le hiatus séparant l'exigence rationnelle de suspension du jugement et le fait de la croyance en nos jugements rationnels, il faut tenter d'en rendre compte. Comment l'assentiment que nous accordons aux produits de notre raison peut-il s'énoncer à l'encontre des règles de la logique ? Le décalage séparant les exigences rationnelles, qui commandent la suspension de l'assentiment, et l'expérience, qui donne à voir la persistance de la croyance, a quelque chose à nous apprendre sur la raison. L'argument sceptique de T.1.4.1 est ainsi l'occasion, non pas de conclure à l'incertitude de toutes les propositions rationnelles, mais de dégager une importante vérité de fait relative au fonctionnement (hors raison) de notre raison. Pour reprendre les mots de Claire Etchegaray : « le fait que même le scepticisme le plus puissant à l'encontre de la raison ne parvienne pas à détruire la croyance naturelle est plus conclusif que toutes les objections sceptiques »[467].

Comme on le sait, Hume affirme que le caractère subtil et complexe des raisonnements nuit à la croyance, par où la référence précédente à la nature s'approfondit et se précise en une référence au naturel :

> Après la première et la seconde décisions, comme l'action de l'esprit devient forcée et non naturelle, et les idées, faibles et obscures, les principes du jugement et la comparaison des causes contraires ont beau être les mêmes qu'au tout début, leur influence sur l'imagination et la vigueur qu'ils ajoutent ou retirent à la pensée est loin d'être égale.[468]

Ce texte disjoint le plan des « principes du jugement », considérés en eux-mêmes, et celui de leur « influence sur l'imagination ». C'est une relation de cause à effet, empiriquement constatée, qu'il s'agit d'énoncer : les deux premières corrections de l'esprit ont une influence sur notre croyance, c'est-à-dire diminuent effectivement notre assentiment, tandis que la troisième et celles qui suivent n'en ont pas – d'où le fait que l'argument sceptique, formé d'une longue chaîne de corrections (rigoureusement parlant, d'une chaîne infinie), ne soit jamais cru. Les mêmes principes rationnels n'ont donc pas la même efficace au début et à la fin du processus de correction, et ce parce que l'esprit est d'abord affaire de force et de

[466] T.1.4.1.9, p. 266 (Clar. p. 123).

[467] Claire Etchegaray, « Can we know whether scepticism is right or wrong ? Reid's criticism and Hume's answer », dans *Scepticism in the Eighteenth century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 149 (nous traduisons).

[468] T.1.4.1.10, p. 266-267 (Clar. p. 124).

vivacité. Si le scepticisme total n'est qu'*imaginaire*, c'est-à-dire si nos raisonnements ont une existence *réelle*, c'est que notre raison, entendue comme faculté de se représenter les relations *réelles* unissant les objets, est fondée dans *l'imagination*.

Il ne s'agit donc plus seulement d'affirmer que le raisonnement causal se ramène ultimement à une espèce de sentiment, mais de souligner que la croyance en tout raisonnement se fonde sur un sentiment *de facilité*. Réciproquement, si l'esprit est incapable de se soutenir longtemps dans des considérations abstruses, c'est que les principes qui le régissent sont plus sensibles que cognitifs. C'est parce que la croyance n'est qu'une conception vive que la simplicité et la complexité des raisonnements ont un effet différent sur l'esprit. C'est ainsi la nature sensitive des principes du raisonnement, que Hume dégage à l'encontre de la tradition philosophique, qui explique un constat récurrent au sein de l'histoire de la philosophie, à savoir la difficulté qu'a l'esprit à soutenir une longue chaîne de raisonnements[469].

Plus radicalement, Hume inverse le sens et la valeur de ce constat traditionnel qu'est l'incapacité de l'esprit à se maintenir dans des considérations abstruses. La difficulté où nous sommes de poursuivre de longs raisonnements, loin de mettre en péril la raison (comme c'était le cas pour Descartes ou pour Locke), fonde la croyance en celle-ci. Le caractère limité de l'attention et de la mémoire produit certes l'erreur, mais il sauve aussi notre raison des conséquences sceptiques de sa prise en compte réflexive. Les étroites limites de l'attention et de la mémoire, traditionnellement envisagées comme le point de fragilité de l'entendement, deviennent chez Hume ce qui sauve la raison d'elle-même : la cause de suspicion se mue en cause de confiance.

Au moment même où Hume explique comment la raison échappe au scepticisme, ce sont pourtant les implications sceptiques de son propos qu'il souligne :

> Nous ne nous sauvons de ce scepticisme total que grâce à cette propriété singulière, et apparemment insignifiante, de la fantaisie, qui fait que nous entrons avec difficulté dans des considérations lointaines des choses et ne sommes pas capables de les accompagner d'une impression aussi sensible que celle dont nous accompagnons les vues plus aisées et plus naturelles.[470]

---

[469] Outre Descartes et Locke, précédemment cités, on peut penser à Malebranche : « il ne faut pas s'étonner de l'ignorance et de l'aveuglement des hommes ; puisque leur esprit étant soûmis à l'inconstance et à la légèreté de leur cœur, qui le rend incapable de rien considérer avec une application sérieuse, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté considérable », *Recherche de la vérité,* livre III, partie I, chap. 4, dans *Œuvres*, t. I, p. 314.

[470] T.1.4.7.7, p. 361 (Clar. p. 174).

Non seulement la réponse au scepticisme réside dans un fait psychologique, et non dans un argument philosophique[471], mais ce fait n'est autre qu'une propriété de la fantaisie, qui se résout en une incapacité de l'esprit. La croyance en la raison trouve son origine dans les limites de l'esprit. Ou, pour reprendre les mots de Robert J. Fogelin : « It is the weakness of the mind, not its strength, that saves reason from the sceptical destiny implicit in it »[472]. L'inexistence du scepticisme total comme école philosophique ne procède pas de ce que l'esprit aurait la puissance de lui opposer une réponse rationnelle, mais de ce qu'il n'a pas la force de s'élever durablement à la considération soutenue de longs raisonnements.

Le hiatus séparant l'exigence rationnelle de suspension de l'assentiment à nos jugements et le fait psychologique qu'est la persistance de la croyance met ainsi en évidence un supplément à la raison. Pour que les raisonnements puissent exister, ils doivent s'enraciner dans la propriété de l'imagination précédemment dégagée, dont l'existence est mise en évidence par la négative : si l'on s'en tient à la seule raison, nous ne devrions pas croire aux jugements de notre raison. L'argument sceptique exposé au début de la section, s'il s'énonçait bien selon la conception humienne de la raison, considérait celle-ci isolément. Il se fondait sur un procédé d'abstraction, qui permettait à Hume d'envisager l'entendement indépendamment des autres propriétés de la nature humaine. Deux autres lieux du corpus, dans lesquels Hume fait allusion à l'argument qui nous occupe, le manifestent clairement. Ainsi dans la section T.1.4.7 : « j'ai déjà montré que l'entendement, *quand il agit seul* [*when it acts alone*] et suivant ses principes les plus généraux, se renverse entièrement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition, qu'elle appartienne à la philosophie ou à la vie courante »[473]. Et dans la première partie des *Dialogues sur la religion naturelle :* « Tous les sceptiques prétendent que, *à considérer la raison d'un point de vue abstrait* [*if reason be considered in an abstract view*], on trouve en elle d'invincibles arguments contre elle-même, et que, sur aucun sujet, nous ne conserverions conviction ou assurance, s'il ne se faisait que les arguments sceptiques sont si raffinés et subtils qu'ils ne sont pas capables de faire contrepoids aux arguments plus solides et plus naturels, tirés des sens et de l'expérience »[474].

Il y a là, on le voit, une nouvelle occurrence de l'analyse de l'expérience qui sous-tend la thématisation humienne de la raison : l'argument sceptique de T.1.4.1 envisage la raison non pas réellement (c'est-à-dire dans la relation qu'elle entretient avec l'imagination), mais

[471] John Passmore, *Hume's intentions*, p. 149.
[472] Robert J. Fogelin, « Hume's scepticism », dans *The Cambridge companion to Hume*, 1rst ed., p. 105.
[473] T.1.4.7.7, p. 360-361 (Clar. p. 174). Nous soulignons.
[474] DRN.1, p. 95. Nous soulignons.

abstraitement, en l'isolant des autres propriétés de la nature humaine. C'est ainsi que peut être dégagé, par la négative, la dépendance de nos jugements vis-à-vis d'une tendance à la facilité : si l'entendement, laissé à lui-même, commande l'extinction de la croyance en nos jugements, c'est bien que l'autorité de ses conclusions dépend d'une autre cause, qui opère à côté de lui.

3. La destruction du scepticisme envers la raison

À l'extrême fin de la section T.1.4.1, Hume fait état de la différence qui le sépare, non plus du scepticisme total, mais d'une critique qui en est parfois faite. S'il refuse d'être considéré comme un tenant du scepticisme total, il refuse tout aussi bien une voie classique de récusation de celui-ci. Le paragraphe en question, peu cité et commenté[475], mérite d'être restitué dans son intégralité :

> Je considère que tel est le véritable état de la question et ne puis approuver cette manière expéditive que certains adoptent à l'égard des sceptiques, pour rejeter d'un coup tous leurs arguments sans enquête ni examen. Si les raisonnements sceptiques sont forts, disent-ils, c'est la preuve que la raison ne peut avoir quelque force et quelque autorité ; s'ils sont faibles, ils ne suffiront jamais à infirmer toutes les conclusions de notre entendement. Cet argument n'est pas juste car les raisonnements sceptiques, si tant est qu'ils puissent exister et n'être pas détruits par leur subtilité, seraient successivement et forts et faibles, selon les dispositions successives de l'esprit. Tout d'abord, la raison apparaît en possession du pouvoir [*throne*], prescrivant des lois et imposant des maximes avec un empire absolu et une autorité sans faille. Son ennemi, donc, est obligé de s'abriter sous sa protection et, en utilisant des arguments rationnels pour prouver que la raison est imbécile et fallacieuse, présente, d'une certaine manière, un sauf-conduit de sa main et portant son sceau. Ce sauf-conduit, au début, a quelque autorité, proportionnée à l'autorité présente et immédiate de la raison qui en est l'origine. Mais comme il est censé contredire la raison, il réduit progressivement la force de cette puissance gouvernante, et la sienne en même temps, jusqu'à ce qu'enfin ils se réduisent à rien l'un et l'autre, par une diminution régulière et juste. Les raisons sceptique et dogmatique sont de même sorte, bien qu'elles s'opposent par leur opération et par leur tendance, de sorte que lorsque la seconde est forte, elle doit rencontrer un ennemi de force égale dans la première et comme leurs forces étaient initialement égales, elles ne cessent de l'être tant que subsiste l'une ou l'autre, et aucune des deux ne perd de force dans la lutte sans en enlever autant à son adversaire. C'est pourquoi il est heureux que la nature brise la force de tous les arguments sceptiques à temps et les empêche d'avoir une influence de quelque importance sur

[475] Donald C. Ainslie fait exception à cette tendance. Voir son ouvrage *Hume's true scepticism*, Oxford, Oxford university press, 2015, p. 38-39.

> l'entendement. S'il faut attendre qu'ils se détruisent eux-mêmes, cela ne peut se produire avant qu'ils n'aient d'abord renversé toute conviction et totalement anéanti la raison humaine.[476]

Ce texte se déploie en trois moments. Hume commence par faire état d'un reproche traditionnel adressé aux sceptiques : vouloir détruire la raison à l'aide de la raison serait une entreprise auto-réfutative. Il décrit ensuite une situation non attestée par l'expérience, à savoir la destruction progressive et mutuelle de la raison et des arguments sceptiques. Il revient enfin à la situation réelle, qui est celle de la destruction des arguments sceptiques par la nature. Ce paragraphe expose donc trois positions possibles relativement à la destruction du scepticisme, auxquelles il assigne leurs significations et leurs valeurs respectives. Comment faut-il donc comprendre l'affirmation selon laquelle les arguments sceptiques ne peuvent pas exister ?

La première réponse possible à cette question, exposée dans le premier moment de notre texte, rejoint une critique qui fut parfois adressée aux sceptiques[477]. Si les raisonnements entreprenant de prouver l'impuissance de la raison sont forts, c'est que la raison est forte, ce qui se contredit. Et s'ils sont faibles, c'est qu'ils ne parviennent pas à montrer l'impuissance de la raison. Dans les deux cas, le scepticisme manquerait son but, ce qui justifierait de l'écarter « sans enquête ni examen » (d'où la « manière expéditive » à laquelle Hume fait allusion). La spécificité des raisonnements sceptiques serait de devoir être forts, tout en réussissant à montrer que tout raisonnement est faible, ce qui s'applique aussi bien à eux-mêmes, par où ils se contrediraient. Une telle critique revient à récuser le scepticisme au nom d'une exigence rationnelle, en lui reprochant son caractère auto-réfutatif, et en s'appuyant sur le principe de contradiction. Le scepticisme serait radicalement étranger à la raison : ce n'est pas que ses arguments seraient erronés, c'est que sa démarche même serait contradictoire.

Le deuxième moment de notre texte s'attache à récuser cette idée : le scepticisme est tout sauf étranger à la raison. C'est que l'argument précédent constituait en deux possibilités exclusives et contradictoires deux situations qui, si les raisonnements sceptiques pouvaient se déployer dans le temps, existeraient en réalité à différents moments de celui-ci. La force et la faiblesse des arguments sceptiques ne sont pas exclusives, mais successives (la successivité venant dissoudre la contradiction, qui voulait que les raisonnements sceptiques, pour être forts, soient faibles). Si la compréhension courante de l'idée d'une auto-destruction des

[476] T.1.4.1.12, p. 268-269 (Clar. p. 124-125).

[477] Éléonore Le Jallé (*L'autorégulation chez Hume*, p. 137, note 1) identifie Andrew Baxter comme l'un des tenants de cet argument de l'auto-réfutation des sceptiques, argument que Sextus Empiricus s'employait déjà à récuser.

arguments sceptiques est logiciste, celle de Hume est psychologique : il ne s'agit plus d'affirmer que la démarche sceptique est contradictoire, et que la destruction des raisonnements correspondants est instantanée, mais de soutenir que les arguments sceptiques font progressivement diminuer ce dont leur force dépend, à savoir la disposition d'esprit de celui qui les reçoit. Sous l'effet des arguments sceptiques, l'esprit passe ainsi d'une *disposition* dogmatique à une *disposition* sceptique. Initialement, il croit au pouvoir de la raison, ce pourquoi les raisonnements sceptiques ont alors beaucoup de force. Mais, au fur et à mesure que ces raisonnements agissent sur l'esprit, celui-ci en vient à douter du pouvoir de la raison, et adopte une disposition sceptique. Les arguments sceptiques, initialement forts, deviennent faibles[478]. Il y a là le terme d'un affrontement réel, qui prend du temps, et non un état d'incompatibilité, qui n'existe jamais puisqu'il est contradictoire. Ce n'est pas que les raisonnements sceptiques à l'égard de la raison se contredisent (d'un point de vue logique), c'est qu'ils ne peuvent pas exister (d'un point de vue psychologique). Ils sont valides, mais ne peuvent pas être crus. Le raisonnement sceptique est celui qui *rend* l'esprit sceptique, y compris à l'égard de ce raisonnement lui-même.

Contrairement à ce qu'affirmaient certains critiques des sceptiques, il n'y a alors pas d'étrangeté radicale du scepticisme et de la raison. C'est ce que montre la métaphore employée : pour figurer la relation de la raison et du scepticisme, Hume ne recourt pas au modèle d'une guerre déclarée, d'État à État, mais à celui d'un ennemi qui viendrait s'abriter

---

[478] Il est intéressant de remarquer que la distinction des arguments forts et des arguments faibles apparaissait sous la plume de Sextus Empiricus. Dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, celui-ci déclarait en effet que le sceptique utilise tantôt les premiers tantôt les seconds, selon que son interlocuteur est affecté d'une forme légère ou sévère de présomption : « il a recours à des arguments de poids et capables de détruire vigoureusement cette affection des dogmatiques qu'est la présomption à l'égard de ceux qui sont atteints d'un sévère mal de précipitation, mais il emploie des arguments plus légers à l'égard de ceux qui sont affectés d'une présomption superficielle et facile à guérir, et qui peuvent être remis en état par des persuasions plus légères. C'est pourquoi celui qui est porté au scepticisme n'hésite pas à proposer des arguments qui parfois sont de poids quant à leur persuasion et parfois semblent plus faibles : il le fait à dessein parce que souvent ceux-ci lui suffisent pour arriver à son but », *Esquisses pyrrhoniennes,* livre III, chap. 32 (281), p. 523-525. Chez Sextus Empiricus, l'argument sceptique doit sa valeur à l'effet qu'il produit (guérir de la présomption), et non à la vérité de son contenu. Mais dans ce contexte, il est difficile de déterminer ce que signifie, pour un argument, d'être fort ou faible : faut-il entendre que le sceptique s'autorise parfois des sophismes grossiers ? Qu'il alterne entre des arguments très généraux et des arguments mieux en prise sur tel ou tel objet précis ? Qu'il utilise tour à tour des arguments lumineux et des arguments excessivement subtils ? Chez Hume, l'ambiguïté est supprimée : le sceptique ne recourt qu'à des arguments irréprochables du point de vue rationnel, et c'est *le même argument* qui est fort et faible tour à tour, parce qu'il ne l'est pas intrinsèquement, absolument, mais seulement relativement à telle ou telle disposition d'esprit. Les arguments auxquels le sceptique recourt sont *chacun* tantôt forts, tantôt faibles – et non pas, comme chez Sextus, *les uns* forts et *les autres* faibles. Et cela nécessairement, parce que c'est leur action même que de s'affaiblir eux-mêmes, en modifiant les dispositions d'esprit qui déterminent leur force. Le raisonnement sceptique est celui qui *rend* l'esprit sceptique, y compris sur ce raisonnement lui-même.

sous la protection d'une autorité politique, et en obtiendrait un sauf-conduit. « Les raisons sceptique et dogmatique sont de même sorte », puisque l'ennemi de la raison ne peut nuire à celle-ci qu'en vertu de la délégation d'autorité qu'il a obtenue de sa part. La raison sceptique emprunte son autorité à la raison dogmatique : il n'y a pas étrangeté radicale, mais affrontement interne.

Le deuxième moment du texte a exposé la compréhension correcte qu'il convient de se faire de l'idée selon laquelle les raisonnements sceptiques se détruisent eux-mêmes. Comme nous l'avons vu, il y a là une situation irréelle, puisque l'esprit ne peut se soutenir longtemps dans les considérations abstruses. Dans un troisième temps, Hume en vient donc à envisager la destruction réelle des arguments sceptiques, qui n'est plus une auto-destruction, mais une destruction par la nature. Il y a là un événement discret, qui s'oppose à la diminution graduelle de la croyance précédemment exposée : la nature « brise la force de tous les arguments sceptiques ». L'événement est « heureux » car, contrairement à la situation précédente, où aucun des deux adversaires ne subsistait, la raison sort vainqueur. Mais, ce que souligne aussi la formule humienne (« It is happy […] that »), c'est la contingence de l'événement, et le fait qu'il ne doit rien à la raison. Les arguments sceptiques ne s'effondrent pas en vertu d'une nécessité interne (comme le voudraient les adversaires du scepticisme mentionnés dans la première partie du texte), ni au terme d'un combat qu'ils auraient eux-mêmes livré, mais simplement du fait de la nature. La raison est bien moins vainqueur du combat que sauvée par un tiers, sans que l'on puisse rendre raison de cette intervention extérieure, ni de sa temporalité opportune, par laquelle il nous est possible de continuer de croire, de raisonner et d'agir. Comme le souligne Norman Kemp Smith[479], les dogmatiques et les sceptiques ont en commun une conception erronée de la raison, qui oublie ce que celle-ci doit à la nature.

* * *

Que retenir de l'exploration du lieu du corpus où le scepticisme à l'égard de la raison atteint son point de virulence ? Le rapport de Hume à la tradition sceptique et aux philosophies cherchant à la combattre résulte de deux gestes théoriques complémentaires. D'un côté, Hume majore le rôle de la raison dans la production du scepticisme, ou à tout le

[479] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 447.

moins réengendre à partir de sa propre théorie de la raison l'exigence sceptique d'une suspension du jugement. L'abolition de la raison ne naît pas d'autre chose que de la raison elle-même, c'est-à-dire de l'application rigoureuse de la raison à l'expérience de sa propre véracité. Dans la section T.1.4.1, le raisonnement expérimental justement compris, c'est-à-dire conforme à la théorie que Hume en fait, valide le doute sceptique porté sur l'entendement. En réfléchissant sur l'expérience qu'elle fait d'elle-même, la raison est conduite à se renverser : l'attitude rationnelle consiste à suspendre toute croyance à l'égard des jugements de notre raison.

D'un autre côté, Hume refuse au scepticisme total tout autre statut que celui de *doctrine* philosophique et, dans cette négation par le fait du scepticisme, conteste que la raison puisse avoir quelque rôle que ce soit dans sa récusation. La raison est l'objet d'une croyance rationnellement infondée, qui met en évidence sa dépendance à la nature. Ce n'est pas la raison, mais une propriété de l'imagination, qui explique que nous croyions aux jugements de notre raison – par où nous retrouvons une fois de plus l'articulation des deux espèces de scepticisme relevée par Robert J. Fogelin. Ou, pour le dire autrement : si nous croyons aux productions de notre raison, ce n'est pas du fait d'une logique rationnelle de l'enchaînement des arguments, mais d'une appétence naturelle pour la facilité.

Le traitement empiriste de la question de la confiance qu'il convient d'accorder à notre raison conduit ainsi à dégager l'inhérence du scepticisme à la raison, et à mettre en évidence le fondement de cette dernière dans l'imagination. Envisagée du point de vue de son *existence*, et non de son concept, la raison est intégralement subordonnée à l'imagination – plus précisément, à la tendance à l'aisance qui gouverne cette dernière. Contre les dogmatiques, Hume affirme que le scepticisme n'est pas l'autre de la raison, mais la raison laissée à elle-même. Le scepticisme total est strictement conforme à la raison. Il ne se fonde ni sur des erreurs de raisonnement, ni sur une démarche auto-réfutative – on ne peut donc ni lui opposer une réponse argumentée, ni le rejeter sans examen. Contre les tenants d'un scepticisme total, ou du moins la « secte fantastique » dont on a fantasmé l'existence, Hume déclare qu'il n'est pas en notre pouvoir de suspendre notre jugement, et de ne pas assentir aux produits de notre raison. Dans la conception dogmatique comme dans la conception sceptique, la raison restait maîtresse d'elle-même, soit qu'il s'agisse de postuler l'extériorité radicale du scepticisme et de la raison, soit qu'il s'agisse de soutenir la possibilité pour la raison d'aligner la croyance sur le degré d'évidence (en l'occurrence nul) des propositions. La science de la nature humaine, au contraire, découvre l'hétéronomie de la raison. Non seulement l'entendement porte en lui un devenir sceptique, mais il ne peut se conformer à celui-ci. Il faut

alors modifier la compréhension même que nous avons de la raison, et admettre que, dans toutes ses opérations, elle dépend de l'appétence pour la facilité qui gouverne l'imagination – par où l'entendement atteint le degré maximal d'étrangeté à l'égard de lui-même.

Conclusion

Il nous faut désormais ressaisir sous une perspective unifiée les trois moments du propos qui fut le nôtre au cours de cette partie. Premièrement, les raisonnements probables sont radicalement distincts des raisonnements démonstratifs, en ce que la liaison des idées à laquelle ils donnent lieu ne procède que de l'expérience, et peut être défaite par la puissance fictionnelle de l'esprit. Deuxièmement, les inférences probables, contrairement aux raisonnements démonstratifs, ne procèdent pas de l'interposition d'idées intermédiaires, mais du simple avivement des idées, provoqué par la coutume : le fondement dans l'expérience correspond à un fondement hors raison – par où l'une des deux dents de la Fourche s'avère relever de l'imagination. Mais ce n'est pas seulement que la raison ne réussit pas à fonder toutes ses propositions sur des idées intermédiaires, c'est aussi que, laissée à elle-même, elle commande sa totale destruction. Troisièmement, toutes les opérations de la raison, qu'elles soient intuitives, démonstratives ou probables, s'enracinent donc dans la logique d'aisance qui gouverne l'imagination – et ce sont alors les deux branches de la raison qui sont rapportées à cette dernière.

L'investigation humienne portant sur les opérations rationnelles donne ainsi lieu à un dynamitage méthodique de la distinction des deux types de raisonnements héritée de Locke. Celle-ci, qui était conçue comme une Fourche de la raison, se révèle, lors de l'analyse du raisonnement probable, être une Fourche de la raison et de l'imagination, puis, dans la section T.1.4.1, être une bipartition relevant en son entier de l'imagination. Loin d'énoncer la doctrine définitive de l'entendement, la distinction des raisonnements probables et des raisonnements démonstratifs implose peu à peu sous l'effet de l'analyse empiriste qui en est faite. Car ce sont bien des exigences empiristes qui gouvernent ce mouvement. Il s'agit d'abord de refonder la distinction des deux branches de la Fourche sur une expérience digne de ce nom (l'expérience lockienne de la visibilité du lien des idées cédant la place à celle, fictionnelle, de la concevabilité d'effets contrefactuels). Il s'agit ensuite d'honorer l'exigence lockienne de dérivation de toutes les idées à partir de l'expérience, en dégageant l'origine sensible de l'idée

de pouvoir, là où Locke l'avait rapportée à une inférence rationnelle. Il s'agit enfin de prendre en vue ces faits empiriques que sont la faillibilité de l'entendement et la persistance de la croyance que nous accordons à ses conclusions. Même sur le terrain propre aux opérations rationnelles, c'est-à-dire en matière de jugement du vrai et du faux, l'entendement ne se suffit pas à lui-même, et dépend de la nature. L'imagination est la cause générale de toutes les opérations de la raison.

Partie IV. L'USAGE DE LA RAISON

Il nous faut désormais mesurer les implications de la critique humienne de la raison, telle qu'elle s'énonce dans les deux principaux champs que nous avons distingués. 1) Sur le plan pratique, l'analyse de l'entendement a montré que celui-ci, loin d'être son propre maître, a les buts que les passions lui imposent : la raison peut servir toutes les fins. 2) Sur le plan théorique, la science de la nature humaine a mis au jour le caractère hors raison de l'entendement – à un premier niveau, l'absence de fondement rationnel de nos jugements probables et, à un second niveau, l'absence de fondement rationnel de tous nos raisonnements, probables comme démonstratifs. La raison, en somme, est doublement hétéronome : d'une part, elle reçoit ses fins des passions ; d'autre part, ses opérations se fondent sur l'imagination.

L'analyse des prétentions de l'entendement aboutit ainsi à revoir à la baisse les significations postulées par le langage commun. Relativement aux attributions pratiques de la raison d'abord : « Dire d'un homme qu'il est diligent *par raison* dans sa profession, c'est dire : par un calme désir de s'enrichir et de prospérer. Un homme prend le parti de la justice *par raison*, cela veut dire : par un calme regard au bien public ou à la bonne image qu'il peut donner à autrui ou à lui-même »[1]. Relativement à son pouvoir moral ensuite : « quand vous déclarez qu'une action ou un caractère sont vicieux, vous ne signifiez rien sinon que, selon la constitution de votre nature, vous éprouvez une impression ou un sentiment de blâme en les considérant »[2]. Relativement à sa capacité d'appréhender les relations causales enfin : « Nous disons […] que la vibration de cette corde est la cause de ce son particulier. Mais qu'entendons-nous en affirmant cela ? Ou bien ceci : *cette vibration est suivie par ce son et toutes les vibrations semblables ont été suivies par des sons semblables*. Ou bien cela : *cette*

[1] DP.5.2, p. 211 (Clar. p. 24).
[2] T.3.1.1.26, p. 64 (Clar. p. 301).

vibration est suivie par ce son et lorsque l'un paraît, l'esprit, précédant les sens, forme immédiatement une idée de l'autre »[3]. Le « fréquent emploi des mots *force*, *pouvoir*, *énergie*, *etc*., qui apparaissent partout dans les conversations ordinaires aussi bien qu'en philosophie »[4], tout comme la prégnance de la notion de raison dans le discours moral, qu'il s'agisse des « déclamations populaires »[5] ou de « l'argumentation métaphysique »[6], s'enracinent dans des surestimations du pouvoir (théorique ou pratique) de la raison, dont l'analyse de l'expérience met au jour le caractère erroné.

Il faut insister sur le fait que ces résultats ne s'appliquent pas seulement aux jugements ordinaires, relevant du sens commun (« le soleil se lèvera demain » ; « si je veux goûter à ce fruit délicieux, il me faut mettre en œuvre tel moyen », *etc*.), mais également aux produits plus sophistiqués de l'activité rationnelle, et même aux sciences elles-mêmes : dans le domaine pratique, Hume montre que la soumission de l'entendement aux fins fixées par les passions vaut de la raison philosophique comme de la raison commune ; dans le domaine théorique, il remet en question la certitude de l'intuition et de la démonstration mathématique, et souligne que la redéfinition de la notion de pouvoir requalifie le statut de toutes les sciences expérimentales[7]. Le scepticisme humien atteint ainsi la raison *sous sa forme la plus accomplie*. Le raisonnement le plus parfait n'échappe pas à sa critique : « Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire et je ne sens rien d'autre qu'une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent »[8]. En terrain humien, la récusation des prétentions de la raison, entendue comme faculté d'appréhension des relations *réelles*, n'épargne pas ses formes les plus perfectionnées qui, ultimement, se ramènent à une certaine manière d'*apparaître* à l'esprit.

---

[3] E.7.ii.29, p. 111 (Clar. p. 60). Ces deux significations correspondent aux deux définitions de l'idée de cause.

[4] *Ibid*., note.

[5] T.2.3.3.1, p. 269 (Clar. p. 265).

[6] *Ibid*.

[7] La question du pouvoir est une « question à laquelle toutes les sciences semblent si fort intéressées », T.1.3.14.2, p. 231 (Clar. p. 105).

[8] T.1.4.7.3, p. 358 (Clar. p. 172).

Chapitre 1. Position du problème

Hume ne manque pas de dégager les enjeux de sa critique de l'entendement, tout particulièrement en ce qui concerne son versant théorique. Significativement, le livre du *Traité* consacré à l'étude de l'entendement se referme sur une crise sceptique. Celle-ci est l'occasion de présenter, sous une forme narrative et dramatisée, les motifs que l'on a de désespérer de la raison, une fois que l'analyse empiriste qui en a été conduite a permis de s'en faire une idée adéquate.

I. La raison ébranlée

À un premier niveau, ces motifs tiennent à ce que la raison repose sur une propriété de la nature humaine qui, considérée en elle-même, semble triviale et insignifiante. La conclusion du livre I du *Traité* relève ainsi que

> sans cette qualité par laquelle l'esprit avive certaines idées plus que d'autres (qualité apparemment si insignifiante [*trivial*] et si peu fondée en raison), nous ne pourrions jamais donner notre assentiment à aucun argument, ni porter nos vues au-delà du petit nombre d'objets présents à nos sens.[9]

C'est non seulement la nature, mais un aspect en apparence anodin de celle-ci, qui fonde nos raisonnements. Comme le souligne Éléonore Le Jallé, il s'agit alors pour Hume d'« insister, en sceptique, sur les conséquences de la disproportion entre d'un côté, la 'trivialité' de cette propriété de l'imagination et, de l'autre, son rôle de support pour tout l'édifice de

[9] T.1.4.7.3, p. 358 (Clar. p. 172-173). Voir aussi l'extrait suivant, déjà cité dans la première partie de cette étude : « Les hommes ne seront peut-être jamais convaincus que des effets d'une telle importance puissent découler de principes qui sont, en apparence, si insignifiants [*so inconsiderable*], et que la partie de nos raisonnements qui est de loin la plus grande, ainsi que toutes nos actions et passions, ne puissent dériver de rien d'autre que de la coutume et de l'habitude », T.1.3.10.1, p. 186 (Clar. p. 81).

l'entendement »[10]. Ce qui revient à souligner le hiatus séparant les deux termes d'une relation de cause à effet, que dégage l'étude expérimentale de la raison. Tous nos raisonnements ne dérivent jamais que d'une propriété triviale de l'imagination, ou encore : ce n'est rien d'autre qu'une modalité du sentir – et non la présence de certains arguments – qui engendre l'édifice de la connaissance, dont on s'accorde à reconnaître l'importance.

Il y a là la déclinaison la plus sceptique, car relative au pouvoir de l'entendement lui-même, de la thèse humienne affirmant l'empiricité du savoir de toute relation de cause à effet. Car le résultat auquel aboutit l'examen expérimental du fondement de la raison n'a rien à envier aux appariements d'objets les plus incongrus et les plus disproportionnés que peut se figurer la raison *a priori*, en conformité avec le principe selon lequel « n'importe quoi peut produire n'importe quoi »[11]. S'il est possible de concevoir que la création procède de l'anéantissement[12], que de simples volitions déplacent les montagnes[13], ou encore que la chute d'un galet éteigne le soleil[14], l'expérience atteste que l'intégralité de l'édifice du savoir n'est fondée que sur la vivacité des idées, c'est-à-dire sur une pure et simple détermination du sentir. La raison qui, lorsqu'elle est laissée à elle-même, peut concevoir les appariements d'objets les plus fantaisistes, se révèle elle-même fondée sur un appariement qui, indépendamment d'une analyse poussée de l'expérience, aurait été jugé incongru.

À un second niveau, la critique humienne engage la question même de la différence de l'entendement vis-à-vis d'autres modalités d'élaboration de la croyance. Non seulement la raison, en tant qu'elle est fondée sur la vivacité des idées, découle du même principe que ces autres facultés que sont la mémoire et les sens[15], mais elle partage son fondement avec des sources de croyance ordinairement considérées comme ses autres. C'est ce qui ressort de façon particulièrement nette du segment textuel qui court de la section 9 à la section 13 de la troisième partie du livre I du *Traité*, dans lequel Hume entreprend d'élargir l'assise expérimentale de son système du raisonnement probable, c'est-à-dire de montrer qu'une vaste gamme d'autres phénomènes témoignent de l'efficace des principes en quoi il consiste. Or, dégager la puissance explicative de ces principes, c'est immédiatement mettre au jour l'identité de fondement de la raison et de ce que la philosophie envisage traditionnellement

[10] Éléonore Le Jallé, *L'autorégulation chez Hume*, p. 139.

[11] T.1.3.15.1, p. 250 (Clar. p. 116).

[12] *Ibid*.

[13] Voir E.7.i.11.

[14] Voir E.12.iii.29.

[15] « La mémoire, les sens et l'entendement sont […] tous fondés sur l'imagination, c'est-à-dire sur la vivacité de nos idées », T.1.4.7.3, p. 358 (Clar. p. 173).

comme ses autres. La section 9 déclare ainsi que l'éducation s'élève « presque sur le même fondement de coutume et de répétition que nos raisonnements tirés des causes et des effets »[16] (la réserve exprimée par le « presque » renvoyant au fait que la répétition, dans le cas de l'éducation, prend la forme d'une répétition des idées, alors qu'elle consiste, dans le cas du raisonnement expérimental, en une répétition de la conjonction des impressions). Une note généralise immédiatement le propos : « puisque notre assentiment à tous les raisonnements probables se fonde sur la vivacité des idées, il ressemble à beaucoup de ces lubies et de ces préjugés qu'on rejette sous le titre infamant de créatures de l'imagination »[17]. Hume n'affirme pas l'identité pure et simple du raisonnement probable et des produits de l'imagination, mais l'identité de leur fondement, dont procède la ressemblance de l'assentiment auquel ils donnent lieu. C'est ainsi que l'éloquence[18], la poésie[19], mais également « la démence ou folie »[20] se fondent sur le même principe que le raisonnement expérimental, à savoir l'avivement des idées. La différence des probabilités philosophiques (étudiées dans les sections 11 et 12) et non philosophiques (examinées dans la section 13) est à cet égard éclairante : les premières sont « reçues par les philosophes et reconnues comme des fondements raisonnables de la croyance et de l'opinion »[21], alors que les secondes n'ont pas « la bonne fortune d'obtenir la même sanction »[22], en dépit du fait qu'elles « proviennent des mêmes principes »[23]. Là où les philosophes se contentent de postuler une différence de légitimité entre les probabilités philosophiques et non philosophiques[24], Hume montre qu'elles sont fondées sur les mêmes principes, dont il restitue les modalités d'opération comme autant de faits, antérieurs à toute question de légitimité. La thématisation de la quatrième espèce de probabilité non philosophique intéresse particulièrement notre propos, puisqu'elle dégage la communauté cachée de la raison et du préjugé. Le fait que les hommes soient portés à croire qu'un Irlandais n'aura pas d'esprit et qu'un Français n'aura pas de profondeur, alors même que la conversation du premier est tout à fait plaisante et que celle du second est tout à fait

[16] T.1.3.9.19, p. 185 (Clar. p. 81).

[17] *Ibid*., note.

[18] Voir T.1.3.10.8.

[19] Voir T.1.3.10.10. Nous reviendrons sur ce passage dans le chapitre suivant de cette étude, ainsi que sur la réécriture qui en est faite dans l'Appendice au *Traité*.

[20] T.1.3.10.9, p. 192 (Clar. p. 84).

[21] T.1.3.13.1, p. 216 (Clar. p. 97).

[22] *Ibid*.

[23] *Ibid*.

[24] À propos de la première espèce de probabilité non philosophique, Hume affirme ainsi qu'elle n'est « pas reçue comme solide et légitime [*legitimate*] par la philosophie, parce qu'en ce cas, un argument doit avoir aujourd'hui une force différente de celle qu'il aura un mois plus tard », *ibid*.

perspicace, doit être rapporté aux « principes mêmes dont dépendent tous nos jugements au sujet des causes et des effets »[25]. Ce sont les mêmes principes qui fondent le raisonnement expérimental et le préjugé induisant à croire, « en dépit du bon sens et de la raison »[26], qu'un Irlandais est nécessairement sot et un Français nécessairement fat (la coutume conduisant à outrepasser les conclusions tirées de l'expérience passée, c'est-à-dire à les appliquer aux cas ressemblants mais cependant différents).

Hume reproche finalement à la tradition philosophique, non pas tant d'avoir distingué les probabilités philosophiques et les probabilités non philosophiques, ou le raisonnement expérimental et les lubies de l'imagination, mais de ne pas avoir pris la mesure de la proximité sur fond de laquelle s'érigent de telles distinctions, proximité découlant de l'identité de fondement qui unit leurs termes : ce n'est pas en vertu de principes différents que les hommes raisonnent correctement sur les questions de fait et qu'ils sont influencés par leur éducation, sujets aux préjugés, sensibles à la poésie et à l'éloquence, et susceptibles de sombrer dans la folie. L'enquête en direction du fondement du raisonnement expérimental a pour effet de dégager la communauté cachée de phénomènes psychiques traditionnellement considérés selon la seule différence de leurs manifestations, et envisagés à l'aune de la dichotomie normative du légitime et de l'illégitime. En sorte que le segment qui court de la section 9 à la section 13 de la troisième partie du livre I du *Traité* procède dans un même mouvement à la *confirmation* de la doctrine humienne de la raison expérimentale et à l'*ébranlement* de la légitimité de cette dernière : au moment même où Hume assoit l'autorité de son système de l'entendement, il constitue la raison en problème, en montrant qu'elle ne peut se réclamer d'un fondement différent de ses autres. La différence de « sanction »[27] qui, dans la tradition philosophique, sépare ordinairement la raison de ses autres laisse la place au constat suivant : non seulement la raison n'est qu'un effet parmi d'autres de la vivacité, mais elle en est un effet *au même titre que ses autres*. Le principe de vivacité sur lequel elle repose, « si inconstant et si fallacieux »[28], n'a, en lui-même, aucune affinité avec la production de la vérité.

Ces deux points viennent interroger la valeur même de l'activité rationnelle, en conférant à l'exercice du raisonnement une apparence de vanité :

---

[25] T.1.3.13.8, p. 220-221 (Clar. p. 100).
[26] T.1.3.13.7, p. 220 (Clar. p. 100).
[27] T.1.3.13.1, p. 216 (Clar. p. 97).
[28] T.1.4.7.4, p. 358 (Clar. p. 173).

> Quand nous remontons vers les premiers principes de l'entendement humain, nous constatons qu'il nous conduit à des sentiments qui semblent tourner en ridicule toutes nos peines et tout notre travail passés et nous décourager de poursuivre nos recherches à l'avenir.[29]

La pertinence et l'importance de l'activité rationnelle se voient *a posteriori* ébranlées par les résultats mêmes que celle-ci a permis de dégager : l'apparence de trivialité de la propriété de l'imagination qui fonde la raison engendre l'apparence de vanité de la pratique du raisonnement.

Mais ce qui, dans cette dernière déclaration, n'est encore présenté que comme une réaction affective, qui plus est fondée sur une apparence, prend aussi la forme de la conséquence logique. Une fois constaté que tous nos raisonnements n'ont d'autre source que l'avivement des idées, on est en effet confronté à un « dilemme très dangereux »[30] : si l'on veut être conséquent, il faut soit accepter toutes les suggestions insignifiantes de l'imagination, soit les rejeter toutes. Dans le premier cas, la raison se dissout et laisse la place à une adhésion crédule à l'intégralité des chimères de la fantaisie : « Si, en effet, nous donnons notre assentiment à toutes les suggestions insignifiantes de notre fantaisie, outre que ces suggestions sont souvent contradictoires, elles nous conduisent à des erreurs, des absurdités et des obscurités telles que nous ne pouvons qu'avoir honte, en fin de compte, de notre crédulité »[31]. Dans le second cas, la raison s'abolit purement et simplement – puisque, comme l'a montré la section T.1.4.1, l'entendement laissé à lui-même se renverse en un scepticisme total.

Dès lors que l'on cherche à tirer les conséquences de l'enquête sur les principes de l'entendement en termes d'usage de la raison, on semble aboutir à l'extinction de l'activité rationnelle – soit que l'esprit abdique la tâche de la discrimination du vrai et du faux au profit de l'égale acceptation de toutes les idées vives, soit qu'il délaisse tout recours à la vivacité, et endosse par conséquent un scepticisme total, qui suspend la croyance à l'intégralité des raisonnements. Sous des formes strictement symétriques (excès de croyance ; néant de croyance), la découverte du fondement de la raison dans la simple vivacité ne semble pouvoir déboucher que sur l'évanouissement de la raison elle-même : « Nous n'avons d'autre choix qu'entre une raison fausse et pas de raison du tout »[32].

---

[29] T.1.4.7.5, p. 359 (Clar. p. 173).
[30] T.1.4.7.6, p. 360 (Clar. p. 174).
[31] *Ibid*.
[32] T.1.4.7.7, p. 361 (Clar. p. 174).

II. Entre scepticisme et promotion de la raison

Les deux enjeux que nous venons de dégager, ainsi que le dilemme sans issue dans lequel la section conclusive du livre I du *Traité* les fait culminer, ont motivé les lectures les plus radicalement anti-rationalistes de la philosophie humienne. C'est sur leur base, par exemple, que Karl R. Popper accuse la science de la nature humaine d'entretenir une « *épistémologie irrationaliste* »[33], ou encore que Bertrand Russell déclare que « la philosophie de Hume […] représente la banqueroute du XVIIIe siècle raisonnable »[34]. Ces diagnostics ne sont pas faux dans l'absolu, et se situent même parfois en deçà de la réalité des textes : à l'affirmation de Russell selon laquelle la philosophie humienne échouerait à distinguer entre l'homme raisonnable et « l'aliéné qui croit qu'il est un œuf poché »[35], il convient, en suivant Eléonore Le Jallé, d'ajouter que Hume, au plus fort de la crise sceptique de T.1.4.7, « va jusqu'à qualifier sceptiquement de 'folie' le fait *même* de croire ou de raisonner »[36] – « Si je dois être un fou, comme le sont tous ceux qui raisonnent ou croient quoi que ce soit *avec certitude*, mes folies seront du moins naturelles et agréables »[37]. Ils ont cependant le défaut d'écraser le propos humien sous son versant critique, et de passer sous silence certains points qui, tout en étant moins originaux, s'avèrent pourtant décisifs dans l'émergence d'un problème de l'usage de la raison.

Premièrement, l'irrationalisme que Karl R. Popper attribue à la philosophie humienne ainsi que la banqueroute rationnelle que Bertrand Russell lui impute ne peuvent évidemment signifier la récusation de la légitimité de l'usage de la raison. Certes, les jugements de l'entendement sont ultimement fondés sur la vivacité, et non sur un quelconque argument (c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, sur une propriété triviale de la nature humaine, et non sur l'aptitude proprement rationnelle à produire des idées intermédiaires). Il n'en reste pas

[33] Karl. R. Popper, *La connaissance objective*, p. 44.

[34] Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, trad. Hélène Kern, Paris, Gallimard, 1953 (5e éd.), p. 684-685.

[35] *Ibid*.

[36] Éléonore Le Jallé, *Hume et la philosophie contemporaine*, p. 64.

[37] T.1.4.7.10, p. 363 (Clar. p. 175).

moins qu'au cœur même de la critique de la rationalité des inférences causales, qui insiste longuement sur le hiatus logique séparant la proposition « j'ai observé que tel objet a toujours été accompagné de tel effet » et le jugement « je prévois que d'autres objets qui sont en apparence semblables seront accompagnés d'effets semblables », Hume affirme sans ambiguïté le bien-fondé d'un tel pas : « l'une de ces propositions peut être inférée de l'autre à bon droit [*may justly be inferred from the other*] »[38]. La relation de cause à effet, qui donne lieu au raisonnement empirique, constitue même « la seule sur laquelle nous puissions fonder une inférence légitime [*a just inference*] d'un objet à un autre »[39] (à la différence des relations de ressemblance et de contiguïté, qui n'autorisent pas à poser la réalité d'un objet non remémoré et non perçu par les sens). De cette persistance de la légitimité des inférences expérimentales en dépit de la critique qui en est menée, témoigne exemplairement la science de la nature humaine elle-même, qui repose sur des procédures inductives, et qui ne se clôt pas sur la crise sceptique mise en scène dans la section T.1.4.7 – mais continue au contraire de se déployer dans les deux livres suivants du *Traité*.

Deuxièmement, Hume établit des différences de perfection et de validité, qui sont autant de différences de légitimité, au sein des raisonnements d'une part, et au sein des diverses modalités d'élaboration de la croyance d'autre part. De même que l'entendement humain surpasse l'entendement animal, de même l'entendement de certains hommes surpasse celui d'autres hommes[40]. La philosophie humienne est particulièrement familière de cette dernière dénivellation, distinguant de manière récurrente « les entendements les plus raffinés et les plus vulgaires »[41]. Peter Millican souligne à juste titre qu'alors même que Hume considère l'absence de fondement rationnel de nos raisonnements expérimentaux comme l'article fondamental de sa philosophie de la connaissance, il soutient « l'affirmation normative »[42] selon laquelle « nous *devons* adhérer à un ensemble particulier de règles »[43] en

---

[38] E.4.ii.16, p. 72 (Clar. p. 30). Terence Penelhum souligne ce point, en s'en étonnant : « Even when inculcating his sceptical doubts about induction […], Hume frequently confuses us by talking as though he accepts the very beliefs which he is questioning. This is especially true when he is describing […] those psychological mechanisms whereby nature, in spite of the absence of justifying reasons, persuades us into accepting them : he seems unable to hold fast to the contention that nature is consolidating an *unjustified* belief, and talks as though it is a justified one », Terence Penelhum, *Hume*, p. 26.

[39] T.1.3.6.7, p. 152 (Clar. p. 63).

[40] Voir la longue note au paragraphe E.9.5.

[41] T.1.3.14.7, p. 234 (Clar. p. 107).

[42] Peter Millican, « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », dans *David Hume : critical assessments*, t. II, p. 129 (nous traduisons).

[43] *Ibid* (nous traduisons).

les élaborant, ce qui signifie tout aussi bien que « ceux qui sont établis en accord avec ces règles sont d'une manière ou d'une autre *meilleurs* que les autres »[44].

Ce qui sous-tend cette différence de légitimité et, partant, fonde la distinction des deux catégories anthropologiques du sage et du vulgaire, c'est, de façon très classique[45], l'exigence d'un alignement de l'assentiment sur le degré d'évidence des propositions : « Le sage [*wise man*] proportionne […] sa croyance à l'évidence »[46]. Si l'enracinement du raisonnement dans la force aveugle de la nature neutralise la question de sa légitimité[47], la différence du fait et de la règle ressurgit à un autre niveau, qui est celui de l'élaboration de la croyance conformément à l'évidence. Hume récuse certes que l'évidence d'un raisonnement puisse en dernière instance être reconduite à autre chose qu'à un degré de vivacité, mais il n'identifie pas purement et simplement les deux concepts : il est des croyances vives qui ne sont pas alignées sur l'évidence (c'est-à-dire qui ne se conforment pas au juste degré de la croyance), et qui doivent pour cela être critiquées. De sorte que le constat d'une disproportion entre édifice de la connaissance humaine et origine dans la simple vivacité, qui semble venir abolir l'usage de la raison, se double d'une exigence de proportion entre vivacité de la croyance et évidence, qui fixe sa tâche à l'exercice rationnel. En cela, la philosophie humienne ne se départit pas de certains partages et appréciations traditionnels de l'histoire de la philosophie, dont elle ébranle le fondement sans remettre en cause la pertinence. Non seulement la raison est distincte de l'éducation, du préjugé, de la folie et de la superstition mais, en tant que modalité spécifique de formation des croyances, elle doit être préférée à ses autres, et en critiquer les produits lorsqu'ils ne sont pas fondés.

La situation est donc la suivante : d'un côté, Hume insiste, à l'encontre des systèmes philosophiques traditionnels, sur la nouveauté de sa théorie de l'entendement, qui réside dans son caractère réductionniste, c'est-à-dire dans le fait que la raison n'y est pas rapportée à d'autres principes que ses autres ; d'un autre côté, son propos, qui affirme l'irréductibilité de la raison à l'éducation, au préjugé, à la folie et à la superstition, ainsi que la supériorité de

---

[44] Peter Millican, « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », dans *David Hume : critical assessments*, t. II, p. 129 (nous traduisons).

[45] Voir Henry G. Van Leeuwen, *The problem of certainty in English thought : 1630-1690*, p. 136.

[46] E.10.i.4, p. 138 (Clar. p. 84).

[47] Ce point est souligné par Michel Malherbe : « […] en tant que tendance, [la nature] détermine aveuglément, [...] suscite la transition facile, sans accéder à aucune évidence de soi, de sorte qu'il est indifférent de savoir si ses opérations sont légitimes et à quels titres elles le sont : elle ne porte en soi aucune réflexivité rationnelle qui ferait concorder le fait et la règle », *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 252.

l'entendement sur ces sources de croyances, se signale par la permanence de partages normatifs très familiers à l'histoire de la philosophie[48].

Ces deux séries de remarques manifestent que la critique humienne de la raison ne remet nullement en question l'usage de celle-ci : pour reprendre les termes de Plínio Junqueira Smith, « Hume ne voyait aucune opposition entre son scepticisme et l'utilisation de la raison »[49]. Au point, d'une part, que le scepticisme est chez Hume – selon la formule de Frédéric Brahami – le « mode d'être de la science »[50], c'est-à-dire de l'usage le plus perfectionné de la raison. Au point, d'autre part, qu'à l'exception de certaines croyances naturelles, la distinction entre croyance légitime et croyance illégitime est chez Hume largement fondée sur la conformité à la raison. La critique *de* l'entendement n'ôte rien à l'exigence traditionnelle d'un *usage* de l'entendement, qui prend souvent le visage d'une critique *par* l'entendement.

Faut-il voir là, selon la formule de Peter Millican, une « énigme interprétative majeure »[51] ? Comme le souligne Yves Michaud, il peut à première vue sembler « difficile d'affirmer à la fois que la relation causale produit seule des croyances valides et qu'elle dépend entièrement des opérations de l'imagination au sens où celle-ci s'oppose à la raison »[52]. Un pan non négligeable de la littérature secondaire de langue anglaise repose sur le refus de cette difficulté, dénoncée comme insurmontable, et qui imposerait de renoncer à la conception traditionnelle d'un Hume critique sceptique de la raison. Il y a là une position interprétative soutenue par N. Scott Arnold, qui fait valoir que, si Hume était véritablement sceptique relativement aux opérations qui sous-tendent nos jugements causaux, il faudrait admettre qu'il considère le raisonnement empirique comme « épistémologiquement dénué de valeur »[53], et qu'il estime que « la méthode scientifique, *d'un point de vue épistémologique*,

---

[48] Comme le remarque Anh T. Nuyen, « la possibilité de raisonner de façon erronée est un sujet de préoccupation pour Hume » (« The role of reason in Hume's theory of belief », *Hume studies*, vol. 14, n°2, nov. 1988, p. 379, nous traduisons). C'est pourquoi la distinction du fait et du droit n'est pas balayée, ainsi que le note Cassirer : « il est évident qu'en ce domaine qui globalement devait rester étranger à la justification et à l'évaluation logiques, il y a des différences, limitées et indirectes, de valeur. Nous ne nous contentons plus maintenant de suivre sans le vouloir n'importe quelle impulsion de l'imagination, mais nous évaluons en les confrontant les uns aux autres tous les motifs divers qui l'inspirent », *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 264.

[49] Plínio Junqueira Smith, « La raison sceptique de Hume », dans *Scepticisme et modernité*, p. 119.

[50] Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, p. 4.

[51] Peter Millican, « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », p. 129 (nous traduisons).

[52] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 182.

[53] N. Scott Arnold, « Hume's skepticism about inductive inference », p. 42 (nous traduisons).

n'est pas meilleure que la 'superstition' et l' 'enthousiasme' »[54] – ces deux points étant, comme nous l'avons montré, infirmés par maintes déclarations humiennes. Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes entretiennent une position similaire : « Are we to believe that the most influential figure in modern empiricism, who wrote a *Treatise* using the empirical method, binds himself to a procedure whose conclusions cannot be given rational justification of any kind ? »[55]. L'hypothèse d'un scepticisme humien relatif au fondement des raisonnements causaux se heurterait à la thèse récurrente selon laquelle la méthode inductive est capable de mettre la philosophie sur le chemin d'une science bien fondée – et, plus fondamentalement, serait contredite par l'usage que Hume lui-même fait de la raison expérimentale, en érigeant une science de la nature humaine. Comment pourrait-on imaginer qu'un penseur conséquent ait tout à la fois fait de l'induction la méthode de sa nouvelle science, et entrepris de mettre au jour son absence de fondement rationnel ? La critique sceptique de la raison et l'usage humien de l'entendement dans la science de la nature humaine seraient contradictoires.

À la différence des lectures de Karl R. Popper et Bertrand Russell, cette interprétation a le mérite de ne pas écraser la question de la raison sous la critique que Hume en fait, en insistant sur l'usage positif de l'entendement qui se voit, tout au long du corpus humien, à la fois réalisé et plébiscité. Elle a cependant la grande faiblesse de reposer sur la minoration systématique de la critique de la raison, et ce bien souvent à l'encontre de la lettre même des textes. De sorte que, tout en conférant sa lisibilité au problème humien de l'usage de la raison, elle ne procède à sa résolution qu'en se débarrassant artificiellement de l'un de ses termes, c'est-à-dire en biffant le caractère sceptique et critique de l'analyse humienne de l'entendement. La ligne interprétative défendue par N. Scott Arnold, Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes ne fait ainsi qu'inverser celle qu'avaient soutenue Karl R. Popper et Bertrand Russell : là où les seconds minorent l'usage positif du raisonnement et l'ambition de scientificité lisibles dans les œuvres humiennes, les premiers édulcorent la portée négative et critique de l'examen de la raison.

À l'encontre de ces deux lignes exégétiques, il convient donc de tenir ensemble les deux aspects du problème : d'une part, Hume assigne au raisonnement un principe hors raison ; d'autre part, il ne renonce pas à l'usage de la raison, maintient une différence ferme entre raisonnements valides et invalides, et affirme la nécessité de critiquer certaines croyances au motif qu'elles sont rationnellement infondées. Comment, alors, rendre compte

[54] N. Scott Arnold, « Hume's skepticism about inductive inference », p. 32 (nous traduisons).

[55] Tom L. Beauchamp et Thomas A. Mappes, « Is Hume really a sceptic about induction ? », p. 83.

de l'articulation d'une démarche critique, qui rapporte la raison à ses autres (préjugé, éducation, *etc*.), et d'une démarche constructive, qui les distingue ? Comment expliquer que la critique humienne de la raison n'entraîne nullement sa disqualification ? Ou encore : s'il est établi que l'entendement n'est pas fondé sur autre chose que sur la vivacité, et qu'il n'est jamais que l'esclave des passions, d'où vient que le concept de raison ne soit pas purement et simplement dissout ? Ces interrogations reviennent finalement à déterminer ce qui autorise la philosophie humienne à conférer de la valeur à l'activité rationnelle, alors même que la raison est radicalement impuissante à poser ou justifier quelque valeur que ce soit. Si ses mécanismes s'épuisent en un avivement d'idées, en quoi l'entendement peut-il encore opérer le partage du vrai et du faux, et en quoi doit-il être préféré à d'autres sources de croyances ?

Que de tels questionnements travaillent en profondeur la pensée humienne ressort de ce que le point culminant du scepticisme envers la raison, exposé en T.1.4.1, ainsi que la crise sceptique qui clôt le livre I du *Traité*, ne restent pas stables au fil du corpus. Nous chercherons à montrer en quoi la critique de la raison, telle que nous l'avons analysée dans les deux parties précédentes de cette enquête, aboutit à la centralité de la question de son usage. Cette enquête se déploiera en une série ordonnée de problèmes, qui donneront lieu à autant de discriminations à partir desquelles émergeront, sur le fond de la critique de l'entendement, les conditions et les justifications de son usage légitime.

Chapitre 2. La genèse empirique des normes épistémiques

Comment la science de la nature humaine peut-elle tout à la fois affirmer que la raison a son fondement dans l'imagination, et laisser inentamées les distinctions traditionnelles de la raison et de l'imagination, des croyances vraies et des croyances fausses, de la science et de la superstition ? Sur quoi peuvent encore s'ériger de tels partages, puisque le fondement de chacun de leurs termes réside dans l'imagination ? L'empirisme doit rendre du fait des sciences constituées. Mais dans la mesure où le raisonnement causal ne se fonde que sur la vivacité des idées, comment justifier que les règles par lesquelles juger des causes et des effets, telles que les expose la section T.1.3.15, fassent règle, et déterminent la manière juste, légitime et scientifique de croire, par opposition aux modalités d'élaboration de la croyance ? C'est sur les conditions de possibilité de ce double geste théorique, par lequel Hume soutient l'existence d'une partition normative entre vérité et fausseté, raisonnements des sages et croyances du vulgaire, tout en affirmant l'enracinement de l'intégralité des propositions rationnelles dans l'imagination, qu'il nous revient désormais de nous pencher.

À première vue, il peut sembler que la philosophie humienne répugne à tirer toutes les conséquences de cette dernière découverte, et se résigne à réendosser, sans pouvoir la justifier, une différence de validité dont il semble malaisé de faire totalement l'économie – sous peine de devoir accepter comme vraies toutes les croyances, fussent-elles les plus absurdes. Pour Bertrand Russell, il faudrait ainsi « découvrir s'il y a une réponse à faire à Hume à l'intérieur du cadre d'une philosophie qui est, entièrement, ou dans sa plus grande partie, empirique »[56], sous peine de renoncer à toute « différence intellectuelle entre la folie et la raison »[57], et de se résoudre à ce que « l'aliéné qui croit qu'il est un œuf poché [soit] condamné seulement sur le fait qu'il est une minorité »[58]. Dario Perinetti remarque à cet égard qu'il est « encore commun

[56] Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, p. 684-685.

[57] *Ibid*.

[58] *Ibid*.

de se représenter Hume comme un sceptique négatif, qui aurait fourni de puissantes critiques de la métaphysique traditionnelle mais qui, à cause de son 'empirisme', ne pourrait fournir une explication satisfaisante du statut des concepts normatifs qui nous guident dans notre rapport au monde »[59].

À y regarder de plus près, le tableau est pourtant bien différent : loin de perpétuer par défaut les partages du vrai et du faux, du philosophique et du vulgaire, de la science et de la superstition, ou de les référer à un pur et simple critère quantitatif, Hume s'attache à les justifier, sur le fond de la communauté de principes qui unit leurs termes. Or cette justification ne réside pas dans autre chose que dans une genèse empirique. Nous touchons là à un nouveau rôle de l'expérience : non seulement celle-ci nous instruit du contenu de nos inférences causales (c'est-à-dire nous fournit le savoir de la correspondance de certaines causes et de certains effets), mais elle nous délivre leurs règles de validité (c'est-à-dire la forme, ou méthode, des inférences valides). En terrain humien, c'est l'expérience elle-même qui produit la différence de l'imagination et de la raison, et ce à partir de leur enracinement commun dans la vivacité. La genèse du raisonnable et du philosophique s'opère de façon immanente à l'expérience : les règles du raisonnement expérimental correct ne s'appliquent pas de l'extérieur à l'expérience que nous faisons de notre raison, mais en procèdent. Loin que l'empirisme de Hume empêche de rendre compte de l'inégale validité des raisonnements et des croyances, il constitue l'opérateur même d'une telle césure. Il nous faudra montrer, contre Bertrand Russell, que la différence de l'homme raisonnable et de l'aliéné qui croit être un œuf poché n'a pas à être faite contre la science de la nature humaine. La différence entre croyances valides et invalides, légitimes et illégitimes, philosophiques et vulgaires, loin d'intervenir comme un en dehors de l'expérience, qui viendrait la normer de façon extrinsèque, naît selon Hume à partir de celle-ci : passer d'une croyance infondée à une croyance fondée, d'un raisonnement fallacieux à un raisonnement vrai, c'est-à-dire de l'apparence à la réalité, n'implique pas de passer de l'expérience à un au-delà de celle-ci.

Par cette genèse, Hume assume sa différence vis-à-vis de la tradition philosophique, qui se contente à ses yeux de rejeter les autres de la raison (préjugé, folie, superstition, *etc*.) « sous le titre infamant de créatures de l'imagination »[60], et qui rapporte à tort le partage des raisons légitimes et illégitimes de croire à des principes distincts. À l'inverse, il s'agit pour la

---

[59] Dario Perinetti, *Hume, history and the science of human nature*, Ph.D. soutenue à l'université McGill, juillet 2002, en ligne [http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=38509&local_base=GEN01-MCG02], p. 1 (nous traduisons).

[60] T.1.3.9.19, note, p. 185 (Clar. p. 81).

science de la nature humaine de rendre raison de la différence des croyances fondées et des croyances infondées en prenant acte de la communauté de principes qui les lie. C'est ainsi que Hume ne récuse pas totalement la pertinence de la différence de légitimité traditionnellement admise entre les probabilités philosophiques (qui sont « reçues par les philosophes et reconnues comme des fondements raisonnables de la croyance et de l'opinion »[61]) et les probabilités non philosophiques (qui « n'[ont] pas la bonne fortune d'obtenir la même sanction »[62]), tout en soutenant la nécessité de l'enraciner dans une histoire empirique, au lieu de l'énoncer de façon arbitraire – la « bonne fortune »[63] dont certaines croyances sont les bénéficiaires et le « titre infamant »[64] accolé à d'autres constituant les deux visages de cette assignation arbitraire. Mais c'est alors des précurseurs de la méthode expérimentale elle-même dont Hume se distingue, et non plus seulement de la tradition philosophique en général : là où Bacon et Newton se contentaient d'énoncer les règles du raisonnement expérimental correct, Hume en retrace l'engendrement à partir de l'expérience. Les normes épistémiques qui forment la méthode expérimentale procèdent elles-mêmes d'une histoire empirique : les règles permettant de raisonner valablement *sur* l'expérience doivent être reconduites au mouvement qui les produit *à partir* de celle-ci.

I. La logique humienne : qu'est-ce que bien raisonner ?

Comme le souligne David Owen, la troisième partie du livre I du *Traité* « nous fournit des critères normatifs permettant de rendre compte des usages corrects et incorrects de la raison »[65]. La section T.1.3.15 se signale en effet par sa dimension prescriptive : y sont exposées « certaines règles générales par suite desquelles nous *devons* régler [*by which we ought to regulate*] notre jugement sur les causes et les effets »[66]. La logique humienne se déploie ainsi sous l'horizon d'un *ought*, qui annonce nettement le caractère normatif des

[61] T.1.3.13.1, p. 216 (Clar. p. 97).
[62] *Ibid*.
[63] *Ibid*.
[64] T.1.3.9.19, note, p. 185 (Clar. p. 81).
[65] David Owen, *Hume's reason*, p. 206 (nous traduisons).
[66] T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101). Nous soulignons.

principes en quoi elle consiste. Il nous reviendra plus loin de déterminer si Hume contrevient par là à l'impossibilité, pour la seule raison, de dériver une proposition en *ought* à partir de prémisses en *is*. Contentons-nous pour le moment de souligner le fait lui-même : dans l'avant-dernière section de la troisième partie du livre I du *Traité*, Hume suspend l'élucidation de *ce qu'est* le fondement de nos inférences causales pour déterminer ce que celles-ci *doivent être*. Le corps des huit règles exposées, qui fait une utilisation massive du modal *must*, confirme une telle orientation. Que le terme porte sur ce qui est exigible de nos raisonnements[67] ou sur ce qui est exigible des objets pour donner lieu à nos raisonnements[68], l'idée est la même : les principes généraux exposés en T.1.3.15 ont valeur de normes pour l'établissement des croyances causales. Ils déterminent la manière valide et légitime de raisonner sur les faits.

Comme le suggère le double champ d'application du modal *must*, les règles énoncées en T.1.3.15 visent à garantir l'assignation, par nos raisonnements, de causes et d'effets réels, et non imaginaires ou illusoires : puisque, *a priori*, « tous les objets peuvent devenir causes et effets les uns des autres, il peut être bon de fixer quelques règles générales nous permettant de savoir *dans quels cas ils le sont réellement* »[69]. Dans cette référence à la réalité, c'est la caractérisation de la raison comme représentation des relations réelles que nous rencontrons de nouveau. Plus précisément, c'est en tant qu'« elles nous apprennent à distinguer les circonstances accidentelles des causes efficaces »[70] que les règles par lesquelles juger des causes et des effets font le partage entre croyances causales rationnellement fondées (conformes aux causes et aux effets réels) et croyances causales rationnellement infondées (non conformes aux causes et aux effets réels).

Que nous faut-il entendre sous le terme de circonstance ? La notion joue chez Hume comme une particularisation de celle de cause. Une seule cause peut ainsi être diffractée en plusieurs circonstances, qui en sont autant d'aspects : « Dans presque toutes les sortes de

---

[67] Ainsi dans la règle 5 (« puisque des effets semblables impliquent des causes semblables, nous *devons* [*must*] toujours attribuer la causalité à la circonstance en laquelle nous découvrons la ressemblance »), dans la règle 6 (« puisque des causes semblables produisent toujours des effets semblables, quand nous trouvons notre attente déçue dans un cas, nous *devons* [*must*] en conclure que cette irrégularité procède d'une différence entre les causes ») et dans la règle 8 (« Nous *devons* [*must*] pourtant faire attention à ne pas tirer une telle conclusion d'un nombre réduit d'expériences »). Dans ces trois déclarations, c'est nous qui soulignons.

[68] Ainsi dans la règle 1 (« La cause et l'effet *doivent* [*must*] être contigus dans l'espace et le temps »), dans la règle 2 (« La cause *doit* [*must*] être antérieure à l'effet »), dans la règle 3 (« Il *doit* [*must*] y avoir une union constante entre la cause et l'effet »), dans la règle 5 (« Lorsque plusieurs objets produisent le même effet, ce *doit* [*must*] être au moyen d'une certaine qualité dont nous découvrons qu'elle leur est commune ») et dans la règle 6 (« La différence des effets de deux objets ressemblants *doit* [*must*] procéder de la particularité par laquelle ils diffèrent »). Dans tous ces énoncés, c'est nous qui soulignons.

[69] T.1.3.15.2, p. 250 (Clar. p. 116). Nous soulignons.

[70] T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101).

causes, il y a un mélange complexe de circonstances [*a complication of circumstances*] »[71]. Le concept de circonstance renvoie au caractère composite, mêlé, de l'expérience, qui ne consiste pas en une succession d'objets simples et donnés indépendamment les uns des autres, mais en un entrelacement d'objets complexes et susceptibles d'interactions. La grande simplicité des exemples qui jalonnent l'analyse humienne de la causalité (le pain nourrit, la flamme brûle, la boule de billard transmet son mouvement à la seconde boule de billard, *etc*.) ne doit donc pas nous égarer : si ces exemples visent à mettre en évidence l'opacité épistémique de la relation causale, et sont donc choisis pour leur simplicité, ils ne présument en rien de la simplicité et de la lisibilité de l'expérience en général. La plupart du temps, il n'y a pas de déchiffrement causal immédiat de l'expérience : « la présente économie des choses, où les causes sont secrètes, variables et composées »[72], l'interdit. Parce qu'une même cause se compose le plus souvent d'un ensemble de circonstances, dont certaines sont essentielles et d'autres superflues (les premières étant indispensables à la production d'un effet, et les secondes accompagnant les premières sans être douées d'efficace dans la production de ce même effet), l'expérience, naturelle comme humaine, consiste le plus souvent en un ensemble confus et intriqué de déterminations, dont les rôles causaux respectifs n'apparaissent pas clairement. Si tout raisonnement expérimental n'est pas d'emblée conforme à ce qu'il doit être, c'est donc que l'expérience se signale par sa complexité. Réciproquement, si la philosophie se distingue d'autres modalités de formation des croyances, c'est du fait de sa capacité à opérer une juste discrimination entre circonstances essentielles (efficaces) et circonstances accidentelles (dépourvues d'efficace), en dépit du caractère composite de l'expérience. Par où nous retrouvons un motif que nous avons déjà rencontré plusieurs fois au fil de nos développements, mais qui se voit désormais conférer un statut plus général : l'analyse de l'expérience, que nous n'avions jusqu'ici envisagée que comme la méthode de l'analyse critique de la raison, constitue la méthode générale de toute philosophie expérimentale. Si l'enquête expérimentale portant sur l'entendement s'appuie en maints endroits sur une analyse de l'expérience, c'est que cette méthode définit l'intelligence de toute réalité empirique. En terrain humien, les règles de la droite rationalité empirique reposent sur une méthode d'analyse de l'expérience.

En quoi consiste donc le détail de cette méthode ? Les trois premières règles en sont les plus basiques. En réinvestissant les trois relations dont il fut montré qu'elles constituent

[71] T.1.3.13.9, p. 221 (Clar. p. 100).
[72] DRN.11, p. 293.

l'idée complexe de causalité (contiguïté, antériorité, connexion nécessaire), elles énoncent comment reconnaître une cause ou un effet. Premièrement, « la cause et l'effet doivent être contigus dans l'espace et le temps »[73] ; deuxièmement, « la cause doit être antérieure à l'effet »[74] ; troisièmement, « il doit y avoir une union constante entre la cause et l'effet »[75]. Les réquisits d'une assignation légitime des causes découlent d'abord des résultats de l'analyse de l'idée complexe de causalité, qui avait rapporté celle-ci aux trois idées de contiguïté, d'antériorité et de connexion nécessaire (et avait situé l'origine de cette dernière idée dans l'observation de la conjonction constante).

La quatrième règle marque un décrochage par rapport aux trois premières et, ce faisant, réalise le passage à la philosophie : le principe général selon lequel la même cause produit toujours le même effet, et le même effet ne naît jamais que de la même cause, dérivé de l'expérience, y est présenté comme « la source de la plupart de nos raisonnements philosophiques »[76]. S'il y a décrochage par rapport à la troisième règle, c'est que la règle présente autorise à établir une relation causale sans attendre la répétition constante d'où provient notre première idée de la causalité, c'est-à-dire en faisant l'économie de l'observation de l'union constante de deux événements, que requérait la règle 3. Une fois qu'est prise l'habitude générale de transférer les conclusions de l'expérience passée à l'expérience future, il devient donc légitime d'affirmer l'existence d'une relation causale sur la base d'une seule expérience (du moment que celle-ci a rigoureusement distingué la circonstance efficace de la cause des circonstances accidentelles qui l'accompagnent) et partant, d'étendre aussitôt, c'est-à-dire sans attendre la répétition de la conjonction des deux événements, notre observation à tous les phénomènes du même genre. C'est sous le syntagme d'« expérience claire »[77] (*clear experiment*) que Hume désigne le réquisit d'un tel geste, l'*experiment* soulignant la dimension active de la discrimination entre circonstances accidentelles et essentielles (ainsi lorsque l'on reproduit à dessein une expérience en n'en modifiant qu'une seule variable, afin de déterminer le caractère efficace ou superflu de celle-ci relativement à la production d'un effet donné). De fait, la philosophie, naturelle ou morale, n'établit pas ses conclusions en reproduisant les mêmes expériences, afin d'aviver ses propositions sous l'effet de la répétition, mais en faisant varier les expériences, en vue

[73] T.1.3.15.3, p. 251 (Clar. p. 116).
[74] T.1.3.15.4, p. 251 (Clar. p. 116).
[75] T.1.3.15.5, p. 251 (Clar. p. 116).
[76] T.1.3.15.6, p. 251 (Clar. p. 116).
[77] *Ibid*. (Clar. p. 116-117).

d'identifier les circonstances efficaces qui les déterminent – que la philosophie naturelle, contrairement à la philosophie morale, puisse produire et reproduire les expériences qu'elle mène[78] n'implique pas que cette reproduction consiste en leur répétition à l'identique. L'expérience l'ayant instruit du principe général qu'est le report du passé sur le futur, l'esprit peut donc transférer ce principe aux nouvelles expériences qu'il fait, et se prononcer sur l'existence de relations de causalité en l'absence de la répétition de la conjonction des événements correspondants. La règle 4 constitue en ce sens le soubassement méthodologique du raisonnement philosophique, qu'il soit naturel ou moral.

Les deux règles suivantes élargissent la portée de la méthode expérimentale en appliquant le même principe général (la même cause produit toujours le même effet, et le même effet ne naît jamais que de la même cause) non plus au cas de l'expérience d'un objet, mais à celui d'une pluralité d'objets. La règle 5 énonce ainsi que lorsque plusieurs objets produisent le même effet, il faut conclure que c'est au moyen de la circonstance qui leur est commune : « puisque des effets semblables impliquent des causes semblables, nous devons toujours attribuer la causalité à la circonstance en laquelle nous découvrons la ressemblance »[79]. Symétriquement, la règle 6 affirme que lorsque des objets ressemblants produisent des effets différents, la différence d'effet doit être rapportée à la circonstance par laquelle les objets diffèrent : « puisque des causes semblables produisent toujours des effets semblables, quand nous trouvons notre attente déçue dans un cas, nous devons en conclure que cette irrégularité procède d'une différence entre les causes »[80]. Les règles 5 et 6 régissent donc la discrimination des circonstances essentielles et accidentelles, et l'assignation des relations causales véritables qui en découle, dans un contexte empirique plus riche que celui de la règle 4, c'est-à-dire constitué d'une pluralité d'objets.

La septième règle porte quant à elle sur l'établissement de relations causales en cas de liaison proportionnée unissant les parties de deux objets : « Quand un objet croît ou diminue en même temps que croît ou diminue sa cause, il est à considérer comme un effet composé, issu de l'union de plusieurs effets différents qui naissent des diverses parties de la cause »[81].

---

[78] « La philosophie morale, il est vrai, offre un inconvénient particulier qu'on ne rencontre pas dans la philosophie naturelle : quand elle recueille ses expériences, elle ne peut les produire à dessein, avec préméditation et de manière à trouver réponse à toutes les difficultés particulières qui peuvent se présenter. Quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, je n'ai qu'à placer ces deux corps dans cette situation et observer ce qui en résulte », Introduction au *Traité*, §10, p. 37 (Clar. p. 6).

[79] T.1.3.15.7, p. 251 (Clar. p. 117).

[80] T.1.3.15.8, p. 251 (Clar. p. 117).

[81] T.1.3.15.9, p. 251 (Clar. p. 117).

C'est là un principe de proportionnalité entre la cause et l'effet qui est affirmé, dans le sillage de Wallis et de Leibniz : la gradualité de l'effet signifie sa composition, et la variation proportionnée de deux objets autorise à inférer l'existence d'une relation causale unissant les parties de l'un aux parties de l'autre.

Enfin, la règle 8 affirme qu'« un objet qui existe un certain temps dans sa pleine perfection sans aucun effet n'est pas la seule cause de cet effet, mais requiert l'assistance d'un autre principe susceptible d'en favoriser l'influence et l'exercice »[82]. Il s'agit de récuser l'idée d'une efficace différée, en rappelant que la contiguïté temporelle est requise dans toute relation de causalité, et de lui substituer celle d'une efficace procédant de la réunion de plusieurs principes.

Les huit règles qui composent la logique humienne régissent donc l'assignation des causes dans le contexte minimal de deux objets (règle 1 et 2), qu'ils soient constamment unis (règle 3) ou liés par une unique conjonction (règle 4), mais aussi dans le contexte plus riche d'objets pluriels (règles 5 et 6), composés de parties (règle 7), et susceptibles d'interagir avec d'autres (règle 8). Tout l'effort de Hume est de penser l'expérience dans la pluralité de ses dimensions, afin de garantir la juste identification des causes et des effets dans le maximum de cas possibles. C'est le principe général selon lequel la même cause produit toujours le même effet, et le même effet ne naît jamais que de la même cause, qui se voit pour cela appliqué à des contextes empiriques variés (comme en témoigne le fait qu'il encadre l'énoncé des règles 4 à 8). Ce principe, qui était auparavant envisagé dans son caractère problématique, en ce qu'il s'avère impossible à fonder sur une idée intermédiaire et signe le caractère rationnellement défaillant de tout raisonnement empirique, permet à un autre niveau de définir les normes de validité des inférences expérimentales.

Qu'en est-il, maintenant, de l'origine de ces normes épistémiques ? En T.1.3.13, Hume déclare que « ces règles sont formées d'après la nature de notre entendement et d'après l'expérience de ses opérations dans les jugements que nous formons sur les objets »[83]. La référence à la nature de notre entendement et à l'expérience que nous en faisons doit s'entendre par contraste avec les logiques traditionnelles[84]. Mais ce qui doit nous frapper,

[82] T.1.3.15.10, p. 252 (Clar. p. 117).

[83] T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101).

[84] « Voilà toute la LOGIQUE que je juge bon d'employer dans mon raisonnement, et peut-être même n'était-elle pas bien nécessaire, et les principes naturels de notre entendement auraient pu en tenir lieu. Nos cervelles scolastiques et nos logiciens ne montrent pas, dans leur raison et leurs capacités, assez de supériorité sur le simple vulgaire pour nous donner la moindre inclination à les imiter en offrant un long

dans cette déclaration, c'est l'emploi de la conjonction de coordination « et », qui semble marquer l'addition, là où l'on aurait plutôt attendu un « c'est-à-dire », à valeur explicative. Certes, « la nature de notre entendement » ne désigne pas, en contexte humien, une saisie *a priori* de l'essence de la raison : elle ne peut être connue que par « l'expérience de ses opérations dans les jugements que nous formons sur les objets ». La logique ne procède pas d'autre chose que de l'expérience de la nature humaine, et les règles du raisonnement empirique correct ne sont jamais que des qualifications normatives de ce qui constitue d'abord un fonctionnement de l'esprit empiriquement avéré. Le choix apparemment anodin de la conjonction de coordination « et » invite pourtant à aller plus loin, et suggère que le deuxième membre de phrase détermine plus précisément le premier. Pour le dire autrement : que l'expérience des opérations de l'entendement que Hume a ici en tête renvoie à un type *spécifique* d'expérience.

De fait, s'en tenir à l'idée que les normes épistémiques découlent de l'expérience que nous faisons de notre entendement laisse irrésolu le problème de leur inégale valeur normative, puisque l'expérience ne témoigne pas seulement de raisonnements justes, mais aussi de fonctionnements faux et déréglés de l'esprit, qui ne peuvent prétendre faire règle pour la croyance. Pour comprendre comment l'expérience peut jouer le rôle d'opérateur de partage entre croyances fondées et infondées, et par là produire de façon immanente les normes de la logique, il faut déterminer à quels traits spécifiques de l'expérience doivent satisfaire les croyances.

II. Le devenir normatif de l'expérience

Comment l'empirisme de Hume peut-il rendre raison de l'inégale valeur des croyances, puisque celles-ci constituent toutes des fonctionnements de l'esprit empiriquement avérés, fondés sur un seul et même principe, à savoir la vivacité des idées ?

---

système de règles et de préceptes destinés à diriger, en philosophie, notre jugement », T.1.3.15.11, p. 252 (Clar. p. 117).

1. La généralité des croyances

Dans un texte de la section T.1.4.4, Hume affronte la question avec une remarquable netteté, et en propose une première piste de réponse. Après avoir rapporté les fictions de la philosophie ancienne (qualités occultes, sympathies, antipathies, horreurs du vide, *etc*.) aux tendances triviales de l'imagination, il déclare :

> On peut cependant objecter ici que, l'imagination étant, de mon propre aveu, le juge suprême de tous les systèmes en philosophie, je suis injuste de blâmer les philosophes anciens pour ce qu'ils font usage de cette faculté et se laissent guider entièrement par elle dans leurs raisonnements. Pour me justifier, il me faut distinguer, dans l'imagination, entre les principes qui sont permanents, irrésistibles et universels, comme la transition coutumière des causes aux effets et des effets aux causes, et les principes qui sont variables, faibles et irréguliers, tels que ceux qui viennent d'attirer mon attention. Les premiers sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions, de sorte que leur disparition conduirait immédiatement la nature humaine à la ruine et à sa propre perte. Les autres ne sont ni inévitables pour l'humanité, ni nécessaires, voire seulement utiles à la conduite de la vie. On observe au contraire qu'ils ne se manifestent que chez les esprits faibles, et qu'étant contraires aux autres principes de la coutume et du raisonnement, ils sont aisément détruits par une opposition appropriée. C'est la raison pour laquelle la philosophie admet les premiers et rejette les autres.[85]

La science de la nature humaine ayant montré l'enracinement de toute croyance dans la vivacité, la question se pose de savoir sur quoi peut encore s'ériger la critique de ce que Hume considère comme les inepties de la philosophie antique. Si l'on s'en tient au point de vue des principes, il n'y a pas de sens à reprocher à la philosophie antique sa dimension imaginative : puisque toute croyance procède de la vivacité, ce blâme équivaudrait à une accusation « injuste », émanant de certains préjugés philosophiques, et non de la nature de la croyance examinée. La philosophie humienne semble ainsi menacée du même défaut que celui qu'elle décèle chez la tradition philosophique, à savoir le fait de récuser certaines croyances en se contentant de leur accoler « le titre infamant de créatures de l'imagination »[86].

C'est une distinction quantitative qui vient ici prévenir ce risque, et qui permet de rejeter la philosophie antique dans la sphère des croyances « déraisonnables »[87] malgré la communauté de fondement qui la lie aux raisonnements expérimentaux les plus valides : certains principes sont « permanents, irrésistibles et universels », tandis que d'autres sont

[85] T.1.4.4.1, p. 312 (Clar. p. 148).
[86] T.1.3.9.19, note, p. 185 (Clar. p. 81).
[87] T.1.4.3.1, p. 305, trad. modifiée (Clar. p. 145 : « unreasonable »).

« variables, faibles et irréguliers ». Cette distinction est directement corrélée à la valeur vitale des croyances : si les raisonnements causaux « sont le fondement de *toutes* nos pensées et de *toutes* nos actions » (nous soulignons), c'est qu'ils déterminent l'existence même des hommes ; si les fictions de la philosophie antique ne sont pas endossées par tous les hommes, c'est qu'elles ne sont pas nécessaires ni aussi utiles à la conduite de la vie. Laissons momentanément de côté (avant d'y revenir dans notre chapitre suivant) le critère de l'utilité, et concentrons-nous sur la distinction, interne à l'imagination, entre principes universels et principes irréguliers, qui autorise ici à hiérarchiser les croyances et à opérer le partage du raisonnable et du déraisonnable. À la question de savoir comment justifier la supériorité de certaines croyances sur d'autres fonctionnements de l'esprit, pourtant fondés sur le même principe, il est une première piste de réponse, qui consiste à envisager l'expérience sous l'angle de la quantité : en T.1.4.4, les raisonnements les plus légitimes sont les plus généralement utilisés.

La philosophie humienne ne peut s'en tenir là, ne serait-ce que parce que, dès lors que l'on abandonne le cas particulier de croyances, non seulement philosophiques, mais aussi historiquement déterminées (telles que celles dont il est question dans la section consacrée à la philosophie antique), le critère quantitatif a tendance à s'inverser. Le plus souvent, les croyances que Hume dénonce comme déraisonnables sont en effet celles de la généralité des hommes, tandis que, réciproquement, celles qu'il désigne comme conformes à la raison se voient rapportées à quelques rares individus. Le critère de la généralité ne suffit donc pas à fonder la distinction des croyances valides et invalides – il aurait bien plutôt tendance à la renverser.

2. La généralité de l'expérience

Une considération plus attentive des textes permet de montrer que c'est bien moins la généralité *des croyances* que la généralité *de l'expérience qui les informe* qui opère le partage normatif entre raisonnements valides et croyances invalides, et fonde la distinction anthropologique du sage et du vulgaire. Pour le dire autrement : les croyances les plus raisonnables sont les plus générales, non pas au sens où elles seraient les plus couramment entretenues, mais au sens où elles résultent de l'expérience la plus large et la plus étendue.

2.1. Les règles générales extensives

C'est la section T.1.3.13 qui intéresse alors notre propos, en ce qu'elle expose l'articulation de ces deux actes de l'esprit que le commentaire désigne parfois sous le titre de règles générales extensives et de règles générales correctives. Ces dernières renvoient aux prescriptions de méthode que nous exposions plus haut, et qui garantissent la portée rationnelle et scientifique de l'assignation des causes et des effets. Elles sont ordinairement, estime Hume, le fait des « sages » (*wise men*)[88]. Quant aux règles générales extensives, ce sont des « règles générales que nous formons imprudemment [*rashly*] pour notre usage »[89], et qui sont ordinairement le fait du « vulgaire »[90].

De façon récurrente, les règles générales extensives sont présentées dans la distance qui les sépare de la rationalité : elles mènent à de nombreux « faux jugements »[91], et sont la source du « préjugé »[92]. C'est ainsi qu'elles nous conduisent à croire qu'« un *Irlandais* n'aura pas d'esprit »[93] et qu'« un *Français* manquera de profondeur »[94] alors même que, « dans un cas donné, la conversation du premier est très agréable, et celle du second très judicieuse »[95] – l'usage du futur dans les deux premières propositions manifestant l'antériorité et la résistance de la règle générale à la réalité présente qui l'infirme, d'où son caractère littéral de préjugé.

Pour comprendre comment certaines croyances peuvent être à ce point aveugles à l'expérience (qui plus est présente et effectuée en première personne), il faut revenir à la différence des circonstances efficaces et des circonstances accidentelles :

> […] nous pouvons observer que lorsque [les] circonstances superflues sont nombreuses, remarquables et fréquemment associées aux circonstances essentielles, elles ont une telle influence sur l'imagination que même en l'absence des dernières, elles nous portent à concevoir l'effet habituel et donnent à cette conception une force et une vivacité qui la rendent supérieure aux pures fictions de la fantaisie.[96]

Dans l'exemple qui nous occupe, la langue et la nationalité sont des circonstances accidentelles couramment corrélées aux circonstances essentielles, c'est-à-dire aux causes qui

[88] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 102).
[89] T.1.3.13.7, p. 220 (Clar. p. 99).
[90] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 102).
[91] T.2.2.8.5, p. 223 (Clar. p. 241).
[92] T.1.3.13.7, p. 220 (Clar. p. 99).
[93] *Ibid*.
[94] *Ibid*.
[95] *Ibid*.
[96] T.1.3.13.9, p. 221-222 (Clar. p. 100).

déterminent le caractère des nations, en sorte que l'inférence a tendance à se faire sur la seule base des premières. Or un homme peut bien entendu parler une certaine langue et être d'une certaine nationalité sans avoir pour autant été exposé aux facteurs qui modèlent le caractère général de sa nation, ou sans que ces causes aient exercé leur influence (du fait de la présence de causes contraires). Il est remarquable que l'essai consacré aux caractères nationaux, publié neuf ans après le premier livre du *Traité*, s'ouvre sur cette question, de nouveau envisagée comme l'occasion d'un partage entre quelques rares individus raisonnables et le commun des hommes. Là où « l'homme de sens »[97] admet que chaque nation donne à voir un certain caractère, généralement mais non universellement attesté parmi les hommes qui la composent, « le vulgaire »[98] n'hésite pas à « porter à leur extrême tous les caractères nationaux : une fois établi le principe que tout un peuple n'est fait que de fripons, de lâches ou d'ignorants, aucune exception n'est tolérée et chaque individu est compris dans la même censure »[99].

Le deuxième exemple invoqué par la section T.1.3.13 pour illustrer l'influence des règles générales manifeste la même distance à la rationalité que le premier, tout en réalisant un pas supplémentaire, en ce qu'il expose un cas où ces règles produisent « une contrariété de sentiments *à propos d'un même objet* »[100]. L'exemple, emprunté à Montaigne[101], est le suivant : un homme est suspendu dans une cage de fer au sommet d'une haute tour. D'un côté, cet homme « se [sait] parfaitement à l'abri d'une chute, grâce à l'expérience qu'il a de la solidité du fer qui le supporte »[102]. De l'autre, « il ne peut s'empêcher de trembler à la vue du précipice qui est au-dessous de lui »[103]. La première croyance découle des circonstances de soutien et de solidité du fer, qui sont essentielles (puisqu'elles jouent un rôle causal avéré dans la sécurité de l'homme emprisonné) ; la seconde résulte des circonstances de hauteur et de descente, qui sont remarquables et frappantes, tout en étant accidentelles (puisqu'elles n'amoindrissent en rien la solidité du fer et, partant, la sûreté de l'individu retenu en haut de la tour). Entrant en conflit avec la première croyance, cette seconde croyance explique que l'homme, qui devrait avoir une croyance pleine et entière en l'idée de sa sécurité, en ait

---

[97] « Le caractère des nations », dans EMPL, 1ère partie, p. 241 (GG vol. 3, p. 244).

[98] *Ibid*.

[99] *Ibid*.

[100] T.1.3.13.9, p. 221 (Clar. p. 100). Nous soulignons.

[101] « Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clersemez, qui soit suspendue en haut des tours de nostre Dame de Paris, il verra par raison evidante qu'il est impossible qu'il en tombe, et si ne se sçaurait garder (s'il n'a accoustumé le mestier des recouvreurs) que la veuë de cette hauteur extreme ne l'espouvante et ne le transisse », *Essais*, livre II, chap. 12, p. 594.

[102] T.1.3.13.10, p. 221 (Clar. p. 100-101).

[103] *Ibid*.

seulement une croyance incertaine (d'où, dans la section T.1.3.13, la mention des règles générales comme quatrième source de probabilité non philosophique).

Que nous faut-il tirer de ces deux exemples ? Que certains traits de l'expérience, à savoir la fréquence et la saillance de certaines circonstances, ont tendance à venir perturber l'établissement rationnel de nos croyances. L'esprit étant fondé sur la vivacité, il est naturellement sensible à tout ce qui est remarquable (ainsi dans le cas de l'homme détenu en haut de la tour, qui est frappé par la grande hauteur qui le sépare du sol) et à tout ce qui est fréquent (ainsi dans le cas des préjugés portant sur les caractères nationaux, où l'existence de régularités statistiques se mue en un principe rétif à toute exception). Les circonstances fréquentes et remarquables de l'expérience viennent brouiller la différence séparant les circonstances essentielles et les circonstances accidentelles.

C'est toute l'ambiguïté des circonstances « importantes » de l'expérience. Celles-ci peuvent s'entendre, premièrement, comme les circonstances importantes *relativement à la production d'un effet donné* (et s'identifier alors aux circonstances essentielles) : « Quand des cas sont semblables en de nombreuses circonstances, nous sommes portés à les mettre sur un pied d'égalité, sans prendre en compte qu'ils diffèrent pour les circonstances les plus importantes [*the most material circumstances*] et que leurs ressemblances sont plus apparentes que réelles »[104]. Mais elles peuvent aussi se comprendre, deuxièmement, comme les circonstances importantes *pour un esprit fondé sur la vivacité* (et renvoyer alors aux circonstances fréquentes et remarquables, qui peuvent très bien n'être qu'accidentelles) : « même si l'habitude perd un peu de sa force par suite de chaque différence, il est pourtant rare qu'elle soit entièrement détruite quand des circonstances importantes [*considerable circumstances*] restent les mêmes »[105].

Le problème est que les circonstances importantes de l'expérience entendues comme *material circumstances*, au rôle causal réel, sont souvent éclipsées par les circonstances importantes de l'expérience entendues comme *considerable circumstances*, qui sont dépourvues d'efficace dans la production des phénomènes, tout en étant dotées d'une grande efficace sur l'esprit qui considère cette production. C'est sur cette confusion des *material circumstances* et des *considerable circumstances* que se fonde la généralisation outrancière en quoi consistent les règles générales extensives : ces dernières étendent les règles tirées de l'expérience passée au-delà des cas qui leur ont donné naissance. De fait, Hume les caractérise souvent en recourant à l'idée d'un dépassement de l'expérience : « les règles

[104] T.3.2.9.3, p. 165 (Clar. p. 353).
[105] T.1.3.13.8, p. 221 (Clar. p. 100).

générales s'étendent couramment *au-delà* [*beyond*] des principes qui les fondent »[106]. Par où l'on voit que les règles générales redoublent la généralisation outrancière déjà à l'œuvre dans le problème de l'induction. Là où toute inférence causale, y compris la plus juste, se fonde sur la supposition que les cas futurs ressembleront aux cas passés observés, les règles générales appliquent ce même principe aux cas qui ne sont qu'en apparence semblables. La généralisation abusive sur laquelle s'érige l'inférence causale la plus juste et la plus légitime (ainsi de celle par laquelle nous croyons que la flamme nous brûlera si nous en approchons la main) devient doublement abusive dans le cas des règles générales extensives (ainsi dans le cas des préjugés nationaux). Bref, les règles générales extensives consistent en un au-delà de l'expérience, qui est doublement étranger à la raison : parce qu'il présume la conformité de l'expérience passée et de l'expérience future d'une part, et parce que, en l'absence de discrimination précise entre les circonstances essentielles et accidentelles qui composent l'expérience passée, il n'opère pas ce report de façon rigoureuse. De ce dernier point de vue, les règles générales sont à rapporter à l'influence du principe de ressemblance, que le premier livre du *Traité* dénonce comme la « source la plus fertile d'erreurs »[107]. C'est bien la ressemblance qui pousse l'esprit à confondre des cas semblables mais non identiques, et à étendre les conclusions établies à partir de certains cas à d'autres cas, proches mais néanmoins différents.

2.2. Des règles générales extensives aux règles générales correctives

Comment penser la relation des règles générales extensives, dont découlent les deux exemples de jugements déraisonnables que nous venons d'étudier, et des règles générales correctives, qui énoncent la droite méthode de la philosophie ? Loin de les maintenir dans une pure et simple opposition, Hume affirme que ces deux types de règles doivent être reconduits à un seul et même principe. Ce qui produit les règles générales extensives, sources des préjugés nationaux et de la crainte infondée de l'homme enfermé dans la cage de fer, ce n'est rien d'autre que le principe dont résultent nos jugements causaux les plus justes et les plus légitimes, à savoir la coutume : « la nature de la coutume, c'est non seulement d'opérer de

[106] T.3.2.9.3, p. 165 (Clar. p. 353). Voir aussi (*ibid.*) : « nous portons souvent nos maximes *au-delà* des raisons qui nous ont d'abord conduits à les établir [*beyond those reasons which first induced us to establish them* ». Et, dans la *Dissertation sur les passions* : « Dans nos passions, aussi bien que dans nos raisonnements, l'habitude a vite fait de nous emporter *au-delà* des justes limites [*beyond the just bounds*] », DP.2.46, p. 204 (Clar. p. 16). Dans chacune de ces trois déclarations, c'est nous qui soulignons.

[107] T.1.2.5.21, p. 116 (Clar. p. 44-45).

toute sa force quand se présentent deux objets qui sont exactement identiques à ceux auxquels nous avons été accoutumés, mais c'est aussi d'opérer à un degré inférieur lorsque nous en découvrons de semblables »[108]. La coutume est à l'origine de nos raisonnements expérimentaux les plus valides, lorsqu'elle opère le report du passé vers le futur en se fondant sur la présence des mêmes circonstances efficaces, mais elle est également à l'origine des préjugés et des jugements erronés, lorsqu'elle procède à ce report en s'appuyant sur la seule présence des mêmes circonstances accidentelles (ainsi de la seule nationalité du Français ou de l'Irlandais, et de la hauteur à laquelle est attachée la cage de fer). Elle peut donc donner lieu à des généralisations maîtrisées et légitimes (raisonnements expérimentaux postulant l'uniformité du cours de la nature) comme à des généralisations outrancières et illégitimes (préjugés et erreurs).

Or le processus de généralisation de l'expérience, loin de renvoyer seulement à la problématique identité de fondement unissant les deux types de règles générales, rend également compte de leur différence de légitimité :

> Quand apparaît un objet qui ressemble à une cause par des circonstances très notables [*considerable*], l'imagination nous porte naturellement à concevoir vivement l'effet habituel, bien que l'objet soit différent de cette cause par les circonstances les plus importantes [*material*] et les plus efficaces. Voilà la première influence des règles générales. Mais quand nous examinons de nouveau cet acte de l'esprit et le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous constatons qu'il est d'une nature irrégulière et ruine les principes de raisonnement les plus établis, cause pour laquelle nous le rejetons. C'est une seconde influence des règles générales, et elle implique la condamnation de la première.[109]

Ce texte ordonne chronologiquement deux influences des règles générales, dont la succession détermine la différence de ce que nous avons jusqu'ici nommé règles générales extensives et règles générales correctives. Les règles générales extensives et les règles générales correctives, dont la valeur en termes de rationalité est opposée, ne procèdent pas de deux principes distincts, mais constituent seulement deux formes successives d'un seul et même principe. Bien entendu, il y a là un enjeu sceptique, que Hume ne manque pas de souligner :

> […] les sceptiques peuvent avoir ici le plaisir d'observer dans notre raison une contradiction nouvelle et remarquable, et de voir toute la philosophie sur le point d'être renversée par un principe de la nature humaine, puis sauvée à nouveau par une nouvelle orientation de ce principe même. Suivre les règles générales, c'est une espèce

[108] T.1.3.13.8, p. 221 (Clar. p. 100).

[109] T.1.3.13.12, p. 223-224 (Clar. p. 101-102).

> de probabilité très peu philosophique ; et pourtant ce n'est qu'en les suivant que nous pouvons corriger cette probabilité non philosophique et toutes les autres.[110]

La généralisation, qui semble abolir l'usage philosophique du jugement, fournit le remède à ces errements apparemment fatals à la raison, et fonde l'usage philosophique de l'entendement. Il y a bien là une « contradiction nouvelle et remarquable » qui affecte la raison : le remède ne vient pas d'autre chose que d'un redoublement du mal, et la philosophie naît d'un acte de l'esprit qui ne présente rien d'intrinsèquement philosophique – bien au contraire. En produisant les préjugés et les erreurs, les règles générales semblent prohiber toute philosophie. Et pourtant, ce n'est qu'en redoublant le recours que l'on y fait que l'on peut corriger les erreurs auxquelles elles donnent lieu. La généralisation, qui venait menacer la rationalité de nos croyances en produisant des inférences outrancières appuyées sur certaines circonstances accidentelles, se révèle l'instrument même de la sauvegarde de la rationalité. Ce faisant, Hume apporte une solution, fût-elle sceptique, au problème de l'inégale validité des croyances. Si la différence séparant les règles générales extensives et les règles générales correctives est avant tout chronologique, elle débouche bien, comme l'indique l'avant-dernier extrait cité, sur une partition normative : dans une attitude de « condamnation », « nous […] rejetons » la première influence des règles générales (de même que, dans le texte de T.1.4.4 précédemment étudié, Hume se disait autorisé à « blâmer »[111] les philosophes anciens, et à « reje[ter] »[112] leurs doctrines).

Mais étudions de plus près la genèse de la différence de validité séparant les diverses opérations de l'esprit. Hume affirme que « quand nous examinons de nouveau cet acte de l'esprit et le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous constatons qu'il est d'une nature irrégulière et ruine les principes de raisonnement les plus établis, cause pour laquelle nous le rejetons ». La condamnation naît donc d'une prise en compte plus large de l'expérience, qui resitue la première influence des règles générales au sein d'un ensemble plus vaste, en la comparant avec d'autres actes de l'esprit. Mais, en présentant ces derniers comme « les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement », Hume ne tombe-t-il pas dans la pétition de principe, en se contentant de présumer leur authenticité ? Précisément pas : si ces opérations de l'esprit sont « les plus authentiques » c'est dans la seule mesure où elles sont les « les plus générales ». C'est ainsi que l'adjectif *authentic*, très rare sous la plume de Hume, ne donne lieu, dans les

[110] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 102).
[111] T.1.4.4.1, p. 312 (Clar. p. 148).
[112] *Ibid.*

livres I et II du *Traité*, qu'à deux occurrences, dont le parallélisme mérite d'être souligné : de même que le livre I invoque, comme nous venons de le mentionner, « les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement »[113], le livre II mentionne, toujours par opposition aux règles générales extensives, « la conclusion la plus juste et la plus authentique de notre entendement »[114] – Hume semblant ainsi tenir pour équivalents le caractère juste et le caractère général des conclusions. Cette référence à la généralité se retrouve dans la caractérisation que la section conclusive du livre I du *Traité* fournit de l'entendement : « l'entendement, c'est-à-dire [les] propriétés générales et les mieux établies de l'imagination »[115]. Le rappel du fondement de la raison dans l'imagination s'assortit ici de la mention de ce qui permet de lui accorder une consistance épistémique supérieure à d'autres modalités de formation des croyances, à savoir le caractère général des propriétés qui la composent. Il n'est pas rare, en ce sens, que Hume corrèle le degré de perfection de l'entendement au degré de généralité de l'expérience qui en est le fondement. C'est ainsi, par exemple, que l'*Enquête sur les principes de la morale* mentionne « le bon sens ordinaire et un peu d'expérience [*vulgar sense and slight experience*] »[116] et que l'introduction au *Traité* évoque « nos principes les plus généraux et les plus raffinés »[117]. Les *Dialogues sur la religion naturelle* restituent la variation simultanée permettant de passer du premier aux seconds : « à mesure où l'expérience que nous acquérons se fait plus large et la raison dont nous sommes doués plus forte »[118].

Dans l'exemple de l'homme suspendu en haut de la tour, c'est ainsi le degré de généralité des deux croyances entretenues par l'individu (croyance en sa sûreté, fondée sur le savoir empirique de la solidité du fer ; croyance en un risque de chute mortelle, fondée sur la hauteur à laquelle la cage est fixée) qui opère leur partage normatif :

> […] l'opposition de ces deux principes produit une contrariété dans nos pensées et nous fait attribuer l'une des inférences à notre jugement, et l'autre à notre imagination. La règle générale est attribuée à notre jugement, comme étant plus étendue et plus

[113] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 101).

[114] T.2.2.8.5, p. 223, trad. modifiée (Clar. p. 241 : « the justest and most authentic conclusion of our understanding »).

[115] T.1.4.7.7, p. 360 (Clar. p. 174).

[116] EPM.3.ii.27, p. 66 (Clar. p. 21).

[117] Introduction au *Traité*, §9, p. 36 (Clar. p. 5).

[118] DRN.1, p. 93.

> constante. L'exception est attribuée à l'imagination, comme étant plus capricieuse et plus incertaine.[119]

Hume ne restitue ici rien de moins que la genèse de la différence de l'imagination et de la raison, et ce à partir d'une situation de conflit des croyances. C'est parce que deux croyances opposées portent sur *le même objet* (croyance en la sécurité de la cage ; croyance en un risque de chute de cette même cage) qu'apparaît la différence de *deux facultés* (raison et imagination), en tant que la contrariété ne peut être imputée à l'objet et demande, pour être apaisée, à être rapportée à l'esprit lui-même. Comme le souligne Antonia Lolordo, c'est bien le critère de la généralité qui, dans cette différenciation, s'avère déterminant[120].

On mesure alors la mutation de fonction qui sous-tend la reprise humienne de l'exemple de l'homme enfermé en haut de la tour. Alors que, chez Montaigne, cet exemple visait à exhiber « l'autorité que les sens ont sur le discours [= la raison] »[121], il sert chez Hume à illustrer *la genèse même* de la différence de l'imagination et de la raison. Il ne s'agit plus de soutenir que tout homme, enfermé en hauteur dans une cage qui laisse voir le vide, est troublé, et se laisse ébranler dans le jugement rationnel qu'il a de sa sûreté, mais d'affirmer que ce type de situation *engendre* la dualité, qui nous est si familière, de l'imagination et de la raison, conçues comme deux *facultés* distinctes. C'est sans doute pourquoi Hume, contrairement à ce que faisait Montaigne, ne présente pas l'homme enfermé dans la cage comme un philosophe, mais comme un individu quelconque. Dans le cadre de la critique de la raison qui gouverne l'Apologie de Raymond Sebond, il s'agissait pour Montaigne de souligner que le philosophe peut déroger à ce que lui dicte sa raison et se mettre à trembler de peur, exactement comme le ferait n'importe quel homme dans la même situation. Au contraire, dans la mesure où il s'agit pour Hume de donner à voir la genèse de la différence entre imagination et raison, croyances non philosophiques et philosophiques, le *Traité* est naturellement conduit à ne plus présenter l'homme retenu dans la cage comme un philosophe, et ce afin de ménager la possibilité de penser que différents individus puissent réagir de façon distincte à la même situation, et gouverner leur croyance de façon sensiblement différente.

---

[119] T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101).

[120] « When there is a contrariety in our thoughts, we deal with it by assigning the conflicting beliefs to different faculties or aspects of the imagination. We assign the general habits, or rules, to the faculty of reason or judgement, apparently since we take it to be definitive or constitutive of that faculty to be 'extensive and constant'; those exceptions to the general rules which have an influence on our beliefs, we take to be in the province of imagination », Antonia Lolordo, « Probability and skepticism about reason in Hume's *Treatise* », *British journal for the history of philosophy*, vol. 8, n°3, 2000, p. 443.

[121] Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 12, p. 593.

2.3. L'expérience élargie de la causalité véritative de l'esprit

En quoi une expérience plus large et plus étendue peut-elle engendrer le *passage* des croyances déraisonnables aux croyances raisonnables, et partant le *partage* des unes et des autres ? C'est que cette généralisation de l'expérience permet de déterminer le caractère efficace ou superflu de certaines circonstances eu égard à la production de la vérité et de la fausseté. Comme nous l'avons vu, la discrimination des circonstances essentielles et accidentelles définit la méthode de la philosophie (naturelle ou morale), lorsqu'elle prend pour objet des objets donnés[122]. Mais cette discrimination détermine également la genèse même de la philosophie, c'est-à-dire le passage du non philosophique au philosophique. Les normes épistémiques naissent d'une généralisation de l'expérience que nous faisons de notre propre esprit, généralisation qui nous conduit à distinguer les circonstances essentielles et les circonstances accidentelles relativement à la production de la vérité. Nous nous proposons d'établir ce point à partir de deux exemples.

1) Dans un texte très peu cité, ajouté au corps du *Traité* par l'Appendice de 1740, Hume affirme, à propos de la différence que l'esprit met entre un enthousiasme poétique et une conviction sérieuse :

> […] si nous les éprouvons tout autrement, c'est, dans une certaine mesure, l'effet de la réflexion et de *règles générales*. Nous observons que la vigueur de conception que les fictions reçoivent de la poésie et de l'éloquence est une particularité purement accidentelle, dont toute idée est également susceptible, et que de telles fictions ne sont reliées à rien de réel. Cette observation fait que, pour ainsi dire, nous ne nous prêtons qu'à la fiction ; mais elle est cause de ce que l'idée est ressentie très différemment des persuasions extérieures et établies [*the external establish'd perswasions*], fondées sur la mémoire et la coutume. Elles sont quelque peu du même genre, mais l'une est très inférieure à l'autre, tant par ses causes que par ses effets.
> Une réflexion semblable sur les *règles générales* nous retient d'augmenter notre croyance à chaque fois qu'augmentent la force et la vivacité de nos idées. Quand une opinion n'admet aucun doute, aucune probabilité contraire, elle entraîne notre entière conviction, bien que le défaut de ressemblance ou de contiguïté puisse rendre sa force inférieure à celle d'autres opinions. C'est ainsi que l'entendement corrige les apparences des sens et nous fait imaginer qu'un objet qui se trouve à vingt pieds de

[122] À propos de la philosophie naturelle, Hume déclare par exemple : « Il n'y a pas de phénomène, dans la nature, qui ne soit composé et modifié par tant de circonstances que, pour parvenir au point décisif, nous devions soigneusement écarter tout le superflu et rechercher, par de nouvelles expériences, si toutes les circonstances particulières de la première expérience lui étaient essentielles. Ces nouvelles expériences sont sujettes à une discussion du même genre, en sorte que la plus grande constance est nécessaire pour nous faire persévérer dans notre enquête, et la plus grande sagacité pour choisir la bonne voie parmi toutes celles qui se présentent », T.1.3.15.11, p. 252-253 (Clar. p. 117-118).

> distance semble, même pour l'œil, aussi grand qu'un objet de dimensions identiques se trouvant à dix pieds de nous.[123]

Certes, l'enthousiasme poétique et le raisonnement causal sont fondés sur un seul et même principe, à savoir la vivacité des idées. Il n'en reste pas moins que l'esprit met une grande différence entre les deux, et ne gratifie pas les fictions des poètes (ou des orateurs) du même assentiment que celui qu'il accorde aux conclusions fondées sur la causalité. C'est la genèse d'une telle dissociation entre vivacité et conviction que Hume s'attache ici à retracer.

Si l'esprit en vient à rapporter les fictions des poètes au règne de l'apparence (comme en témoigne la comparaison finale avec la correction des « apparences des sens » par la raison) et les conclusions procédant de la causalité à quelque chose de « réel », alors même que le principe qui fonde la croyance poétique et le raisonnement expérimental est le même, c'est que l'expérience fournit des cas de désajustement entre vivacité et vérité, qui révèlent que cette circonstance qu'est la vivacité de l'idée est « purement accidentelle » dans la production de la vérité (puisque toutes les idées, y compris celles qui ne correspondent à rien de réel, peuvent être la matière des fictions poétiques). Pour le dire autrement : les cas de désajustement, que « nous observons » au sein de l'expérience, conduisent à modifier par réflexion la règle générale, et à considérer la vivacité comme une circonstance non efficace dans la production de la vérité, et dont il convient souvent de corriger l'influence (de même que l'expérience que nous faisons des objets nous apprend que la distance dans laquelle nous les envisageons n'est pas une circonstance essentielle de leur taille, ce pourquoi nous ne disons pas qu'un objet lointain est plus petit qu'un objet qui nous est proche).

Alors même que les inférences causales et les fictions poétiques ne se fondent par sur un principe différent, les observations que nous délivre l'expérience nous conduisent à leur conférer des coefficients d'objectivité distincts. Sur le fond de ce principe commun qu'est la vivacité des idées, l'expérience produit la différence de la raison expérimentale, dont les conclusions doivent être tenues pour des « persuasions extérieures et établies », et de la poésie et de l'éloquence, dont les produits ne sont jamais que des « fictions ». Les fictions des poètes et des orateurs sont alors ressenties d'une façon « très inférieure » à nos croyances causales et, réciproquement, les inférences causales appuyées sur une expérience uniforme sont l'objet d'une « entière conviction », même lorsqu'elles sont moins vives que d'autres croyances. De même que la correction des apparences des sens vaut « même pour l'œil », et requalifie la

[123] T.1.3.10.11 (App), p. 380-381 (Clar. p. 85). Trad. légèrement modifiée. Le texte anglais établi par David F. Norton et Mary J. Norton donne « the *external* establish'd perswasions », là où le texte habituellement traduit est « the *eternal* esthablish'd perswasions ».

sensation elle-même, de même la correction de l'apparence de vérité des fictions poétiques modifie la façon de les sentir : « nous les éprouvons tout autrement ».

En T.1.3.10, Hume restitue donc le mouvement par lequel l'expérience produit la différence de validité de la raison d'une part, et des fictions poétiques et rhétoriques d'autre part : si elles n'ont pas les mêmes droits sur notre assentiment, c'est en vertu de l'expérience que nous faisons de leur liaison à la production de la vérité. L'expérience nous instruit de ce que, pour reprendre les mots de Claude Gautier, « le critère des intensités de force d'affection […] est partiellement inadéquat »[124]. Il y a là une différence de légitimité faite par tout un chacun, ou presque : seuls les fous accordent aux fictions des poètes et des rhéteurs la même croyance qu'aux conclusions issues de la relation de cause à effet. Ce n'est pas le cas du second exemple que nous nous proposons d'étudier, qui porte sur l'un des principaux aspects de la distinction humienne entre le commun des hommes et les philosophes, à savoir sur la croyance (ou la non croyance) en une contingence des causes.

2) L'expérience fournit maints exemples de cas où une même cause ne s'accompagne pas du même effet que celui qui fut observé par le passé : « on constate fréquemment qu'une observation est contraire à une autre, et que les causes et les effets ne se suivent pas dans l'ordre dont nous avons eu l'expérience »[125]. Il arrive que la rhubarbe purge, mais aussi qu'elle ne purge pas ; que l'opium endorme, mais aussi qu'il n'endorme pas. C'est de cette irrégularité de l'expérience que procède en large part la différence de rationalité séparant la généralité des hommes et les philosophes, différence qui est de nouveau présentée comme produite dans et par l'expérience :

> Le vulgaire, qui prend les choses selon leur apparence première, attribue l'incertitude des événements à une incertitude propre aux causes, qui fait qu'elles n'exercent pas toujours leur influence habituelle, même si, dans leur action, elles ne rencontrent ni obstacle ni empêchement. Mais les philosophes, observant que presque toutes les parties de la nature renferment une immense variété de ressorts et de principes, qui sont cachés en raison de leur extrême petitesse ou de leur éloignement, trouvent qu'il est au moins possible que la contrariété des événements ne provienne pas d'une contingence propre à la cause, mais de l'opération secrète de causes contraires. L'observation ultérieure convertit cette possibilité en certitude, quand ils remarquent qu'à un examen

[124] Claude Gautier, « Le problème des croyances communes en politique : expérience et histoire chez Hume », dans *Lectures de Hume*, éd. Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, p. 336. Dans cet article, Claude Gautier établit ce point à partir du cas spécifique des croyances politiques communes, à l'égard desquelles l'étude de l'histoire intervient comme un savoir critique, permettant de discriminer entre les croyances vives qui sont fondées et celles qui sont infondées.

[125] T.1.3.12.4, p. 202 (Clar. p. 90).

> précis [*an exact scrutiny*], une contrariété d'effets trahit toujours une contrariété de causes et provient de leur interférence et de leur opposition réciproques.[126]

C'est de nouveau la dualité de l'« apparence » et de son dépassement qui est structurante. Le vulgaire « prend les choses selon leur apparence première », et rapporte la contrariété des événements à une contingence de la cause (qui tantôt agirait, tantôt n'agirait pas). Les philosophes, eux, rapportent la contrariété des événements à la présence cachée de causes contraires : ce n'est pas que certaines causes sont contingentes, c'est que leur action est empêchée par la présence non remarquée d'autres causes. Comme dans le cas précédemment étudié, c'est par l'observation que s'opère le dépassement de la première croyance vers la seconde : les philosophes « observ[ent] que presque toutes les parties de la nature renferment une immense variété de ressorts et de principes » puis, grâce à une « observation ultérieure », ils remarquent la corrélation constante qui unit une contrariété d'effets et une contrariété de causes – la différence avec le cas précédent de la relation entre vivacité et vérité étant que le savoir de cette corrélation constante requiert « un examen précis », ce pourquoi il n'est pas accessible à tous les esprits. C'est ce que soulignera, dans la suite du texte, l'exemple de l'arrêt d'une horloge ou d'une montre : là où un paysan se contentera de dire que l'objet ne fonctionne pas correctement, un homme de l'art (c'est-à-dire un homme expérimenté, dont le métier est de produire et de réparer les montres et les horloges) estimera que la même force s'exerce toujours à l'intérieur de l'objet, mais est empêchée par la présence, peut-être, d'un grain de poussière. C'est une généralisation de l'expérience qui est de nouveau en jeu : « À partir de l'observation de plusieurs cas similaires, les philosophes conçoivent une maxime disant que la connexion entre toutes les causes et tous les effets est également nécessaire et que son incertitude apparente dans certains cas provient de la secrète opposition de causes contraires »[127]. Les apparences premières qui déterminaient la croyance du vulgaire, corrigées et réfléchies de façon immanente à l'expérience, cèdent alors la place à la croyance philosophique selon laquelle toutes les causes sont également nécessaires.

Que nous faut-il tirer de l'examen de ces deux exemples ? Le point suivant : les règles de l'entendement se distinguent des croyances de l'imagination en ce qu'elles procèdent non pas d'une expérience immédiate, mais d'une expérience réfléchie, corrigée et généralisée, qui les dégage de l'influence des premières apparences et des circonstances accidentelles. La

[126] T.1.3.12.5, p. 203 (Clar. p. 90-91).
[127] *Ibid.*

différence de l'imagination et de la raison, des croyances du vulgaire et des croyances des sages, recoupe ainsi celle de l'apparence et de la réalité, sans que cette différence requière, pour être établie, de recourir à un au-delà de l'expérience. C'est par le seul biais d'un élargissement de l'expérience que l'idée d'une contingence des causes et l'idée d'une corrélation entre vivacité et vérité se révèlent comme de simples apparences. La juste façon de croire et de raisonner ne se manifeste comme telle, c'est-à-dire ne se distingue des modalités concurrentes d'élaboration de la croyance, que parce qu'elle procède d'une expérience plus large.

L'enjeu d'une telle configuration théorique réside dans une double mutation du statut de la généralité. Premièrement, et comme nous l'annoncions plus haut, la signification de la généralité change radicalement par rapport à celle qui était la sienne dans le texte de T.1.4.4 précédemment étudié. En terrain humien, les croyances vraies ne s'identifient pas aux croyances les plus généralement adoptées (c'est-à-dire les plus communes), mais aux croyances les plus générales (c'est-à-dire fondées sur l'expérience la plus large). La généralité qui confère aux croyances leur légitimité n'a pas le sens, de fait, d'expérience la plus *répandue*, mais le sens, de droit, d'expérience la plus *étendue* : la généralité des hommes a précisément pour défaut de ne pas généraliser suffisamment ses croyances (et ce parce que certaines observations, faites par les philosophes, lui échappent).

Deuxièmement, la généralisation de l'expérience (qu'il s'agisse de la généralisation de l'expérience passée à l'expérience future, qui sous-tend tous les raisonnements probables, ou de la généralisation de conclusions à des cas sensiblement différents, qui sous-tend les règles générales extensives) ne constitue pas seulement le point d'achoppement de la rationalité, mais aussi son opérateur même. Avec les règles générales correctives, la généralité n'est plus ce qui s'oppose à la rationalité des croyances (ce qui échappe à la raison, dans le cas du problème de l'induction, ou ce qui la transgresse positivement, dans le cas des règles générales extensives), mais ce qui la fonde, en faisant apparaître des différences de validité entre des croyances également fondées dans l'imagination. Finalement, c'est la dualité même de ces catégories interprétatives que sont les règles générales extensives et les règles générales correctives qui peut alors être remise en question, en ce qu'elle tend à obérer la présence d'un seul et même mouvement de généralisation (inégalement réalisé). Si les règles générales correctives corrigent, ce n'est qu'en étendant encore plus l'expérience. La correction des croyances est encore une généralisation de l'expérience : la règle qui a pour contenu de ne pas généraliser les conclusions tirées de certains cas à d'autres cas sensiblement différents procède elle-même d'une considération plus générale de l'expérience. C'est parce que

l'extension de l'expérience que nous faisons du pouvoir véritatif de notre esprit requalifie et approfondit la compréhension que nous en avons que certaines opérations de l'esprit peuvent acquérir le statut de normes épistémiques. L'existence de ces dernières naît donc de ce que l'expérience nous instruit de la relation causale unissant nos jugements et leur valeur de vérité, expérience qui, n'étant pas portée au même degré chez tous les hommes, donne lieu à la différence des croyances fondées et des croyances infondées, du sage et du vulgaire.

Ce point suppose, en amont, que l'expérience que nous faisons de notre esprit ne soit pas l'expérience brute et nue de la vérité et de la fausseté de nos jugements, à laquelle s'en tient la section T.1.4.1 précédemment étudiée, mais une expérience de la vérité et de la fausseté *susceptible d'être analysée et réfléchie*. L'expérience ne nous instruit pas seulement du fait que certains de nos jugements sont erronés, ce qui commande, selon la logique exposée par la section T.1.4.1, une diminution progressive de l'évidence, et finalement l'extinction sceptique de toute croyance. L'observation de la relation causale unissant nos croyances à leur valeur de vérité se laisse en effet analyser en un ensemble de circonstances, dont il est alors possible de déterminer lesquelles sont essentielles et lesquelles sont accidentelles eu égard à la production de la vérité. Pour le dire autrement : notre expérience n'est pas seulement celle de la vérité et de la fausseté de nos jugements, elle est aussi celle de ce qui les rend vrais ou faux. C'est alors la conséquence inverse de celle tirée par la section T.1.4.1 qui s'impose : l'expérience ouvre la voie à la correction de nos croyances, c'est-à-dire à une augmentation progressive de l'évidence, qui culmine dans la formulation de normes épistémiques garantissant le caractère rationnellement fondé de la croyance – ce qui est l'opposé strict de la diminution et de l'extinction sceptique de l'évidence mises en scène en T.1.4.1. Pour reprendre les mots de Claire Etchegaray, ce n'est que « si l'on est déjà engagé dans notre activité naturelle de croyance que l'on pourra chercher de bonnes raisons de croire »[128], en ce que, « en développant des croyances sur nos croyances, et en les tenant pour autant d'expériences, on peut les corriger »[129].

[128] Claire Etchegaray, « Nature humaine et scepticisme : D. Hume, Th. Reid et Th. Jouffroy », p. 146.
[129] *Ibid*.

III. Prudence, soin et rigueur : une *hexis* de la raison

Nous avons déjà souligné que la raison philosophique, étant fondée sur la vivacité, ne repose pas sur un fondement différent de celui sur lequel s'érigent les croyances souvent déraisonnables engendrées par l'éducation, le préjugé, la poésie, l'éloquence ou la folie. Comme le souligne Philon dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, il serait même exagéré de dire qu'elle a une méthode propre, puisque le sceptique

> observe que chacun, même dans la vie commune, est contraint d'avoir plus ou moins de cette philosophie ; que, depuis notre première enfance, nous ne cessons de former progressivement des principes plus généraux de conduite et de raisonnement ; qu'à mesure où l'expérience que nous acquérons se fait plus large et la raison dont nous sommes doués plus forte, nous rendons nos principes toujours plus généraux et compréhensifs ; et que ce que nous appelons *philosophie* n'est rien qu'une opération plus régulière et plus méthodique de la même espèce.[130]

Tout comme la raison ordinaire, la philosophie procède d'une généralisation de l'expérience ; la différence étant que cette généralisation s'y effectue de façon « plus régulière et plus méthodique » que dans la vie courante. C'est précisément parce que la philosophie ne peut se réclamer d'un fondement différent de celui sur lequel s'appuient les modalités concurrentes d'élaboration de la croyance, ni d'opérations différentes de celles qui sous-tendent la raison ordinaire, qu'elle s'épuise en une certaine *manière* d'user de nos facultés. Pour le dire autrement : la communauté de *principes* qui unit la philosophie à ses autres, ainsi que la communauté d'*opérations* qui la lie à la raison commune, impliquent que la philosophie ne peut plus se définir que par une *manière de raisonner*, qui s'épuise elle-même en une différence de *degré :* le raisonnement philosophique ne consiste qu'en une « manière [*method*] plus exacte et plus scrupuleuse de procéder »[131].

Nous rejoignons par là le second axe de la réponse humienne au problème du partage des croyances raisonnables et déraisonnables. Le premier consistait, comme nous l'avons vu, à énoncer une logique, c'est-à-dire à énumérer un ensemble de règles permettant de garantir la portée objective et scientifique des raisonnements sur les causes et les effets (règles dont il est possible de retracer la genèse empirique). Le second axe constitue le pendant subjectif du premier : le raisonnement valide n'est plus envisagé à l'aune des règles auxquelles il doit

[130] DRN.1, p. 93.
[131] *Ibid.*

satisfaire, mais à l'aune des qualités de l'esprit qui rendent possible l'application de ces règles. À l'énumération, dans la section T.1.3.15, des huit règles constitutives de la logique humienne, répond ainsi, dans une longue note de la section 9 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, celle de neuf « circonstances qui introduisent de la différence entre les entendements des hommes »[132].

Par cette liste, dont il est précisé qu'elle n'est pas exhaustive, Hume entreprend donc d'expliquer « la grande différence qui existe entre les entendements des hommes »[133]. Pourquoi certains hommes en surpassent-ils d'autres par le raisonnement, si celui-ci est fondé sur la coutume, qui agit de la même façon sur tous ? Ce principe qu'est l'habitude ne variant pas d'un individu à l'autre, d'où vient que certains raisonnent mieux que d'autres ? Ce ne sont plus des règles logiques, satisfaites par quelques-uns et ignorées par d'autres, qui se voient alors énoncées, mais des déterminations psychologiques, présentes à divers degrés en chacun, et nécessaires à la bonne mise en œuvre des règles logiques. Il est remarquable que Hume les introduise comme autant de « circonstances » : là où les règles logiques de T.1.3.15 visaient à garantir la juste discrimination des circonstances essentielles et accidentelles composant les objets du raisonnement, la section 9 de l'*Enquête* redouble la référence aux circonstances, en dégageant les circonstances psychologiques nécessaires à cette juste distinction des circonstances – par où la raison se révèle elle-même comme une cause composée, et les neuf circonstances comme des circonstances (psychologiques) efficaces dans la production de la vérité.

La première circonstance, à savoir la capacité d'attention, d'observation et de mémoire, est présentée comme nécessaire à l'application de la quatrième règle de la section T.1.3.15 : pour tirer une juste conclusion à partir d'une seule expérience, il faut attentivement « observer les conséquences des choses »[134]. La philosophie requiert une aptitude aiguë à l'observation. Il en est de même de la cinquième circonstance : pour séparer correctement la circonstance efficace des autres circonstances qui lui sont mêlées, il faut « beaucoup d'attention, de précision et de subtilité »[135]. De sorte que l'énumération exposée dans la section 9 de l'*Enquête* fonctionne comme le corrélat psychologique des prescriptions de méthode énoncées en T.1.3.15. Hume y souligne l'importance, relativement à la rationalité des conclusions tirées, de plusieurs facteurs psychologiques : plus ou moins grande capacité à

[132] E.9.5, note, p. 136 (Clar. p. 81).
[133] *Ibid.*, p. 135 (Clar. p. 81).
[134] *Ibid.*
[135] *Ibid.*

embrasser en une seule vue une multiplicité d'éléments (deuxième circonstance), à poursuivre une longue chaîne de conséquences (troisième circonstance), à ne pas prendre une idée pour une autre (quatrième circonstance), à ne pas se précipiter lors de la formation de maximes générales (sixième circonstance), à saisir rapidement les analogies (septième circonstance), à résister à l'influence « du préjugé, de l'éducation, de la passion, de l'esprit de parti »[136] (huitième circonstance), et enfin plus ou moins grande expérience, selon l'extension que les livres et la conversation auront conférée à l'expérience en première personne de l'individu (neuvième circonstance).

Si le raisonnement expérimental ne se fonde jamais que sur la coutume et la vivacité, il reçoit donc son caractère plus ou moins rationnel d'une multiplicité de facteurs, qui engendrent des différences de perfection entre les entendements. Ce sont ultimement des qualités de l'esprit, qu'elles relèvent d'aptitudes naturelles (ainsi de la largeur d'esprit, c'est-à-dire de la capacité à tenir dans une même vue une multiplicité d'éléments), d'attitudes épistémiques (ainsi du soin, de l'absence de hâte, de la prudence et de la précision), ou de l'histoire personnelle de l'individu (ainsi de la fréquentation des livres et de la conversation avec autrui), qui confèrent aux produits de la coutume leur caractère rationnellement valide ou invalide, en permettant (ou non) de satisfaire aux règles du raisonnement empirique correct exposées par la section T.1.3.15.

C'est sur l'attitude épistémique, c'est-à-dire sur le soin et la rigueur qui entrent dans l'élaboration de la croyance, que Hume met prioritairement l'accent. La différence des croyances raisonnables et des croyances déraisonnables tient bien moins à une différence d'*ingenium* qu'à une différence dans le degré d'attention et de précision qui gouverne leur établissement. Ainsi, sans récuser tout à fait l'existence de différences naturelles de perfection des pouvoirs mentaux, Hume s'attache souvent à la minorer : il souligne « l'état d'égalité presque parfaite [où] sont tous les hommes, par leur force physique et même par leurs pouvoirs ou leurs facultés mentales, tant qu'elles ne sont pas cultivées par l'éducation »[137]. Ce point sous-tend le constat de variations culturelles relatives au degré de savoir, selon le lieu et l'époque : « le génie naturel de l'esprit humain est le même à toutes les époques et presque dans tous les pays »[138]. Mais il s'applique également à la distinction des sages et du vulgaire :

---

[136] E.9.5, p. 135 (Clar. p. 81).

[137] « Du contrat primitif », dans EMPL, 2e partie, p. 210 (GG vol. 3, p. 444).

[138] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 187 (GG vol. 3, p. 195). La réserve impliquée par le « presque » renvoie sans doute à l'idée humienne d'une infériorité des peuples noirs. Voir à cet égard « Le caractère des nations », dans EMPL, 1ère partie, note de la p. 249 (GG vol. 3, p. 252) : « J'ai tendance à croire que les nègres sont naturellement inférieurs aux blancs. Il n'y a

en un temps et un lieu donnés, les aptitudes naturelles des premiers et du second ne sont pas foncièrement différentes. C'est du moins ce que suggère le recours récurrent, lors de la caractérisation de cette distinction, au motif de la temporalité. Les jugements de la généralité des hommes sont avant tout des jugements hâtifs, et ce parce que les règles générales extensives sont des règles « que nous formons précipitamment [*rashly*] pour notre usage »[139]. La différence du vulgaire et des sages tient prioritairement à une différence de soin et de rigueur dans l'élaboration des jugements, qui se manifeste par une différence de temporalité : « Le pas lent et délibéré des philosophes […] se distingue de la marche précipitée du vulgaire qui, emporté par la moindre similitude, est incapable de discernement et d'examen »[140]. Pour reprendre les mots de François Chirpaz : « il y a un rationalisme humien et il est tout entier de rappel à la prudence, à la modestie, au sens de la limite »[141].

Le meilleur indice de ce que la différence des sages et du vulgaire s'analyse ultimement en termes d'attitudes épistémiques est qu'elle n'est pas parfaitement stable. À propos des deux influences des règles générales (qui donnent respectivement lieu aux règles générales extensives et aux règles générales correctives), Hume déclare ainsi que « tantôt c'est l'une, tantôt c'est l'autre qui prévaut, selon la disposition et le caractère de la personne »[142]. C'est bien de la *manière* de raisonner dont il est ici question, sous la double modalité de la manière ponctuelle (déterminée par la « disposition » présente) et de la manière pérenne (procédant du « caractère »). Ultimement, la partition des raisonnements valides et invalides est suspendue au caractère de l'individu raisonnant, caractère qui détermine l'usage (plus ou moins prudent et rigoureux) que celui-ci fait de ses facultés, tout en pouvant lui-même être infléchi par des dispositions plus éphémères.

À cet égard, il est frappant que la distinction entre règles générales extensives (qui gouvernent ordinairement la croyance du vulgaire) et règles générales correctives (qui gouvernent ordinairement la croyance des sages) s'énonce quasiment dans les mêmes termes que le combat entre passions calmes et passions violentes, dont l'issue détermine la rationalité

---

jamais eu ou presque de nation civilisée de ce teint, ni même d'individu qui se fît remarquer par ses actions ou ses lumières. Ni inventions ingénieuses, ni arts, ni sciences. À l'inverse, les plus grossiers et les plus barbares des blancs, comme les Germains de l'antiquité ou les Tartares d'aujourd'hui, retiennent quelque chose qui les distingue : vaillance, forme de gouvernement, ou quelque autre avantage. Une différence aussi constante et uniforme n'aurait pu se rencontrer en tant de pays et d'époques, si la nature n'avait pas fait une distinction primitive entre ces races ». Dans sa première version, cette note s'appliquait à « toutes les autres espèces humaines » (*ibid.*) que l'homme blanc.

[139] T.1.3.13.7, p. 220 (Clar. p. 99), trad. modifiée.

[140] DRN.2, p. 127.

[141] François Chirpaz, *Hume et le procès de la métaphysique*, p. 263.

[142] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 102).

pratique des conduites. Dans le domaine théorique, à propos des deux influences des règles générales, Hume affirme que « tantôt c'est l'une, tantôt c'est l'autre qui prévaut, selon la disposition et le caractère de la personne »[143]. Dans le domaine pratique, à propos du plus grand bien possible (passion calme) et du malaise présent (passion violente), il déclare que « lorsqu'ils se contrarient, l'un des deux prend l'avantage, selon le caractère *général* de la personne ou selon sa disposition *présente* »[144]. Cette proximité ne doit rien au hasard, mais s'enracine dans le fait que les deux distinctions (entre la première et la seconde influence des règles générales ; entre les passions violentes et les passions calmes) se fondent sur la question de la généralité : de même que les règles générales correctives sont plus générales que les règles générales extensives, de même les passions calmes envisagent leur objet d'un point de vue plus général que les passions violentes. La rationalité, qu'elle soit théorique ou pratique, consiste à s'élever au plus haut degré de généralité. Norman Kemp Smith souligne en ce sens que « l'éthique et la logique reposent sur la même base : l'expérience, étendue par la réflexion, est normative dans les deux cas »[145]. Or la généralité allant de pair, en contexte humien, avec un moindre degré de vivacité, elle requiert des conditions de possibilité. C'est pourquoi, tout comme la rationalité pratique (au sens faible déterminé dans notre deuxième partie), qui consiste à faire prévaloir ses passions calmes sur ses passions violentes, nécessite de la force d'âme, la rationalité théorique, qui consiste à faire prévaloir les règles générales correctives sur les règles générales extensives, demande une disposition au soin et à la rigueur.

La logique humienne ne renvoie donc pas seulement à une *théorie*, c'est-à-dire à un corpus de règles énonçant les réquisits du raisonnement expérimental valide, mais aussi et surtout à une rigueur intellectuelle, c'est-à-dire à une *pratique* du soin, de l'attention et de la prudence. En terrain humien, l'exigence de rationalité s'épuise finalement en un appel à certaines vertus épistémiques, qui peuvent seules rendre efficientes les règles du raisonnement correct. Cela ne signifie pas, bien entendu, que Hume invente la nécessité de raisonner soigneusement et rigoureusement. Simplement, la *manière* de diriger notre croyance acquiert chez lui une centralité frappante, et ce parce que, du point de vue de la *nature* des principes, rien ne distingue la raison de ses autres (éducation, préjugé, poésie, éloquence, folie), de même que, du point de vue de la *nature* des opérations, rien ne distingue la raison

[143] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 102).

[144] T.2.3.3.10, p. 274 (Clar. p. 268). Le même texte réapparaîtra dans la *Dissertation sur les passions* (DP.5.4).

[145] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 388 (nous traduisons).

philosophique de la raison ordinaire. Cette communauté de principes et d'opérations a pour effet de reporter sur la seule manière d'user de notre esprit la césure entre raison et imagination, et entre raison philosophique et raison commune. Le raisonnable ne peut émerger qu'en tant que *pratique*, qui excède les opérations rationnelles proprement dites (à savoir l'inférence de certaines idées), pour désigner le niveau de ces qualités de l'esprit que sont le soin, la prudence et la rigueur. Et c'est finalement à une *hexis* qu'est rapporté le partage du raisonnable et du déraisonnable, en ce que l'*hexis* permet de surmonter l'opposition de la raison et de ses autres, tout en la fondant : il ne s'agit pas de faire taire la nature et la vivacité (car ce serait aussi bien éteindre la raison), mais de les raffiner. L'*hexis* est enracinée dans la nature, tout en ne s'identifiant pas à la nature brute.

Cela ne signifie pas non plus, bien entendu, que le problème de la validité de nos croyances se voie *de facto* résolu : rapporter la justesse de nos raisonnements au soin, à la rigueur et à la prudence devant gouverner leur élaboration, c'est tout aussi bien admettre que ces qualités ne vont pas de soi. Hume le souligne lui-même, en n'étant pas avare d'hyperboles. Ainsi dans l'*Enquête sur l'entendement humain* : « l'exactitude qu'on attend de la philosophie »[146] requiert un « soin extrême »[147], « une application et une attention extrême [*thorough care and attention*] »[148]. Et dans le *Traité*, immédiatement après avoir exposé les huit règles garantissant la détermination correcte des causes et des effets :

> Toutes les règles de cette nature sont très faciles à inventer, mais extrêmement difficiles à appliquer, et même la philosophie expérimentale, qui semble la plus naturelle et la plus simple de toutes, demande la plus grande tension du jugement humain [*the utmost stretch of human judgement*].[149]

La philosophie expérimentale, qui ne dépasse pas la portée de nos facultés, et qui est par là préservée des obscurités et difficultés insurmontables des philosophies qui outrepassent l'expérience, requiert pourtant, dans son exercice, une tension extrême de l'esprit – et ce parce que l'expérience, comme nous l'avons vu précédemment, consiste en un entrelacement complexe et confus de circonstances. Si Hume affirme, à propos des huit règles en quoi consiste sa logique, que « les principes naturels de notre entendement auraient pu en tenir lieu »[150], il admet donc dans le même temps que leur application ne présente rien de spontané.

---

[146] E.3.10, p. 58 (Clar. p. 19).
[147] E.7.i.2, p. 98 (Clar. p. 49).
[148] E.1.15, p. 47 (Clar. p. 11).
[149] T.1.3.15.11, p. 252 (Clar. p. 117).
[150] T.1.3.15.11, p. 252 (Clar. p. 117).

C'est que deux généralités sont en conflit. Une généralité de droit d'abord : « D'une manière générale, un certain degré de doute, de circonspection et de modestie doit toujours [*ought for ever*], en toute espèce d'examen et de décision, accompagner un juste raisonneur »[151]. Une généralité de fait ensuite : « Nous pouvons admettre comme principe général que toutes les idées qui placent l'esprit dans des dispositions identiques ou semblables sont très facilement confondues. L'esprit passe sans difficulté de l'une à l'autre et ne perçoit pas le changement sans une stricte attention dont il est, en général, totalement incapable »[152]. Alors que le raisonnement juste est généralement conditionné à une attitude prudente et circonspecte, les hommes sont la plupart du temps peu portés à une attention et une précision soutenues. À propos des règles générales extensives, Hume estime ainsi que « nous pouvons corriger cette tendance par une réflexion sur la nature de ces circonstances, mais il reste certain que la coutume prend les devants et donne un penchant [*a biass*] à l'imagination »[153]. Même chez les meilleurs raisonneurs, l'usage des règles correctives, c'est-à-dire la conformité aux prescriptions de méthode énoncées par la section T.1.3.15, ne devient jamais complètement une seconde nature.

La coutume donne ainsi lieu, selon l'expression d'André-Louis Leroy, à un « métier intellectuel »[154], c'est-à-dire à un travail répété, par lequel des inférences qui ne procèdent ultimement que de la coutume et de la vivacité acquièrent un caractère rationnel qui les distingue des autres produits de la coutume et de la vivacité. L'expression est bien choisie, car elle souligne dans le même temps que l'usage de la raison prôné par Hume n'a rien d'abstrait ou d'utopique. Il existe déjà au moment où Hume écrit, sous la figure de la philosophie naturelle. L'exigence de rationalité peut alors se réclamer de l'expérience elle-même, qui en fournit des exemples : « Observez, je vous en conjure, de quelle extrême précaution tous les bons raisonneurs s'entourent au moment de transposer leurs expériences à des cas semblables »[155], commande ainsi Philon à Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. Non seulement les normes épistémiques procèdent d'une histoire empirique, mais cette histoire empirique a déjà donné lieu à des réussites, que l'on peut constater comme autant de faits. De la normativité de la raison témoigne déjà la rationalité scientifique de l'époque.

---

[151] E.12.iii.24, p. 183, trad. modifiée (Clar. p. 120 : « In general, there is a degree of doubt, and caution, and modesty, which, in all kinds of scrutiny and decision, ought for ever to accompany a just reasoner »).

[152] T.1.4.2.32, p. 287 (Clar. p. 135).

[153] T.1.3.13.9, p. 222 (Clar. p. 100).

[154] Cette expression donne son titre au dixième chapitre de l'ouvrage d'André-Louis Leroy, *David Hume*.

[155] DRN.2, p. 127.

* * *

Contre Russell, il nous faut donc conclure que l'empirisme humien n'est nullement démuni face aux croyances déraisonnables – y compris celle de l'aliéné qui estime qu'il est un œuf poché. Ce n'est pas que la science de la nature humaine laisse inentamées les différences des croyances vraies et fausses, philosophiques et communes, scientifiques et superstitieuses. Ce n'est pas non plus qu'elle les réduit à de pures déterminations quantitatives (au sens où, comme le soutient Russell, l'individu qui croit qu'il est un œuf poché ne pourrait être condamné que parce qu'il est une minorité). C'est qu'elle les retrouve, et ce à partir de l'expérience.

S'il s'agit, d'un côté, de soutenir la thèse *extraordinaire* selon laquelle la raison et ses autres sont également fondés sur la vivacité des idées, il faut, de l'autre, expliquer pourquoi la différence de sanction qui accompagne *ordinairement* ces différentes croyances est justifiée. Le déplacement est ainsi moins dans la ligne de partage finale séparant les domaines du raisonnable et du déraisonnable que dans sa genèse, qu'il s'agit de produire, là où la tradition philosophique ne restitue pas les raisons des césures normatives qu'elle énonce. L'empirisme de Hume est très conscient de ce problème, et entreprend de fonder sur l'expérience le partage des croyances raisonnables et déraisonnables. C'est que le lien de nos jugements à leur valeur de vérité constitue une relation causale qui, au même titre que toutes les autres, peut être connue par expérience. Ce qui marquera la différence de validité des croyances, c'est le degré auquel nous réfléchissons sur cette expérience, pour approfondir la compréhension que nous en avons en distinguant les circonstances essentielles à la production de la vérité de celles qui ne sont qu'accidentelles. Comme le souligne Claude Gautier, « la cohérence du projet humien […] tient alors en ceci que les inventions de l'imagination qui peuvent revendiquer avec légitimité le statut de croyances fermes et stables sont strictement fondées sur l'expérience »[156]. L'expérience comme pratique permet de corriger l'expérience comme origine. Ce n'est pas une différence de principe, ou de fondement, mais une différence d'extension, ou de généralité de l'expérience, qui sous-tend la raison, et la distingue de ses autres : alors que « le vulgaire […] prend les choses selon leur apparence première »[157], les entendements perfectionnés se fondent sur une expérience élargie. Que le partage de

[156] Claude Gautier, « Expérience et relation chez Hume », p. 59.
[157] T.1.3.12.5, p. 203 (Clar. p. 90).

l'apparence et de la réalité joue un rôle non négligeable dans cette histoire empirique ne doit pas nous étonner : les textes que nous avons convoqués proposent une genèse empirique de la définition de la raison comme représentation des relations *réelles*, définition sur laquelle nous insistions dans la première partie de cette étude.

C'est finalement la notion d'usage qui permet de penser la singularité de la raison comme conformité aux relations réelles, par opposition aux modalités d'élaboration de la croyance, et ce à deux titres : l'usage renvoie d'une part aux règles devant gouverner la formation de nos jugements causaux, d'autre part aux qualités de l'esprit nécessaires à l'application correcte de ces règles. À la question de savoir comment croire conformément à la raison, il est deux réponses possibles, qui sont en réalité indissociables, puisque la seconde est la seule à pouvoir conférer son efficace à la première. Croire conformément à la raison, c'est d'une part suivre une logique, et c'est d'autre part mettre en œuvre une manière de procéder, faite de soin et de prudence. De façon remarquable, ces deux façons de thématiser *l'usage* en quoi s'épuise la rationalité donnent lieu à deux énoncés prescriptifs, qui ne peuvent eux-mêmes dériver de la raison : de même qu'il est « certaines règles générales par suite desquelles nous *devons* régler [*by which we ought to regulate*] notre jugement sur les causes et les effets »[158], de même « un certain degré de doute, de circonspection et de modestie *doit* toujours [*ought for ever*], en toute espèce d'examen et de décision, accompagner un juste raisonneur »[159].

[158] T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101). Nous soulignons.

[159] E.12.iii.24, p. 183, trad. modifiée (Clar. p. 120 : « there is a degree of doubt, and caution, and modesty, which, in all kinds of scrutiny and decision, ought for ever to accompany a just reasoner »). Nous soulignons. Nous reviendrons sur le lexique moral de ces deux énoncés dans le chapitre suivant.

Chapitre 3. Défense de la philosophie abstruse

S'il est une différence de validité séparant les croyances communes et les croyances philosophiques, force est pourtant de constater que la référence aux secondes, dont celles établies par Hume lui-même, ne présente au sein du corpus rien d'évident ni d'apaisé. Très souvent, c'est sous l'angle de son caractère problématique qu'est envisagée la distance de la philosophie aux croyances courantes. Ce point découle des principes mêmes mis en évidence par l'analyse de l'entendement : dès lors que la raison a la vivacité pour fondement, son usage général et soigneux ne va plus de soi. Le problème de la validité de la raison ne reçoit donc de réponse (sous la forme des normes et attitudes épistémiques précédemment étudiées) que pour ressurgir à un autre niveau. Et ce, sous une forme plus virulente encore : il ne renvoie plus seulement (dans la continuité de la problématique du chapitre précédent) à la discrimination entre vraie et fausse philosophie (puisqu'à l'évidence, toutes les croyances philosophiques ne sont pas vraies pour cette seule raison qu'elles sont philosophiques), mais à la validité de croyances qui, étant établies par une analyse soigneuse et attentive de l'expérience, *sont* vraies. Si l'usage de la raison, sous la double modalité des règles de raisonnement et des qualités de l'esprit nécessaires à leur application, permet de circonscrire le domaine des croyances raisonnables, il est donc lui-même problématique, en tant qu'il tant qu'il désigne un exercice rationnel abstrus, soustrait à la compréhension immédiate et commune. Alors même que le but de Hume est de faire accéder la philosophie au rang de science, en la fondant sur une analyse précise et rigoureuse de l'expérience, la légitimité de la philosophie profonde fait problème, puisqu'elle aboutit à des conclusions dont la vérité n'est pas immédiatement lisible dans l'expérience.

L'usage abstrus de la raison ne consiste-t-il pas, finalement, en un certain dépassement de l'expérience ? Est-il légitime, et si oui, à quel(s) titre(s) ? S'il y a là des interrogations plus discrètes, au sein du corpus, que les thèses relatives à la raison en général, il est une réflexion suivie de Hume sur ces questions, dont nous voudrions maintenant attester la présence et la prégnance. Le statut de la philosophie est requalifié par la critique humienne de la raison, qui fait de cette dernière l'effet de la vivacité et l'esclave des passions. Au fil du corpus, la

science de la nature humaine ne perd jamais de vue ce problème, qui donne lieu à certaines de ses inflexions les plus nettes, et amène Hume à définir et justifier réflexivement sa propre démarche par différence avec d'autres voies possibles.

I. Raison ordinaire et raison abstruse. Problèmes de la philosophie profonde

1. L'élaboration rationnelle de l'expérience

Partons du relevé de deux usages lexicaux, à première vue surprenants. 1) Il n'est pas rare que la science de la nature humaine invoque, pour justifier ses résultats, la raison et l'expérience, comme s'il s'agissait de deux fondements distincts, alors même que le propos porte sur des questions de fait (qui, comme on l'a vu, ne peuvent être tranchées que par l'expérience)[160]. 2) Il arrive à Hume de distinguer entre une méthode *a priori* et une méthode *a posteriori*, et de faire usage des deux, toujours à propos de questions de fait, qui devraient en toute logique interdire le recours à la première[161]. Ce point est souligné par Houston Smit :

[160] De ce premier usage, on peut donner les exemples suivants : « Nous ne disposons pas seulement de notre raison pour garantir ce principe ; nous avons aussi l'expérience » (T.2.2.9.16, p. 238, Clar. p. 249) ; « La raison et l'expérience semblent prouver que le sauvage, être rude et inculte, règle ses sentiments d'amour et de haine principalement sur les idées d'utilité et de dommage personnel » (EPM.9.i.8, note, p. 132, Clar. p. 76) ; « l'expérience et la raison nous enseignent que sans ce rapport elle [= la Chambre des Lords] n'a pas assez de force ni d'autorité pour se maintenir par elle-même » (« L'indépendance du parlement », dans EMPL, 1ère partie, p. 104, GG vol. 3, p. 120) ; « Je conviens que cette maxime, quoique conforme à l'expérience, peut paraître à première vue contraire à la raison » (« De l'origine et du progrès des arts et des sciences », *ibid.*, p. 187, GG p. 195) ; « La raison aussi bien que l'expérience nous montrent que la barbarie est la compagne inséparable de la polygamie » (« La polygamie et le divorce », *ibid.*, p. 230, GG p. 235) ; « l'expérience aussi bien que le raison nous l'enseignent » (« Du raffinement dans les arts », dans EMPL, 2e partie, p. 53, GG p. 301) ; « La contradiction n'est qu'apparente, mais il faut user d'un peu de réflexion pour découvrir les principes qui permettent de réconcilier la *raison* avec l'*expérience* » (« De l'argent », *ibid.*, p. 70, GG p. 316) ; « il a fallu la raison et l'expérience réunies pour faire admettre que l'unique résultat de ces prohibitions était de hausser le prix du change » (« De la balance du commerce », *ibid.*, p. 86, GG p. 331) ; « Cette maxime […] est en partie fondée sur la raison et l'expérience » (« Des impôts », *ibid.*, p. 113, GG p. 356) ; « Ni la raison ni l'expérience [*observation*] ne nous invitent à conclure que le monde est éternel et incorruptible » (« Du nombre des hommes dans les nations anciennes », *ibid.*, p. 141, GG p. 381).

[161] Voir T.2.2.2, §6 à 13, p. 179-184 (Clar. p. 217-219) ; T.3.2.12, §4 à 6, p. 189-190 (Clar. p. 365) ; EPM.5.ii, §43 à 44, p. 95 (Clar. p. 45).

« Hume characterizes some of the inferences properly drawn in experimental philosophy as *a priori* »[162]. Comment expliquer que Hume rapporte tour à tour son discours philosophique à l'expérience et à la raison, au régime de l'*a posteriori* et à celui de l'*a priori ?* Ces usages ne contreviennent-ils pas à la fois à la méthode de la science de la nature humaine, dont toutes les conclusions sont censées procéder de l'expérience, et à l'un de ses résultats cardinaux, à savoir la différence de nature séparant les raisonnements démonstratifs et les raisonnements expérimentaux ?

Ces questions doivent nous amener, non pas à invoquer un simple manque de rigueur dans l'emploi des termes, mais à nous pencher de près sur ces deux usages lexicaux à première vue surprenants. 1) La différence de la raison et de l'expérience, mobilisée alors même que le propos porte sur des questions de fait, correspond à une façon de parler courante, que Hume thématise explicitement dans une note de la section 5 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, et dont nous avons déjà rendu compte : il arrive souvent que les écrivains distinguent, sur une question donnée (par exemple celle de savoir si le pouvoir politique des gouvernants doit être soumis ou non à des limitations), l'autorité de la raison et l'autorité de l'expérience. Mais cela ne revient alors qu'à distinguer l'autorité de principes empiriques généraux (par exemple : la nature humaine est fragile, et par conséquent très sujette à abuser d'un pouvoir politique illimité), et l'autorité de faits particuliers (par exemple : Tibère et Néron ont abusé du pouvoir politique qui était le leur). Cette distinction, déclare l'*Enquête*, « est en son fond erronée, ou du moins superficielle »[163], et c'est sans doute cette hésitation à la juger fausse qui fait que Hume s'autorise ponctuellement à y céder – c'est là aussi, probablement, la raison pour laquelle il y recourt le plus massivement dans les *Essais moraux, politiques et littéraires*, où il cherche à renouer la communication entre le monde de la philosophie et le monde des salons, et adopte pour cela un langage moins technique, plus proche des façons courantes de parler.

2) Une fois envisagé de près, l'*a priori* auquel recourt parfois la science de la nature humaine se révèle, de même, ne pas être en contradiction avec la rationalité empirique dont se réclame le projet humien. Lorsque Hume fait référence à l'établissement *a priori* d'une thèse, c'est pour signifier que certains principes peuvent être déduits à partir d'autres principes déjà établis, mais qui furent eux-mêmes établis sur l'expérience. La science de la nature humaine présente en ce sens une certaine capacité prédictive : le corpus de propositions en quoi elle

[162] Houston Smit, « Apriority, reason and induction in Hume », *Journal of the history of philosophy*, vol. 48, n°3, juillet 2010, p. 322.

[163] E.5.i.5, note, p. 82 (Clar. p. 37).

consiste permet d'engendrer d'autres principes, dont il s'avère *par après* qu'ils correspondent aux faits empiriques qui les attestent directement. La différence de l'*a priori* et de l'*a posteriori* n'est alors plus tant une différence de généralité (comme dans le cas précédent de la distinction entre expérience et raison), mais une différence de priorité dans l'établissement des principes généraux : ce n'est pas seulement que la science de la nature humaine part de l'expérience, c'est que, à partir de certains de ses principes, elle est capable de la rejoindre, c'est-à-dire de dériver par elle-même des conclusions que l'on pourrait aussi bien établir par la considération directe des expériences correspondantes.

Si les deux usages lexicaux qui nous occupent pouvaient, à première vue, dénoter un manque de rigueur, en ce qu'ils semblent contredire la Fourche et déroger à la méthode expérimentale, ils sont donc, en réalité, signifiants, en ce qu'ils expriment le travail même de la philosophie abstruse, qui élabore des principes généraux à partir de l'analyse minutieuse des matériaux empiriques, et se distingue par conséquent de ceux-ci. C'est cette distance à l'expérience immédiate et particulière qui explique que Hume se permette parfois de distinguer entre raison et expérience, entre *a priori* et *a posteriori*, alors même que les questions envisagées relèvent, en toute rigueur, de l'autorité de l'expérience. De sorte que la Fourche se redouble d'une seconde distinction entre les raisonnements, non plus relative à leur nature (démonstrative ou probable), mais à leur degré de composition et de difficulté : les raisonnements peuvent être « clairs et […] évidents »[164] ou « plus abstrus et plus éloignés de la compréhension vulgaire »[165].

Les principes dégagés par la philosophie ne sont pas toujours lisibles à même l'expérience immédiate, mais nécessitent souvent, pour être établis et compris, un processus soigneux et rigoureux d'analyse des circonstances qui la composent – nous avons déjà insisté sur ce point. On peut en ce sens distinguer une généralité horizontale, où le point commun des cas particuliers se donne sans difficulté à voir dans l'expérience, et une généralité verticale, qui consiste à régresser de plusieurs cas particuliers vers une cause plus générale, qui n'apparaît pas d'emblée. La science de la nature humaine, qui fonde son autorité sur l'expérience, ne s'interdit bien évidemment pas de recourir à la première, sous la forme d'observations ou de remarques portant sur ce qui a lieu *in general*[166]. Mais, si les philosophes ne dédaignent pas les régularités immédiatement observables, c'est-à-dire les simples

[164] HNR.1.8, p. 194, trad. modifiée (Clar. p. 36 : « clear and obvious »).

[165] *Ibid.*, trad. modifiée (Clar. p. 36 : « more abstruse, and more remote from vulgar apprehension »).

[166] Voir par exemple T.1.2.5.21 ; T.1.3.8.14 ; T.2.1.1.3 ; T.2.1.6.2 ; T.2.2.1.6 ; T.2.3.3.10 ; T.3.2.1.12 ; T.3.3.3.10.

constats, ils ne s'en contentent pas : « progressant des cas particuliers aux principes généraux, ils poussent [*push on*] leurs recherches vers des principes plus généraux encore »[167]. Il ne s'agit pas simplement d'« observer » ou de « remarquer », mais de « ramener [*trace up*] [les] phénomènes à des principes encore plus généraux »[168].

Il y a là une nouvelle modalité de la position d'existences inobservées qui définit tout raisonnement expérimental. Raisonner sur les choses de fait, ce n'est pas seulement inférer ces données non observées que sont un fait passé (César fut tué aux ides de mars), un fait futur (la boule de billard va se mettre en mouvement), ou un fait géographiquement éloigné (mon ami se trouve à la campagne) ; c'est également dégager les causes générales de certains phénomènes particuliers. C'est alors en un sens sensiblement différent que la conclusion de l'opération rationnelle est soustraite à l'expérience : non seulement elle n'est pas l'objet d'une expérience actuelle, mais elle ne peut pas l'être (contrairement à l'assassinat de César, à la mise en mouvement de la boule de billard et à la présence de mon ami à la campagne, qui pourraient tous donner lieu à des expériences actuelles). L'usage de la raison à l'œuvre dans la philosophie abstruse consiste à tirer des conclusions qui, en tant que telles, ne peuvent s'attester dans une expérience des sens. La philosophie abstruse est une philosophie profonde : elle dépasse les apparences immédiatement observables pour dégager les causes générales et cachées qui les déterminent. C'est pourquoi ses principes, s'ils s'enracinent bien dans l'expérience, « ne peuvent être établis sans une certaine conduite de pensée [*process of thought*] ni sans une réflexion sur le contenu observé [*some reflection on what we have observed*], de manière à en démêler les circonstances et à en poursuivre les conséquences »[169]. La conclusion selon laquelle le pouvoir politique des gouvernants doit être borné peut ainsi être tirée par réflexion sur l'expérience que nous avons d'actes de fraude et de cruauté, dès lors que l'on isole ces circonstances que sont l'ambition et l'appât du gain, qu'on les généralise, et qu'on en envisage les effets dans le contexte d'un pouvoir illimité (alors que, lorsque cette conclusion est établie sur la base de l'expérience des méfaits d'un Tibère et d'un Néron, aucune conduite de pensée n'est nécessaire, puisque « l'événement dont nous avons l'expérience a une ressemblance exacte et complète avec ce que nous inférons »[170]).

[167] E.1.2, p. 40 (Clar. p. 5).
[168] E.5.ii.13, p. 87 (Clar. p. 41)
[169] E.5.i.5, note, p. 82 (Clar. p. 37).
[170] *Ibid*.

2. Mépris et blâme : le discrédit jeté sur le raisonnement abstrus

À ces deux types de raisonnements correspondent selon Hume deux types d'hommes, différence que l'essai « Du commerce » pose comme un fait :

> Les hommes, dans leur plus grande part, peuvent être divisés en deux classes distinctes : celle des esprits *superficiels* [*shallow thinkers*] qui restent en deçà de la vérité [*who fall short of the truth*] et celle des esprits *abstrus* [*abstruse thinkers*] qui vont au-delà [*who go beyond it*].[171]

Comment comprendre cette déclaration ? Si les esprits superficiels « restent en deçà de la vérité », c'est probablement qu'ils s'en tiennent à des inférences qui, quoique générales en un certain sens, sont néanmoins orientées vers la particularité (ainsi de la conclusion selon laquelle « cette flamme me brûlera si j'en approche ma main », par différence avec la proposition selon laquelle « toute flamme brûle si on en approche la main »). Les esprits abstrus, au contraire, vont « au-delà » de la vérité, en ce qu'ils s'interrogent sur les principes généraux permettant d'en rendre compte (ainsi de l'affirmation humienne selon laquelle c'est en vertu de la coutume et de la vivacité des idées que nous croyons que toute flamme brûle si on en approche la main). Or les esprits superficiels ont du mal à pénétrer les vérités générales, qui sont l'objet de la philosophie[172] :

> Les raisonnements généraux paraissent embrouillés [*seem intricate*], mais seulement parce qu'ils sont généraux ; et la foule des hommes peine à distinguer dans la diversité des cas particuliers la circonstance commune où ces particuliers s'accordent, et à l'extraire, pure et sans mélange, de toutes les autres circonstances qui sont superflues. Chez eux, tout jugement, toute conclusion est particulière. Ils ne peuvent élargir leur vue à ces propositions universelles qui couvrent un nombre infini d'individus et renferment toute une science en un seul théorème. Ils ont l'œil troublé par une perspective aussi large ; et les conclusions qui en dérivent, même si elles sont clairement exprimées, paraissent embrouillées et obscures [*seem intricate and obscure*].[173]

Ce texte donne à voir l'envers des règles logiques examinées dans le chapitre précédent, qui venaient normer le processus de différenciation des circonstances efficaces et superflues, et garantir le caractère fondé des croyances. Si la généralité signe, comme nous l'avons vu, le

[171] « Du commerce », dans EMPL, 2e partie, p. 39 (GG vol. 3, p. 287).

[172] « [...] le devoir premier [*the chief business*] des philosophes est de considérer le cours général des choses », *ibid.*, p. 40 (GG p. 288).

[173] *Ibid.*, p. 39-40 (GG p. 288).

surcroît de validité des croyances philosophiques, elle explique aussi la difficulté où se trouve la majorité des hommes d'y accéder. La généralité de certains énoncés, en ce qu'elle résulte d'un travail minutieux d'identification de la circonstance commune à de multiples phénomènes particuliers, et ce parmi de nombreuses circonstances accidentelles, peut poser un problème de compréhension, et produire une apparence de complexité et d'obscurité.

C'est pourquoi « les esprits *superficiels* sont prompts à décrier même les intelligences les plus solides : *têtes abstruses, métaphysiciens, ergoteurs* [*refiners*], ce sont leurs mots ; et jamais ils n'admettront qu'une chose soit juste qui dépasse leurs faibles conceptions »[174]. Le rejet courant des recherches abstruses, que Hume évoque de façon récurrente comme un fait incontestable[175], et qui a lieu même chez les lettrés[176], s'enracine dans la discontinuité de contenu séparant les résultats des enquêtes profondes et les principes du sens commun. Le philosophe abstrus « ne se détournera pas d'embrasser une conclusion sous le prétexte qu'elle est inhabituelle ou contraire à l'opinion populaire »[177] ; inversement, « le sens commun […] s'éloigne […] souvent de la philosophie »[178].

3. La légitimité problématique des croyances abstruses

Ce n'est pas seulement que les croyances auxquelles aboutissent les recherches abstruses se situent en porte-à-faux avec les opinions couramment admises, c'est aussi qu'elles sont dépourvues de l'immédiateté, de la facilité et de la stabilité qui caractérisent ordinairement la croyance. Hume ne cesse de souligner, voire de mettre en scène, la discontinuité temporelle des conclusions abstruses, qui vient redoubler la discontinuité de contenu eu égard au sens commun. Ainsi dans le tout premier paragraphe du troisième livre du *Traité* :

> Un inconvénient accompagne tout raisonnement abstrus : un tel raisonnement […] exige, pour que nous devenions sensibles à sa force [*to make us sensible of its force*], que nous mettions autant d'intensité à l'étudier [*the same intense study*] qu'il en a

[174] « Du commerce », dans EMPL, 2e partie, p. 39 (GG p. 287).

[175] Remarquons que ce constat ouvre le *Traité de la nature humaine* et l'*Enquête sur l'entendement humain*. Voir Introduction au *Traité*, §3, et E.1.7.

[176] « […] ce préjugé courant contre les raisonnements métaphysiques de toutes sortes, que l'on trouve même chez ceux qui font profession d'étudier [*who profess themselves scholars*] et apprécient à leur juste valeur toutes les autres parties de la littérature », Introduction au *Traité*, §3, p. 32 (Clar. p. 3).

[177] E.1.4, p. 41 (Clar. p. 6).

[178] « De la règle du goût », dans EMPL, 1ère partie, p. 268 (GG vol. 3, p. 269).

> précédemment fallu pour l'inventer. Quand nous quittons notre cabinet de travail et nous engageons dans les affaires courantes de l'existence, ses conclusions semblent se dissiper comme les fantômes de la nuit à l'apparition du jour, et il nous est même difficile de conserver cette conviction difficilement acquise.[179]

Les conclusions de la philosophie abstruse découlent d'un long processus d'élaboration rationnelle, ce pourquoi la croyance à laquelle elles donnent lieu ne présente rien d'instinctif, ou d'infra-réflexif. Un *travail* de compréhension doit redoubler le *travail* d'invention des raisonnements abstrus. Et ce qui doit, dans ce texte, nous frapper, c'est le retour du lexique de la vivacité, qui est désormais envisagée comme le fondement *problématique* de la croyance aux conclusions abstruses : il faut une grande « intensité » dans l'étude pour devenir « sensible » à la « force » des arguments de la philosophie profonde. La vivacité de la croyance ne va plus de soi, mais résulte d'une tension du jugement, qui ne peut être constamment maintenue. La distinction topologique du cabinet de travail [*closet*] et des lieux courants de l'existence, habituelle sous la plume de Hume, manifeste sous une forme spatiale le hiatus entre les conclusions de la raison abstruse et les jugements de l'existence ordinaire (le jour se lèvera demain ; ce pain me nourrira, *etc*.) : de même que le cabinet de travail est un lieu spécialement consacré aux réflexions profondes, et nettement distinct des pièces où l'on se livre aux affaires courantes de l'existence, de même les raisonnements abstrus ne peuvent passer sans perte dans l'élément de la vie ordinaire. Ce qui avait péniblement gagné une certaine vivacité, à force de contention d'esprit et d'attention soutenue, se dissipe sous l'effet de croyances qui, étant plus naturelles, sont aussi plus fortes et plus vives. Tout comme la lumière du jour révèle les spectres qui nous ont apeurés pendant la nuit comme des apparences, la vivacité des sollicitations de l'existence courante semble faire s'évanouir les conclusions atteintes par le raisonnement profond.

Il y a là l'effet de l'enracinement de la raison dans la vivacité et la facilité : parce qu'elles sont le fruit d'une attitude épistémique soigneuse et rigoureuse, les conclusions de la philosophie abstruse ne peuvent se hisser à la force et à la stabilité des croyances les plus spontanées. Ce que l'on gagne en précision et en exactitude, on le perd en vivacité. Si les croyances du vulgaire et les croyances philosophiquement établies présentent souvent une différence de validité, en dépit de leur enracinement commun dans la vivacité, la légitimité des secondes pose cependant question, précisément parce qu'elles ne s'enracinent plus que lointainement dans cette propriété fondatrice de la raison qu'est la vivacité.

[179] T.3.1.1.1, p. 49 (Clar. p. 293). La traduction est modifiée aux endroits où nous citons le texte original.

Alors même qu'un mouvement de généralisation de l'expérience rend compte du passage des croyances communes aux croyances philosophiques, Hume souligne, dans le même temps, le passage inverse, par lequel le philosophe se voit rattrapé par les premières. À propos de la philosophie abstruse, l'*Enquête sur l'entendement humain* déclare : « Les impressions de notre cœur, le mouvement de nos passions, la véhémence de nos affections dissipent toutes ses conclusions, et réduisent le profond philosophe à un pur homme du peuple »[180]. Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Cléanthe souligne le même point, à propos cette fois du stoïcien : « La tension de son esprit se relâche et ne peut être rappelée à volonté. Des occupations viennent le détourner, des malheurs l'attaquent à l'improviste. Et le philosophe s'abîme bientôt dans l'homme du peuple »[181]. Les philosophes, « dans toutes les parties actives de la vie, font généralement comme le vulgaire et sont gouvernés par les mêmes maximes »[182]. Si le bon sens (*good sense*) dirige les hommes dans les circonstances ordinaires de la vie, les conclusions qui résultent de l'usage précis et sophistiqué de la raison ne peuvent prétendre gouverner l'assentiment de ceux qui s'y adonnent que dans certaines circonstances particulières, déterminées par le temps de l'étude. Ce n'est donc pas seulement, comme l'affirmait l'essai « Du commerce » précédemment cité, que les raisonnements abstrus présentent pour la majorité des hommes une apparence de complication, c'est aussi, pour reprendre les termes du début du livre III du *Traité*, qu'ils semblent se dissiper aux yeux de ceux-là mêmes qui les ont conçus voire, pour reprendre le texte de l'*Enquête sur l'entendement humain*, qu'ils se dissipent effectivement. L'apparence porte alors sur la validité même des raisonnements abstrus, et non sur leur caractère embrouillé.

L'usage le plus exact et le plus rigoureux de la raison, qui a pour règle la représentation des relations *réelles* unissant les objets et les idées, est ainsi pensé au prisme du concept d'*apparence*. C'est bien ce que souligne l'image des fantômes : qu'est-ce que la croyance aux fantômes, si ce n'est le modèle de la croyance erronée, contraire à l'assignation correcte des causes et des effets que les règles de raisonnement exposées par la section T.1.3.15 entreprennent de garantir ? Les conclusions de la raison abstruse, envisagées du point de vue de l'existence ordinaire, s'apparentent à des chimères, par où la science de la nature humaine présente quelque chose de commun avec les philosophies non fondées sur l'expérience, contre lesquelles elle se définit[183].

---

[180] E.1.3, p. 40, trad. modifiée (Clar. p. 6 : « and reduce the profound philosopher to a mere plebeian »).

[181] DRN.1 p. 91.

[182] E.9.5, p. 134-135 (Clar. p. 80)

[183] La référence à la chimère est en effet récurrente sous la plume de Hume lorsqu'il s'agit de dénoncer les

Mais c'est aussi à la superstition que renvoie, à l'évidence, la référence aux fantômes. À cet égard, il est remarquable que l'intermittence caractérise aussi bien les croyances de la philosophie abstruse que les croyances religieuses. Les motifs religieux, remarque Philon dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, « si tant est qu'ils agissent, opèrent seulement par accrocs et par bonds »[184]. L'*Enquête sur les principes de la morale* faisait le même constat : « toute péremptoire, arrogante et dogmatique qu'une superstition apparaisse, elle ne peut jamais complètement persuader de la réalité de ses objets ni réussir à les mettre en balance avec les incidents ordinaires de la vie dont nous sommes instruits par une observation quotidienne ou par des raisonnements expérimentaux »[185]. Il y a quelque chose de commun entre les fluctuations de la croyance que le philosophe porte à ses conclusions, et celles de la croyance que le superstitieux accorde à sa ou ses divinité(s), et ce parce que dans les deux cas, la croyance porte sur des objets qui excèdent ceux de l'existence courante. Les croyances les plus raisonnables et les plus déraisonnables partagent ceci qu'elles portent sur des principes facilement frappés d'irréalité (soit que, dans le cas de la philosophie abstruse, ils procèdent d'une analyse soigneuse et rigoureuse de l'expérience, qui ne peut être longtemps maintenue, soit que, dans le cas de la superstition, ils posent l'existence d'êtres surnaturels, échappant à toute expérience). La philosophie abstruse et la superstition partagent une temporalité similaire, parce que leurs croyances respectives engagent toutes deux une distance à l'expérience commune, qui déréalise leurs objets.

C'est finalement cette distance même qui s'avère problématique, en ce qu'elle est propice à l'erreur : « Il est facile à un philosophe profond de commettre une erreur dans ses raisonnements subtils, erreur qui en engendre nécessairement une autre quand il développe plus avant ses conséquences »[186]. Si les recherches profondes portent à l'erreur, c'est que la conformité à l'expérience commune et immédiate ne fonctionne plus comme un garde-fou contre la fausseté des conclusions, ce qui ouvre la voie aux thèses les plus extravagantes. La distance au sens commun des énoncés de la philosophie abstruse ne s'identifierait-elle pas, en

---

systèmes philosophiques qui ne partent pas de l'expérience, ou qui l'outrepassent : « nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience : toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique [*chimerical*] » (Introduction au *Traité*, §8, p. 35, Clar. p. 5) ; les « nombreux systèmes chimériques [*chimerical*] qui, successivement, ont apparu puis disparu parmi les hommes » (T.1.4.7.14, p. 366, Clar. p. 177) ; « La philosophie fut mise à la torture par cette triste méthode d'étude recluse et se fit aussi chimérique [*chimerical*] dans ses conclusions qu'elle était inintelligible dans son style et dans son mode d'expression » (« L'art de l'essai », dans EMPL, 1ère partie, p. 286, GG vol. 4, p. 368).

[184] DRN.12, p. 333.

[185] EPM.3.ii.38, note, p. 71 (Clar. p. 25).

[186] E.1.4, p. 40-41 (Clar. p. 6).

fin de compte, à la distance de l'erreur à la vérité ? C'est ce que l'expérience passée, qui nous informe de la stérilité des recherches abstruses qui furent menées, peut nous amener à croire : « Nous avons si souvent perdu notre peine en de telles recherches que nous les rejetons d'ordinaire sans hésiter et, s'il nous faut à jamais être la proie des erreurs et des illusions, elles seront naturelles et distrayantes »[187].

En sorte que, non seulement l'« opinion générale »[188] consiste en un blâme et un mépris de la philosophie abstruse, mais la philosophie humienne elle-même, dont les résultats dégagent les limites de la raison, semble imposer de répudier les raisonnements abstrus. C'est bien sur l'usage abstrus de l'entendement que se concentre la crise sceptique de T.1.4.7 : les principes mis en évidence au cours de l'examen de l'entendement conduisent à questionner la légitimité de l'activité même dont ils procèdent. La question se redouble, en ce qu'elle ne porte plus sur la rationalité de la raison, mais sur le caractère raisonnable des recherches abstruses : « je ne peux me convaincre du caractère raisonnable d'une application si pénible et où je n'ai aucun espoir sérieux d'accéder par ce moyen à la vérité et à la certitude »[189]. Une fois que l'on a dégagé le fondement hors raison de la raison, ne doit-on pas prendre acte de ce résultat, et rejeter complètement les enquêtes abstruses ? C'est ce qui semble s'imposer au sceptique conséquent, comme le souligne Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, en opposant les raisonnements ordinaires, traversés par la force irrésistible et instinctive de la nature, et les raisonnements abstrus, qui ne présentent pas le même avantage : « La profession déclarée de tout sceptique raisonnable est seulement de rejeter les arguments abstrus, éloignés et raffinés, d'adhérer au sens commun et aux simples instincts de la nature, et de donner son assentiment chaque fois que des raisons, quelles qu'elles soient, le frappent avec une force si entière qu'il ne saurait, sans la plus grande violence, s'y soustraire »[190].

Si, dans le cas des raisonnements les plus ordinaires, la question du droit est résolue par le fait, en ce que nous sommes nécessairement déterminés à croire que le jour se lèvera demain et que le même pain qui nous a nourri hier nous nourrira demain, ce n'est pas le cas des raisonnements abstrus. En vertu même de ce qui fait leur supériorité épistémique, les conclusions profondes apparaissent comme un usage désagréable, inutile et présomptueux de l'entendement, contraire à la nature et à la vivacité – dont la science de la nature a dégagé la centralité dans le fonctionnement de l'esprit. Ce qui avait paru garantir le surplus de validité

[187] Introduction au *Traité*, §3, p. 32 (Clar. p. 3).
[188] E.1.7, p. 42 (Clar. p. 7).
[189] T.1.4.7.10, p. 363 (Clar. p. 175).
[190] DRN.3, p. 147.

de la philosophie profonde sur les opinions communes se renverse en la raison de son discrédit, par où le scepticisme humien, au terme de son investigation sur les pouvoirs de la raison, semble retrouver l'opinion courante commandant de rejeter tout raisonnement abstrus.

II. Le livre I du *Traité* : l'enracinement naturel de la philosophie abstruse

1. Une auto-destruction de la philosophie abstruse ?

L'usage abstrus de la raison est-il contre-nature ? C'est l'opinion de la généralité des hommes, exprimée dans la section 1 de l'*Enquête sur l'entendement humain* comme une conséquence de ce que la nature a fait l'être humain non seulement raisonnable, mais aussi sociable et actif :

> La nature paraît […] avoir tracé aux hommes un genre de vie mixte comme étant celui qui leur convient le mieux ; elle paraît les avoir secrètement prévenus de ne permettre qu'aucun de ces ressorts *tire* trop à lui, de peur qu'il ne les rende incapables de s'occuper et de se divertir autrement. Livrez-vous, dit-elle, à votre passion pour la science, mais que votre science reste humaine et telle qu'elle se rapporte directement à l'action et à la société. J'interdis la pensée abstruse et ses recherches profondes, et je les punirai sévèrement par la pensive mélancolie dont elle est la source, par l'incertitude où vous serez plongés, par le froid accueil que vous rencontrerez quand vous communiquerez vos prétendues découvertes.[191]

L'opinion générale, qui blâme et méprise la philosophie abstruse, se réclame de l'autorité de la nature, qui aurait destiné les hommes à un genre de vie mixte (fait d'activité, de sociabilité et de raisonnement), et qui prohiberait de ce fait la philosophie abstruse (dans laquelle le raisonnement ne se rapporte pas directement à l'action et à la société). Les trois punitions des recherches abstruses qui sont ici mentionnées (mélancolie, incertitude et solitude) sont présentées, dans la section conclusive du livre I du *Traité*, comme autant de conséquences des enquêtes qui furent menées au cours de ce même livre : le narrateur, sous l'effet de la

[191] E.1.6, p. 42 (Clar. p. 7).

mélancolie, se livre à une longue lamentation sur les limites et les faiblesses de l'esprit humain[192] ; il est frappé d'une crise sceptique, où toutes les vérités, même les plus simples, se voient remises en question[193] ; il déplore « la solitude désespérée où [le] place [sa] philosophie »[194].

Yves Michaud souligne que le livre I du *Traité* donne à voir un cercle de l'analyse, en tant que les principes dégagés par l'enquête humienne sur l'entendement viennent fragiliser le régime de rationalité dont elle se réclamait initialement. Parce que la science de la nature humaine vient de la nature humaine elle-même, c'est-à-dire est « prise dans un cercle d'autoréférence »[195], les résultats de l'examen philosophique de la raison rejaillissent sur la consistance épistémique de la philosophie elle-même. La rationalité philosophique ne relève pas d'autres principes que de ceux qu'elle dégage à titre d'objets, ce pourquoi, à l'issue du livre I du *Traité*, le lieu d'où s'énonce le discours philosophique est mis en crise. La critique de la raison induit logiquement la déstabilisation de la raison abstruse, c'est-à-dire de la philosophie profonde qui en a révélé les principes.

Ce point s'atteste dans le renversement qui sépare l'introduction et la conclusion du livre I du *Traité*. Alors que, dans le premier texte, Hume comparait son entreprise à une armée conquérante, faisant marche vers la capitale des sciences (à savoir la nature humaine), dans le second il se dépeint comme un naufragé, perdu au milieu de l'immensité de l'océan, et prêt à périr sur un rocher aride. Une fois les faiblesses de l'entendement identifiées comme telles, la vigoureuse ambition de scientificité qu'affichait l'introduction se mue en une inconsciente témérité : comment peut-on prétendre continuer à faire science sur des objets complexes et abscons, une fois que la raison s'est révélée fondée sur des propriétés triviales de l'imagination ? C'est la considération du corpus de *vérités* en quoi consiste la science de la raison qui induit la crise *sceptique* du philosophe :

> La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute

[192] Voir T.1.4.7, §3 à 7.

[193] « Où suis-je ? Que suis-je ? Quelles sont les causes d'où je tire mon existence et à quelle condition dois-je retourner ? De qui dois-je rechercher les faveurs, et de qui craindre la colère ? De quels êtres suis-je environné ? Sur qui ai-je de l'influence ? Qui en a sur moi ? Je suis confondu par toutes ces questions et je commence à m'imaginer dans la condition la plus déplorable qui se puisse concevoir, enveloppé de l'obscurité la plus noire, et totalement privé de l'usage de mes membres et de mes facultés », T.1.4.7.8, p. 362 (Clar. p. 175).

[194] T.1.4.7.2, p. 357 (Clar. p. 172).

[195] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 8.

> croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre.[196]

Assurément, le narrateur est *devenu* sceptique au fil de ses découvertes. Comme le remarque Phillip D. Cummins[197], l'introduction ne faisait qu'une seule allusion au scepticisme, pour définir *à son encontre* le projet d'une science (abstruse) de la nature humaine : « en vérité, seul le scepticisme le plus déterminé, allié à la plus grande indolence, peut justifier cette aversion de la métaphysique »[198]. Le scepticisme, qui doute de la capacité de la raison à atteindre le vrai, se présente d'abord comme ce qui invalide la possibilité même d'une science de la nature humaine, fondée sur des raisonnements abstrus (que Hume désigne tout aussi bien comme métaphysiques). Or, dans la conclusion du livre I du *Traité*, le narrateur ne fait plus une, mais neuf mentions du scepticisme, dont huit lui servent à endosser cette position (et non à la mettre à distance).

Faut-il voir dans ces éléments l'indice de ce que, selon les mots d'Yves Michaud, « le discours philosophique […] *s'autodétruit comme vérité et comme système* »[199] ? Hume en vient-il, au terme de ses recherches, à endosser la forme de scepticisme mentionnée dans l'introduction, qui consistait en un rejet des recherches profondes ? La multiplication des références au scepticisme dans la section T.1.4.7 signifie-t-elle que l'examen de l'entendement au moyen de recherches profondes *rejoint* le scepticisme récusant la légitimité de ces mêmes recherches, qui avait initialement été écarté ? Les remarques d'Yves Michaud pointent un fait indéniable, qui est la mise en crise du régime de rationalité et de vérité initialement conféré au raisonnement abstrus. Mais nous aimerions ici montrer que cette mise en crise signe tout autant l'autodestruction d'une certaine conception de la raison philosophique que sa redéfinition et son auto-renaissance, conformes aux principes mis en évidence par l'étude de la raison. Ou, pour le dire autrement : que la circularité de l'analyse fonctionne aussi de façon positive, au sens où l'enracinement de tout raisonnement dans la force de la nature vient légitimer les recherches profondes, en les réintégrant au sein de sa causalité.

---

[196] T.1.4.7.8, p. 362 (Clar. p. 175).

[197] « At the beginning of the *Treatise,* Hume appears ready to carry forward his researches in opposition to skepticism, which questions or rejects the type of arguments he intended to employ » (Phillip D. Cummins, « Hume's diffident skepticism », p. 45).

[198] Introduction au *Traité*, §3, p. 32 (Clar. p. 3).

[199] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 273.

2. Raison abstruse et dispositions naturelles

Penchons-nous donc de plus près sur la section T.1.4.7. La crise sceptique traversée par le narrateur ne correspond qu'à l'un des trois moments de notre texte. Un premier renversement a lieu au paragraphe 9, lorsque le désespoir sceptique fait place à l'indolence de la vie courante : le narrateur dîne, joue, converse et se réjouit avec ses amis. Alors qu'il était auparavant « prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement »[200] au nom de ses recherches philosophiques, il se dit maintenant « prêt à jeter au feu tous [ses] livres et tous [ses] papiers et à jurer de ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie »[201]. Au délire philosophique, c'est-à-dire à la philosophie poussée à son degré le plus extrême, succède donc l'absence de philosophie, et son rejet total. Au paragraphe 11, un second renversement s'opère, qui fait passer de l'indolence à la « bonne humeur sérieuse »[202] : c'est le retour de la curiosité, c'est-à-dire de l'amour de la vérité, et de l'ambition de faire progresser les recherches abstruses.

Il est important de remarquer que ces deux renversements ne doivent rien à la raison. À propos du premier, Hume déclare : « Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques »[203]. Et, à propos du second : « Tels sont les sentiments qui nourrissent ma morosité et mon indolence et je dois avouer, en vérité, que la philosophie n'a rien à leur opposer et attend plutôt sa victoire du retour d'une bonne humeur sérieuse que de la force de la raison et de la conviction »[204]. Réciproquement, chacun des trois états traversés par le narrateur est rapporté à certaines passions : mélancolie et désespoir, indolence et morosité, curiosité et ambition. Que l'analyse de l'entendement en quoi consiste le livre I du *Traité* culmine, dans la section conclusive de ce même livre, en un déferlement de passions[205] n'a rien d'anodin. Ce sont les passions qui déterminent les trois dispositions d'esprit différentes par lesquelles passe tour à tour le narrateur, et les évaluations contrastées,

---

[200] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 273.

[201] T.1.4.7.10, p. 362-363 (Clar. p. 175).

[202] T.1.4.7.11, p. 363 (Clar. p. 176).

[203] T.1.4.7.9, p. 362 (Clar. p. 175).

[204] T.1.4.7.11, p. 363 (Clar. p. 175-176).

[205] En T.1.4.7, le narrateur se présente tour à tour comme « défiant » (p. 356), soumis à des « appréhensions » (*ibid.*), au « désespoir » (*ibid.*) et à la « mélancolie » (*ibid.*), « effrayé » (p. 357), « confondu » (*ibid.*), « décourag[é] » (p. 359) et « déç[u] » (*ibid.*), mais aussi frappé de « honte » (p. 360), soumis au « délire » (p. 362), affecté d'une « humeur morose » (p. 363) et d'« indolence » (*ibid.*), et enfin d'une « bonne humeur sérieuse » (*ibid.*), de « curiosité » (p. 364) et d'« ambition » (*ibid.*).

qui en découlent, portées sur le raisonnement abstrus. Les trois dispositions successives se résolvent en effet en trois rapports différents à la raison abstruse, que la raison ne peut déterminer. Ou plutôt : qu'elle ne détermine qu'en tant qu'elle sert les passions. Dans les deux premières dispositions, Hume suggère ainsi, en une sorte d'anticipation de la thèse de l'esclavage pratique de la raison, que les opinions relatives à la philosophie abstruse sont au service des passions éprouvées par le narrateur. Ainsi, à propos de la première disposition : « Cette vision soudaine du péril où je me trouve me frappe de mélancolie et comme cette passion, plus que toute autre, a pour habitude de s'écouter, je ne peux m'empêcher de nourrir mon désespoir de toutes les réflexions décourageantes que le présent sujet me présente en si grande abondance »[206]. Et, à propos de la seconde disposition : « Tels sont les sentiments qui nourrissent ma morosité et mon indolence »[207].

Seul un changement d'inclination, et non une quelconque démarche argumentative, peut donc mener à la reprise de l'activité philosophique. Et c'est bien ce qui a lieu : « je sens mon esprit tout rassemblé en lui-même et suis naturellement *enclin* à porter mon regard sur tous ces sujets »[208], déclare le narrateur à propos des recherches abstruses. La philosophie ne naît pas d'autre chose que d'une inclination, d'un plaisir que nous prenons parfois aux enquêtes profondes : « Ces sentiments jaillissent naturellement dans la disposition où je me trouve et si je m'efforçais de les bannir, en m'attachant à quelque autre distraction, je *sens* que j'y perdrais en plaisir, et c'est là l'origine de ma philosophie »[209].

3. Les droits naturels de la raison abstruse

Ce qui revient à dire que l'inclination naturelle fonde à la fois les inférences les plus basiques et infra-réflexives, dont l'enracinement dans la nature a déjà été dégagé, et les raisonnements les plus profonds et sophistiqués, que l'opinion commune estime contre-nature :

> Nous devons conserver notre scepticisme dans tous les événements de notre vie. Si nous croyons que le feu réchauffe et que l'eau rafraîchit, ce n'est que parce qu'il nous en coûterait trop de peines de penser différemment. Mieux, si nous sommes

[206] T.1.4.7.1, p. 356-357 (Clar. p. 172).

[207] T.1.4.7.11. Le parallélisme lexical de ces deux déclarations (autour du verbe nourrir) n'est pas présent dans le texte anglais.

[208] T.1.4.7.12, p. 364 (Clar. p. 176).

[209] *Ibid.*

> philosophes, que ce soit au nom de principes sceptiques [*it ought only to be upon sceptical principles*] et d'après une inclination naturelle à nous employer de cette manière [*from an inclination, which we feel to the employing ourselves after that manner*]. Quand la raison est vive et se mêle à quelque tendance [*propensity*], il faut qu'elle soit acceptée [*it ought to be assented to*]. Dans le cas contraire, elle ne peut revendiquer aucun droit à nous conduire [*it can never have any title to operate on us*].[210]

L'inclination naturelle, le sentiment et la vivacité font ici retour, non plus seulement comme les résultats de l'investigation portant sur le fondement de nos raisonnements, mais comme les conditions de possibilité de cette même investigation. L'usage de la raison par lequel un homme est philosophe ne s'explique pas en vertu d'autres principes que l'usage de la raison par lequel nous inférons la chaleur du feu et la froideur de l'eau. C'est l'inclination naturelle qui, dans les deux cas, détermine l'esprit – la tension du jugement et la difficulté qui caractérisent l'usage abstrus de l'entendement étant ressaisies, en amont, dans le plaisir qu'elles procurent à certains esprits[211]. De même qu'il nous coûterait de la peine, lorsque nous voyons du feu et de l'eau, de ne pas conclure que le premier réchauffe et que le second rafraîchit, de même nous perdrions en plaisir si nous refusions d'entrer dans des recherches abstruses lorsque nous nous y sentons disposés. Nous pouvons certes éviter de telles recherches, à l'inverse de ce qui se passe dans le cas des inférences les plus ordinaires (le feu réchauffe, *etc*.), mais cela diminuerait notre plaisir : le critère du plaisir passe au premier plan, et remplace celui de la nécessité. Le plaisir pris aux enquêtes abstruses est certes peu courant, mais il n'est pas moins naturel que d'autres. Alors que, dans le cas de la plupart des hommes, les objets de la pensée redoublent pour l'essentiel ceux des sens, quelques individus présentent un goût pour les raisonnements profonds, par où l'attitude qui va contre la nature (au sens où elle dissout l'évidence et la nécessité des croyances naturelles) s'enracine à l'intérieur même de celle-ci. La dissociation de la raison et de la nature, à laquelle la quatrième partie du livre I du *Traité* n'avait cessé de travailler[212], est ainsi pour partie résorbée.

---

[210] T.1.4.7.11, p. 363-364 (Clar. p. 176).

[211] C'est en ce sens que, dans les *Dialogues sur la relation naturelle*, Philon déclare, à propos du sceptique : « Si jamais il porte ses spéculations plus loin que ne l'exige cette nécessité et philosophe sur des sujets naturels et moraux, c'est qu'il subit l'attrait d'une sorte de plaisir, de satisfaction, qu'il trouve à s'employer ainsi [*he is allured by a certain pleasure and satisfaction, which he finds in employing himself after that manner*] », DRN.1, p. 93.

[212] Ce point est souligné par Peter J. E. Kail : « much of part 4 demonstrates that nature and reason oppose each other, and this opposition leads to the crisis that Hume dramatizes in the conclusion » (Peter J. E. Kail, « Hume's ethical conclusions », dans *Impressions of Hume*, ed. Marina Frasca-Spada and Peter J. E. Kail, Oxford, Oxford university press, 2005, p. 127).

Le texte qui nous occupe en tire une loi devant gouverner l'assentiment, qui vaut tout à la fois de la raison ordinaire et de la raison abstruse : « Quand la raison est vive et se mêle à quelque tendance [*propensity*], il faut qu'elle soit acceptée [*it ought to be assented to*]. Dans le cas contraire, elle ne peut revendiquer aucun droit à nous conduire [*it can never have any title to operate on us*] ». Cette loi, que Don Garrett désigne sous le nom de *Title principle*, a ceci de frappant qu'elle intègre la composante temporelle[213], de sorte qu'elle ne définit plus une conduite du jugement à adopter face aux produits de notre raison, conduite qui serait tenue fermement par-delà la variation des circonstances, mais un balancement, engendré par la variation des dispositions naturelles qui déterminent notre rapport à la raison. Le droit de la raison à gouverner la croyance (« it ought to be assented to » ; « it can never have any title ») découle de propriétés extrinsèques à la raison, à savoir son fondement dans l'imagination et son accompagnement par certaines propensions affectives[214].

L'extrait qui nous occupe corrèle ces points à un enjeu sceptique. C'est que le raisonnement profond découvre son hétéronomie : dans sa genèse et dans la perpétuation de son existence, la philosophie ne peut se penser comme un acte souverain de la raison. Elle naît de la seule force de la nature, qui parfois nous dispose à la curiosité et à l'ambition, et en d'autres moments nous fait désespérer d'atteindre la vérité, ou nous dipose à l'indolence. C'est l'acceptation de cette hétéronomie qui définit selon Hume le vrai scepticisme :

> La conduite d'un homme qui étudie la philosophie de cette manière désinvolte [*careless manner*] est plus authentiquement sceptique [*truly sceptical*] que celle d'un autre qui, trouvant en lui-même un penchant à l'étude, est si complètement accablé de doutes et de scrupules qu'il la rejette complètement. Un vrai sceptique [*true sceptic*] se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique, et ni ses doutes ni sa conviction ne lui feront jamais refuser une satisfaction innocente qui s'offre à lui.[215]

Il s'agit de prendre acte de la dépendance du raisonnement abstrus vis-à-vis de certaines dispositions, qui ne relèvent pas de la causalité de la raison, mais déterminent l'appréciation

[213] Si le texte anglais exprime cette dimension temporelle de façon moins explicite que la traduction française qu'en proposent Philippe Baranger et Philippe Saltel (« *Where* reason is lively, and mixes itself with some propensity, it ought to be assented to. *Where* it does not, it never can have any title to operate upon us », Clar. p. 176, nous soulignons), il l'implique cependant.

[214] Ces analyses supposent bien entendu qu'en amont, les raisonnements aient été établis précisément et rigoureusement. Il y a là un point souligné par Christopher Williams : « When Hume says that reason must 'mix' itself with natural propensity in order to be credible, he was also imposing a requirement on the propensity : it needs to be such that it can mix with reason ». Christopher Williams, *A cultivated reason : an essay on Hume and Humeanism*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania state university press, 1999, p. 112.

[215] T.1.4.7.14, p. 367 (Clar. p. 177).

que nous faisons de son pouvoir. C'est ce que ne fait pas l'homme qui, accablé de doutes, rejette totalement son inclination pour la philosophie abstruse, puisqu'il se fie alors à ses doutes, sans les resituer dans le balancement de dispositions et de passions qui affecte l'existence individuelle. C'est bien la temporalité, déterminée par la fluctuation des passions et irréductible à toute règle rationnelle, qui est déterminante : il s'agit d'« atten[dre] le retour de l'application et de la bonne humeur »[216]. C'est pourquoi le genre de vie stable et mixte que préconiserait la nature (aux dires de la majorité des hommes) cède la place à la fluctuation naturelle et différenciée des passions et des dispositions à l'égard de la raison. C'est pourquoi aussi la philosophie, qui ne consiste pas en autre chose qu'en un usage soigneux de l'entendement, s'enracine paradoxalement dans une attitude insouciante (*careless manner*).

Le vrai sceptique, c'est donc celui qui accepte la force de la nature quand elle se fait sentir. Ce point détermine à la fois la pratique des raisonnements abstrus, et la croyance que nous devons porter à leurs conclusions, comme en témoigne le dernier paragraphe de la section T.1.4.7, qui achève la réduction des raisonnements profonds au régime de la vivacité et de la nature :

> Et il n'est pas seulement souhaitable que nous suivions, en général et malgré nos principes sceptiques, notre inclination pour les recherches philosophiques les plus élaborées, mais aussi que nous cédions à la tendance qui nous pousse à être sûrs, affirmatifs et certains sur des *points particuliers*, suivant l'angle sous lequel nous les examinons à un *instant particulier*. Il est plus facile de s'abstenir de tout examen et de toute recherche que de combattre en nous une tendance si naturelle et de nous garder de l'assurance qui résulte toujours de l'exacte et complète considération d'un objet.[217]

La nature elle-même invite à aller à l'encontre de la suspension du jugement. Ce qui n'implique pas, bien évidemment, qu'il faille assentir à toutes les croyances vives qui se présentent à l'esprit. Mais lorsque la considération de l'objet est « exacte et complète », la croyance qui en découle doit être acceptée comme un fait naturel – la différence avec une attitude dogmatique étant que l'assentiment est ressaisi en tant que tendance particulière, et resitué au sein d'un mouvement déterminé par la nature. Comme le remarque Éléonore Le Jallé, le vrai sceptique se caractérise ainsi par une insouciance pour ainsi dire redoublée à

[216] T.1.4.7.14, p. 367 (Clar. p. 177). Plus généralement, on soulignera la récurrence de la référence à la temporalité dans la section T.1.4.7 : « en vertu de mon expérience et de mon sentiment *présents* » (T.1.4.7.8, p. 362, Clar. p. 175) ; « tels sont, en effet, mes sentiments dans l'humeur morose où je me trouve *à présent* » (T.1.4.7.10, p. 363, Clar. p. 175) ; « *au moment même* où je ne peux me convaincre du caractère raisonnable d'une application si pénible » (*ibid.*) ; « *À l'heure*, donc, où je suis fatigué de l'amusement et de la compagnie » (T.1.4.7.12, p. 364, Clar. p. 176). Dans toutes ces déclarations, c'est nous qui soulignons.

[217] T.1.4.7.15, p. 367 (Clar. p. 178).

l'égard de l'impuissance de la raison. Non seulement il accepte de croire aux raisonnements ordinaires, que ses analyses révèlent comme dénués de fondement rationnel, mais il accepte de céder à la tendance, qui ne doit rien à la raison, par laquelle la nature le porte à croire aux conclusions de ses raisonnements profonds et sophistiqués[218].

De l'introduction à la conclusion du *Traité*, Hume devient donc bien, si l'on veut, *plus* sceptique, mais en un sens éminemment distinct de celui qui avait été écarté dans l'introduction. Le scepticisme change de signification : il ne consiste plus en un rejet des raisonnements sophistiqués et en une limitation de l'assentiment aux raisonnements les plus vifs et instinctifs, au nom de la force irrésistible de la nature (c'était, rappelons-nous, la définition du scepticisme invoquée par Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*), mais en une acceptation de l'enracinement de *tout* raisonnement, *ordinaire comme profond*, dans la force de la nature. Il y va de la détermination du vrai scepticisme : le vrai sceptique n'est pas celui qui conclut de ses recherches qu'il faut renoncer au raisonnement profond, en édictant une règle rationnelle qui devrait prévaloir sur le retour de l'inclination à étudier, mais celui qui accepte la dépendance des raisonnements profonds vis-à-vis de la nature. Le scepticisme le plus radical va ainsi de pair avec la continuation de l'activité rationnelle la plus profonde et exigeante, ressaisie dans ses intermittences et devenue consciente de son hétéronomie. La circularité à l'œuvre dans le livre I du *Traité* n'est pas tant celle de l'autodestruction de la philosophie profonde, que celle de l'enracinement de ses droits dans la force hors raison de la nature.

III. L'*Enquête sur l'entendement humain* : l'abstrus et l'au-delà

Qu'en est-il, maintenant, dans l'*Enquête sur l'entendement humain ?* Yves Michaud souligne qu'après le livre I du *Traité*, les effets en retour de l'examen de l'entendement sur la philosophie ne sont plus dramatisés, et que la pratique de l'auto questionnement disparaît : « La grande différence de l'*Enquête* est que la problématique de la circularité s'y

[218] Voir à cet égard Éléonore Le Jallé, « Hume : un scepticisme insouciant », dans *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, sous la dir. de Michèle Cohen-Halimi et Hélène L'Heuillet, Paris, Champion, 2010, p. 46.

estompe »[219]. L'analyse de la raison ne se répercute plus sur le régime de rationalité du discours philosophique en train d'être tenu. De sorte que l'œuvre de 1748 se signalerait par le fait que « le discours philosophique échappe à l'analyse et se retrouve non pas inquestionnable, mais soustrait, inapparent, dissimulé »[220]. Si Yves Michaud souligne à juste titre que la première *Enquête* invisibilise le lieu d'où procèdent ses propres analyses, il nous semble que l'attention portée au statut de la philosophie abstruse, loin de disparaître, reste très prégnante. La question de la légitimité de l'usage abstrus de la raison se repose dans l'*Enquête sur l'entendement humain*. Et bien que l'œuvre de 1748 soit parfois envisagée comme la reformulation plus concise et plus élégante des thèses du livre I du *Traité*[221] (conformément à certaines déclarations de Hume lui-même[222]), la réapparition du problème de la philosophie profonde donne lieu à une démarcation importante, qui permet de mettre en évidence un changement d'horizon du scepticisme humien. Hume ne se livre plus à la thématisation *réflexive* du régime de rationalité de son propre discours philosophique, mais à la thématisation *critique* de celui de ses adversaires. Par là, c'est une connexion de la rationalité abstruse au domaine religieux qui se voit opérée, et qui impose au scepticisme humien une mutation d'intention.

1. Le procès de la philosophie abstruse

Partons d'un constat : là où la section T.1.4.7 consistait en un discours en première personne, faisant état des dispositions d'esprit successives, éprouvées dans l'instant, d'un narrateur, la première section de l'*Enquête* procède à une reprise réflexive de la question des droits de la philosophie abstruse. Cette dernière y est mise en procès, et des arguments sont envisagés, à son encontre puis en sa faveur. Le propos ne se calque plus sur les fluctuations de

[219] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 272. Voir aussi p. 276 : « S'il y a un écart entre le *Traité* et la suite de l'œuvre, qui pourtant ne le dément pas, il est entre un ouvrage qui tente passionnément et juvénilement de parler tout en revenant sur lui-même pour réfléchir son propre discours, et une œuvre qui semble y avoir renoncé ».

[220] *Ibid.*, p. 274.

[221] Voir par exemple Barry Stroud, *Hume*, p. 2. Dans son ouvrage de 1961, Antony Flew fut l'un des premiers à s'élever contre la relative indifférence dont l'œuvre de 1748 est couramment l'objet, à force d'être lue comme une réécriture mondaine du livre I du *Traité* (voir *Hume's theory of belief : a study of his first* Inquiry, p. 1). Le commentaire récent de Stephen Buckle, paru quarante ans plus tard (*Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human understanding), s'attelle à la même tâche d'étudier la première *Enquête* pour elle-même (voir Préface, p. vii).

[222] Voir l'Avertissement qui fut, à partir de 1777, placé en tête de l'*Enquête sur l'entendement humain* (reproduit p. 35 de l'édition de Michel Malherbe). Voir également la lettre de Hume à Gilbert Elliot of Minto, mars ou avril 1751, dans *Letters*, vol. I, p. 158.

l'humeur d'un narrateur, mais s'appuie sur une mise en ordre des arguments, sur le modèle de la répartition de la parole dans un tribunal. C'est une justification juridique de la raison abstruse qui est donc produite, par laquelle l'usage profond du raisonnement n'est plus envisagé dans l'intériorité de l'esprit qui s'y livre, mais du point de vue des liens qu'il entretient avec la société. Faut-il penser, comme la généralité des hommes, que la philosophie facile et claire est « plus agréable mais aussi plus utile »[223] que la philosophie précise et abstruse ? Est-il justifié de louer les philosophes faciles, et de blâmer le philosophe profond, qui « est un personnage qu'on n'accepte jamais volontiers dans le monde, car on l'estime incapable de contribuer à l'avantage ou au plaisir de la société »[224] ?

Dans le plaidoyer en faveur de la philosophie profonde, la référence au plaisir de celui qui s'y adonne réapparaît (à la suite du livre I du *Traité*), mais l'accent est mis sur l'utilité du raisonnement profond. La philosophie abstruse est utile à la philosophie facile, en ce qu'elle dégage les principes cachés permettant de décrire adéquatement les apparences des objets. Et elle est utile à la société en général, en ce que l'esprit de précision qui l'anime est susceptible de se diffuser dans les différents arts et métiers[225]. Si le plaisir pris à l'exercice de l'entendement est plus déterminant que la poursuite de l'utilité dans la passion de curiosité, qui fait que certains hommes s'adonnent au raisonnement abstrus[226], ce dernier présente des conséquences utiles bien réelles.

Ces éléments étant posés, Hume isole ce qu'il juge être l'objection la plus pertinente pouvant être adressée à la philosophie profonde :

> Mais, dira-t-on, cette obscurité qui entoure la philosophie profonde et abstraite, n'est pas que pénible et rebutante ; elle est aussi une source inévitable d'incertitude et d'erreur. C'est ici, en effet, l'objection la plus juste et la plus plausible qu'on puisse élever contre une part considérable de la métaphysique : ce n'est pas proprement une science, dira-t-on, mais seulement le fruit stérile des efforts de la vanité humaine qui voudrait pénétrer dans des sujets totalement inaccessibles à l'entendement ; c'est l'artificieux produit [*the craft*] des superstitions populaires qui, étant incapables de se

[223] E.1.3, p. 40 (Clar. p. 6).

[224] E.1.5, p. 41 (Clar. p. 6).

[225] « Et quoiqu'un philosophe puisse vivre à l'écart des affaires humaines, le génie de la philosophie, s'il est soigneusement cultivé par plusieurs, ne manque pas de se répandre et de progresser dans toute la société, apportant une égale précision aux métiers et aux arts. L'homme d'État montrera plus de clairvoyance et de subtilité dans la division et l'équilibre des pouvoirs ; l'homme de loi aura plus de méthode et des principes plus fins dans ses raisonnements ; le général mettra plus de régularité dans la discipline militaire et de circonspection dans ses plans et ses opérations », E.1.9, p. 43 (Clar. p. 8).

[226] Voir la section T.2.3.10, consacrée à la curiosité. Comme le souligne Michel Malherbe, dans la passion de curiosité « l'utilité n'est que l'occasion de l'activité de l'entendement, qui jouit de son propre exercice » (*La philosophie empiriste de David Hume*, p. 36-37).

> défendre en terrain dégagé, répandent ces buissons épineux pour protéger et couvrir leur faiblesse. Chassés des lieux découverts, ces voleurs fuient dans l'épaisseur des forêts, attendant de se jeter en force dans les avenues les moins bien gardées de notre esprit, pour mieux l'accabler de préjugés et de terreurs religieuses.[227]

Ce texte opère un déplacement immédiat du terrain de la faiblesse rationnelle de la philosophie abstruse vers celui de la passion et des intérêts religieux qui déterminent une telle faiblesse. Si un large pan de la philosophie abstruse n'est pas proprement une science, c'est d'une part que la vanité engage les philosophes à des recherches qui dépassent la portée de la raison, et d'autre part que les superstitions populaires (c'est-à-dire la plupart des religions existantes, en tant qu'elles s'appuient sur un corps d'individus faisant office d'intermédiaires avec le divin, et ayant à ce titre des intérêts intramondains) trouvent dans ces enquêtes profondes un moyen de perpétuer leur domination sur l'esprit des hommes – puisqu'elles acquièrent par là, précisera la suite du texte, « des airs de science et de sagesse »[228].

Ces deux points ne sont pas sans évoquer un passage de la sixième partie du *Discours de la méthode*, dans lequel Descartes rapportait l'obscurité des philosophes scolastiques à « la vanité de paraître n'ignorer rien »[229] (en ce que « l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles »[230]), et illustrait ce point par l'image d'un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre son adversaire, descendrait dans une cave obscure[231]. De même que l'aveugle, chez Descartes, ne peut espérer avoir le dessus en plein jour sur son adversaire, et déplace l'affrontement vers une cave pour neutraliser les conséquences de son handicap, de même les superstitions populaires, chez Hume, « étant incapables de se défendre en terrain dégagé, répandent ces buissons épineux pour protéger et couvrir leur faiblesse » – le caractère obscur et abstrus des principes philosophiques permettant, dans les deux cas, de mieux se défendre. Mais le texte de

---

[227] E.1.11, p. 44 (Clar. p. 9).

[228] E.1.12, p. 45 (Clar. p. 10).

[229] Descartes, *Discours de la méthode*, 6e partie, dans *Œuvres*, t. VI, p. 71.

[230] *Ibid*, p. 70.

[231] « Toutefois, leur façon de philosopher est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres ; car l'obscurité des distinctions & des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, & soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils & les plus habiles sans qu'on ait moyen de les convaincre. En quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure ; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la Philosophie dont je me sers : car étant très simples & très évidents, comme ils sont, je ferais quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrais quelques fenêtres, & faisais entrer du jour dans cette cave, où ils sont descendus pour se battre », *ibid*., p. 70-71. Nous modernisons l'orthographe.

l'*Enquête* radicalise le propos cartésien : il ne s'agit plus pour des philosophes de défendre leurs principes philosophiques, c'est-à-dire de ne pas les voir démasqués comme faux, mais pour la superstition de défendre son existence même, c'est-à-dire de continuer à « accabler de préjugés et de terreurs religieuses » l'esprit humain, et ce au moyen de la philosophie. La cave, qui constituait le lieu retiré de la dispute philosophique, cède la place aux forêts bordant les lieux de passage, et le caractère inoffensif de l'aveugle à la dangerosité de bandits de grand chemin.

En 1748, la philosophie abstruse est ainsi envisagée comme la « retraite »[232] de la superstition. Son obscurité et sa faiblesse rationnelle ne sont plus dénoncées en tant que telles, comme c'était le cas dans l'introduction du *Traité*[233], mais comme des ruses visant à perpétuer l'emprise de la superstition sur l'esprit humain. L'*Enquête* dégage la collusion de l'usage profond du raisonnement et des intérêts de la religion, et ordonne son propos à une démarche négative : il s'agira de « porter la guerre jusque dans les retranchements les plus secrets de l'ennemi »[234], c'est-à-dire de « saper les fondements d'une philosophie abstruse qui semble n'avoir encore servi que d'abri à la superstition et de refuge à l'absurdité et l'erreur »[235].

2. L'instrumentalisation religieuse de la philosophie abstruse

S'il faut purger la philosophie abstruse de ses connivences avec la superstition, c'est que la seconde instrumentalise la première, par où nous retrouvons la thèse de l'esclavage de la raison, appliquée au raisonnement abstrus. Ce ne sont pas seulement les inclinations du caractère naturel qui sont susceptibles de se prolonger et de se justifier sous la forme de systèmes philosophiques (ainsi, comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, de l'égoïsme, dans le cas du stoïcisme, et de l'indolence, dans le cas du mépris des plaisirs du monde), mais aussi certains intérêts religieux et politiques. Parce que, en religion, « le caractère sacré de la cause sanctifie toute mesure qui peut être employée pour la

[232] E.1.12, p. 44 (Clar. p. 9).

[233] « Pour un homme qui a du jugement et du savoir, il est facile de percevoir que même les systèmes qui ont obtenu le plus grand crédit, qui ont porté au plus haut point leurs prétentions à la précision et à la profondeur du raisonnement, reposent sur des fondements insuffisants. Principes admis de confiance, conséquences qui en sont maladroitement déduites, manque de cohérence entre les parties et de preuves dans l'ensemble, voilà ce que l'on rencontre partout dans les systèmes des philosophes les plus éminents, voilà ce qui semble avoir jeté le discrédit sur la philosophie elle-même », Introduction au *Traité*, §1, p. 31 (Clar. p. 3).

[234] E.1.12, p. 44 (Clar. p. 9).

[235] E.1.17, p. 48 (Clar. p. 12).

promouvoir »[236], la passion religieuse (et les passions afférentes : appétit de domination, ambition, cupidité, *etc.*) présente par excellence une tendance à instrumentaliser la philosophie. Hume le souligne de manière récurrente, lorsqu'il évoque l'union de la philosophie et de la religion populaire qui eut lieu aux débuts du christianisme[237], et son résultat, qui fut une mise sous tutelle : la superstition « plie toutes les branches de la connaissance à ses propres fins »[238] – d'une manière qui rappelle le Discours de la conformité de la foi avec la raison de Leibniz, dont celui-ci disait qu'il avait « réglé les droits de la foi et de la raison d'une manière qui fait servir la raison à la foi »[239].

La onzième partie de l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui met en scène le dialogue d'un narrateur et de son ami, est l'occasion de préciser ce point. Le narrateur commence par se réjouir de « la singulière bonne fortune de la philosophie »[240] : à ses débuts, la philosophie bénéficia d'une liberté suffisante pour pouvoir se développer. À l'exception notable de la condamnation de Socrate et du bannissement de Protagoras, elle n'était pas opprimée durant les temps anciens de la Grèce, mais vivait en bonne entente avec la superstition : les philosophes « se réservaient parmi les hommes tous les sages et les savants et lui laissaient tout le vulgaire et les ignorants »[241]. L'ami a vite fait de corriger cette vision des choses :

> Cette bigoterie opiniâtre dont vous vous plaignez et que vous jugez si fatale à la philosophie, est en réalité sa fille qui, après s'être alliée à la superstition, abandonne entièrement les intérêts de sa mère et se fait son ennemie et sa persécutrice la plus acharnée.[242]

Si l'intolérance apparaît après les premiers développements de la philosophie, ce n'est pas un hasard : c'est qu'elle a été produite à partir de la philosophie, par l'union de celle-ci et de la superstition. Il n'y a donc nulle « bonne fortune », mais un cours nécessaire des choses,

---

[236] DRN.12, p. 337.

[237] Par exemple : « Dans des temps plus récents, tous les genres de la philosophie, et particulièrement l'éthique, se trouvèrent unis à la théologie plus étroitement qu'ils ne l'avaient jamais été à ce que nous pouvons observer chez les païens » (EPM.app4.21, p. 171, Clar. p. 108) ; « cette union de la théologie et des sciences humaines [*learning*], qui se maintenait depuis si longtemps en Europe » (HA, t. 6, p. 36 ; Lib. t. 6, p. 87) ; « l'union de la philosophie avec la religion populaire, lors du premier établissement du Christianisme » (DRN.1, p. 103).

[238] EPM.app4.21, p. 171 (Clar. p. 108).

[239] Leibniz, *Essais de théodicée*, 1ère partie, §1, p. 103.

[240] E.11.1, p. 159 (Clar. p. 100).

[241] E.11.3, p. 160 (Clar. p. 101).

[242] *Ibid.*

qu'exprime l'image de la filiation naturelle. Lorsque les principes philosophiques s'incorporent à la croyance religieuse, celle-ci se prête aux arguments et aux controverses (ainsi dans le christianisme, par contraste avec les fables traditionnelles en quoi consistait la religion grecque), et devient par là l'objet d'une orthodoxie et d'une hétérodoxie. La superstition est plus tolérante lorsqu'elle est laissée à elle-même (auquel cas ses contenus de croyance s'épuisent en de simples contes) que lorsqu'elle est couplée à la raison abstruse, dont elle fait un usage servile. Dès lors que le raisonnement se mêle à la religion, les fables se muent en des dogmes, qui viennent en retour limiter et censurer le raisonnement philosophique.

Il faut donc complexifier l'opposition du savoir et de la superstition qui, si elle apparaît souvent sous la plume de Hume[243], n'épuise pas sa pensée. Alors même que la philosophie peut critiquer et faire s'évanouir les croyances de la superstition[244], elle peut tout aussi bien se mettre à son service. L'*Histoire naturelle de la religion* l'exprimera sans ambiguïté, à propos de l'union de la philosophie et de la superstition, et en reprenant le lexique de l'esclavage de la raison :

> La philosophie se retrouvera bientôt en état d'infériorité sous le joug qui la lie à son nouvel associé. Et au lieu de contrôler chaque principe, dans leur progrès commun, elle est à chaque pas détournée et mise au service des desseins de la superstition [*she is at every turn perverted to serve the purposes of superstition*] »[245].

Le problème de la légitimité de la raison abstruse désigne ici celui de l'usage que nous en faisons. Le vocabulaire de la perversion, que mobilise cette déclaration de l'*Histoire naturelle de la religion* et qui apparaît également dans l'*Histoire d'Angleterre* à propos de l'ordre des Jésuites, est à cet égard éclairant, en ce qu'il souligne l'éloignement du raisonnement à ce qui *devrait* être sa fin : les Jésuites, « par la nature même de leur institut, […] étaient engagés à pervertir l'usage du savoir [*to pervert learning*], et employaient à fortifier les superstitions les remèdes destinés à les détruire »[246].

---

[243] Dans l'*Histoire d'Angleterre*, Hume évoque ainsi les « ténèbres de l'ignorance et de la superstition » (HA, t. 2, p. 74 ; Lib. t. 2, p. 70) et les sombres périodes où « le peuple stupide n'avait ni science ni raison à opposer aux prétentions les plus outrées » de la religion populaire (HA, t. 1, p. 278 ; Lib. t. 1, p. 265).

[244] Cette thèse est exposée dans l'essai « Du suicide ». Nous y reviendrons en détail dans le chapitre suivant.

[245] HNR.11.3, p. 222 (Clar. p. 65-66).

[246] HA, t. 4, p. 210 (Lib. t. 4, p. 188). Nous reviendrons plus loin sur ce lexique de la perversion, en tant qu'il présuppose une fin légitime du raisonnement et dénote un jugement moral porté sur l'usage qui ne s'y conformerait pas.

Les *Dialogues sur la religion naturelle* mettent en scène cet usage perverti de la philosophie, par lequel le raisonnement abstrus est mis au service de la cause religieuse. Loin de se livrer au simple portrait d'un caractère individuel, Hume thématise en effet, par le biais de Déméa, la relation instrumentale de la religion à la philosophie. D'emblée, Pamphile souligne la « rigide inflexibilité de l'orthodoxie »[247] de Déméa, et toute la suite du dialogue atteste que c'est à la défense d'une « doctrine »[248], d'une « sainte cause »[249], qu'est ordonné l'intégralité de son discours. À ses yeux, la pierre de touche d'un raisonnement philosophique valable réside dans sa conformité à une doctrine, ou dans ses conséquences utiles pour la défense de cette même doctrine. Ainsi, le fait même de déceler « quelque danger »[250] dans les expériences de pensée de Cléanthe suffirait à les récuser, sans qu'il soit besoin d'en examiner le bien-fondé.

Réciproquement, la défense d'une sainte cause implique la plasticité des moyens théoriques permettant de la servir. C'est ce qui explique l'oscillation de Déméa, qui passe de l'invocation de Malebranche, dans la deuxième partie des *Dialogues*, à celle de Clarke, dans la neuvième partie de l'œuvre. L'errance même des positions philosophiques soutenues par Déméa est signifiante : le principe d'intelligibilité de son discours n'est pas à chercher dans une quelconque position philosophique sur la divinité, mais dans un certain rapport (instrumental) de la croyance religieuse à la raison philosophique. L'argument de Clarke en faveur de l'existence divine est ainsi introduit au seul prisme de ses conséquences, en ce qu'il permet de sauver la croyance religieuse, dont le théisme expérimental s'est montré impuissant à défendre les articles essentiels[251]. Déméa est incapable d'envisager les arguments philosophiques autrement que sous l'angle de leur *adéquation* à une doctrine et de leur *utilité* à une cause. C'est bien comme une instanciation de la ruse (*craft*) des religions populaires, à laquelle faisait allusion la première *Enquête*, qu'il convient de comprendre ce mode argumentatif. Cléanthe souligne ce qu'une telle façon de penser a d'inadéquat :

---

[247] DRN, « Pamphile à Hermippe », p. 79.

[248] DRN.2, p. 113.

[249] DRN.11, p. 309.

[250] DRN.3, p. 151.

[251] « Mais si tant de difficultés accompagnent l'argument *a posteriori*, dit *Déméa*, ne ferions-nous pas mieux d'adhérer à ce simple et sublime argument *a priori* qui, en nous offrant une démonstration infaillible, dissipe immédiatement toute espèce de doute et de difficulté ? Cet argument nous permet aussi de prouver l'INFINITÉ des attributs divins qui jamais, je le crains, ne pourra être établie avec certitude par aucune autre voie. […] Il en va de même pour l'unité de la nature divine qu'il est très difficile, sinon absolument impossible, de déduire de la simple contemplation des œuvres de la nature », DRN.9, p. 241.

> Vous semblez raisonner, Déméa […] comme si ces avantages et ces facilités qu'offre l'argument abstrait étaient des preuves entières de sa solidité. Mais, il convient d'abord, selon moi, de déterminer quel argument de cette nature vous choisissez de soutenir, et nous essaierons ensuite, d'après cet argument lui-même, plutôt que d'après ses conséquences *utiles*, de déterminer quelle valeur nous devons lui accorder.[252]

C'est un principe humien qui s'exprime alors par la bouche de Cléanthe. De façon récurrente, la science de la nature humaine souligne en effet que la différence du vrai et du faux n'est pas superposable à la différence de l'utile et du nuisible. La réciproque du reproche que Cléanthe adresse à Déméa est formulée par Hume lui-même, lors de l'analyse de la question de la liberté et de la nécessité, qui est chargée d'enjeux religieux. Tout comme Cléanthe remarquait que les conséquences utiles d'une doctrine ne prouvent en rien sa vérité, Hume souligne que les conséquences dangereuses d'une position philosophique ne prouvent nullement sa fausseté :

> Il n'est pas de méthode de raisonnement plus commune, mais aussi plus blâmable, que celle de s'efforcer de réfuter une hypothèse en prétextant que ses conséquences sont dangereuses pour la religion et pour la moralité. Quand une opinion nous conduit à des absurdités, elle est certainement fausse ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fausse parce qu'il en résulte des conséquences dangereuses.[253]

De la dangerosité d'un argument à sa fausseté, la conséquence n'est pas bonne. Or c'est là, remarque Hume, la méthode de raisonnement la plus couramment utilisée en philosophie – précisément parce que celle-ci, étant dans sa plus grande part inféodée à la superstition, n'envisage les propositions que comme des moyens de servir cette dernière.

Que la raison soit et ne doive être que l'esclave des passions n'empêche donc nullement l'existence d'une distinction entre vérité et utilité d'une part, et entre fausseté et dangerosité d'autre part. La raison est certes définie par sa fonction de satisfaction des passions, c'est-à-dire par son caractère instrumental, ou utile. Mais ce sont les passions auxquelles s'ordonne cet exercice qui font la différence : la passion de curiosité a pour spécificité d'être moins déterminée par la poursuite d'une utilité (qui ne fait que soutenir l'imagination) que par le plaisir pris à l'exercice même du jugement. D'un côté, la curiosité satisfait aux principes généraux de la section T.2.3.3, en tant qu'elle désigne l'origine affective du raisonnement abstrus (et satisfait ainsi à la thèse de l'esclavage de la raison par

[252] DRN.9, p. 241.

[253] T.2.3.2.3, p. 264 (Clar. p. 263). Ce passage réapparaît presque à l'identique en E.8.ii.26, p. 126 (Clar. p. 76).

les passions). D'un autre côté, elle se singularise, en tant qu'elle désigne la passion par laquelle nous prenons plaisir à déterminer ce que les objets sont *en eux-mêmes* (par contraste avec la caractérisation générale de la passion comme ce qui *ajoute* ou *retranche* quelque chose aux objets), et rend possible la distinction de la vérité et de l'utilité. Et l'on remarquera que, s'il arrive parfois à Hume d'adopter la méthode de raisonnement qu'il dénonce (soit qu'il cherche à innocenter sa conception de la liberté eu égard aux intérêts de la morale et de la religion, soit qu'il s'aventure à critiquer la position occasionaliste au motif qu'elle dégraderait la puissance divine), c'est toujours en soulignant le caractère *non philosophique* d'une telle perspective[254].

3. La *common life* et l'au-delà

Ces éléments déterminent le régime argumentatif de l'*Enquête sur l'entendement humain* : l'œuvre est tout entière attachée à combattre l'influence de cette partie de la philosophie abstruse qui ne vise pas la découverte des principes des phénomènes observables, mais la justification des articles fondamentaux de la religion, c'est-à-dire de la croyance en un être inobservable. Pour déconstruire l'affinité de l'abstrus et de l'au-delà, il faut circonscrire le domaine d'application légitime de la raison, conformément à ses pouvoirs réels :

> La seule façon de délivrer d'un seul coup la connaissance humaine de ces questions abstruses, c'est d'étudier sérieusement la nature de l'entendement humain et de montrer, par une analyse exacte de ses pouvoirs et de sa capacité, qu'il n'est aucunement fait pour traiter des sujets aussi éloignés et abstrus.[255]

Dans l'*Enquête*, le scepticisme humien a ainsi pour horizon la détermination du champ d'objets sur lequel l'entendement peut légitimement se prononcer, c'est-à-dire du « véritable domaine [*proper province*] de la raison humaine »[256]. L'anatomie de l'esprit, dont Hume se

---

[254] Dans le livre II du *Traité*, Hume s'attache ainsi à montrer que sa réfutation du libre-arbitre permet de garantir l'imputation morale, et est par là avantageuse à la religion et à la moralité, avant de demander à ce que « la question se décide par des arguments dignes de philosophes plutôt que par des déclamations pour le peuple » (T.2.3.2.8, p. 268, Clar. p. 265). De même, dans la septième section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, il déclare, à propos de l'idée d'une efficace divine universelle, que les occasionalistes « ne voient pas que, par cette théorie, ils diminuent plus qu'ils ne magnifient la grandeur de ces attributs [= le pouvoir et la sagesse de Dieu] qu'ils affectent de tant célébrer » (E.7.i.22, p 106, Clar. p. 56), avant de poursuivre : « Mais si l'on désire une réfutation plus philosophique, voici deux arguments qui suffiront peut-être » (E.7.i.23, p. 106, Clar. p. 57).

[255] E.1.12, p. 45 (Clar. p. 9).

[256] *Ibid.*, p. 44 (Clar. p. 9).

réclame souvent, prend la forme plus déterminée d'une « géographie mentale »[257] : s'il s'agit, certes, d'aller en *profondeur*, c'est-à-dire de dégager les principes de l'entendement, c'est pour pouvoir ensuite en tracer les *frontières*. Il y a là une spécificité de la première *Enquête* au regard du livre I du *Traité*. Certes, l'idée d'une limitation à l'expérience de l'usage légitime de la raison n'était pas absente de l'œuvre de 1739, mais elle y était posée comme un prérequis méthodologique, sans gouverner l'ensemble du propos, ni fonctionner comme un critère de discrimination des questions philosophiques solubles et insolubles, ainsi que c'est le cas dans l'œuvre de 1748. C'est seulement dans l'*Enquête sur l'entendement humain* que le scepticisme humien prend le visage explicite d'une purge de la philosophie abstruse, c'est-à-dire d'une critique des métaphysiques religieuses au nom d'une restriction du domaine de compétence de la raison à l'expérience. Il s'agit d'insister sur « la faiblesse de la raison humaine et [les] étroites limites où elle est enfermée dans toutes ses opérations »[258], et ce afin de mieux faire sentir l'illégitimité des recherches rationnelles portant sur des objets qui dépassent l'expérience.

La limitation à l'expérience prend alors le visage plus déterminé d'une limitation à la vie courante. Le domaine propre et véritable de la raison est, selon la première *Enquête*, celui de la *common life*. Alors que le livre I du *Traité* ne présentait que dix occurrences de ce syntagme, dont une seulement était relative à la question du domaine d'application de l'entendement[259], la première *Enquête* en présente vingt, dont sept se rapportent directement à cette même question[260]. En 1748, c'est le critère de la *common life* qui permet tour à tour de récuser la légitimité de certaines controverses philosophiques (par exemple, la question de la responsabilité de Dieu relativement au mal commis par les créatures, à la fin de la section 8, et celle de l'existence d'une providence particulière et d'un état futur, dans la section 11), et d'apporter une réponse à d'autres (par exemple, la question des rapports entre liberté et nécessité, élucidée dans la section 8, et celle de la raison des animaux, résolue dans la section 9). Dans l'*Enquête*, le concept de *common life* fonctionne comme la pierre de touche de tout raisonnement légitime, c'est-à-dire comme le critère permettant de discriminer entre l'ordre de l'affirmation rationnelle licite et celui du fourvoiement de la raison[261]. Parce qu'elle

[257] E.1.13, p. 44 (Clar. p. 10).

[258] E.7.i.24, p. 107 (Clar. p. 57).

[259] Voir T.1.4.7.13.

[260] Voir E.5.1 ; E.5.2 ; E.7.i.24 ; E.8.i.1 ; E.8.ii.36 ; E.12.iii.25.

[261] Ce point est souligné par François Chirpaz : « la frontière découpe un en-deçà d'elle-même où la pensée est assurée de la validité de son discours parce qu'elle est certaine que, là, elle est en prise effective sur le réel et qu'elle le saisit en ce qu'il est, et un au-delà reconnu comme le lieu de l'égarement, de la fausseté et

est tout entière ordonnée à la critique des philosophies religieuses et métaphysiques, qui ne cessent d'outrepasser l'expérience en vue de prouver l'existence d'un au-delà et d'une divinité, l'*Enquête sur l'entendement humain* est donc amenée à préciser la référence à l'expérience (telle que l'invoquait par exemple l'introduction du *Traité*) en une référence à la vie courante : tout dépassement du domaine de la *common life* signe alors la fin de la rationalité du discours philosophique.

4. Par-delà la *common life* : transposition scientifique et outrepassement religieux

Un tel schéma théorique pose cependant un problème évident, auquel les *Dialogues sur la religion naturelle* se confronteront expressément. Dans la première partie de l'œuvre, Cléanthe fait remarquer à Philon que ce n'est pas seulement aux croyances de la vie courante que le sceptique accorde son assentiment, mais aussi à certaines théories abstruses, qui ne sont pas appuyées sur l'expérience commune. Les sceptiques croient aux théories scientifiques ; ce faisant, ils se prononcent sur des domaines qui dépassent la *common life* :

> En réalité, ne serait-il pas ridicule, celui qui prétendrait rejeter l'explication donnée par Newton de ce merveilleux phénomène de l'arc en ciel, sous le prétexte que cette explication fait une anatomie minutieuse des rayons lumineux – un sujet en vérité trop raffiné pour l'humaine compréhension ? Et que diriez-vous à celui qui, n'ayant rien à objecter de particulier aux arguments de Copernic et de Galilée en faveur du mouvement de la terre, retiendrait son assentiment au nom du principe général que ces sujets sont trop grandioses et trop éloignés pour être expliqués par l'étroite et trompeuse raison humaine ?[262]

L'infiniment petit et l'infiniment grand viennent ici ébranler la géographie limitative du domaine d'exercice de l'entendement, que Philon avait esquissée plus tôt dans le dialogue. Les rayons lumineux furent scientifiquement expliqués par Newton, bien qu'ils se situent en deçà de notre expérience courante ; le mouvement des planètes fut scientifiquement expliqué par Copernic et Galilée, bien qu'il se situe au-delà de notre expérience courante. Pourquoi alors exclure les sujets qui excèdent l'expérience commune du domaine d'application légitime de l'entendement ? Philon, qui récusait les prétentions de la raison à expliquer les objets lointains et sublimes au motif que l'entendement est incapable d'expliquer le proche (la

---

de l'illusion » (*Hume et le procès de la métaphysique*, p. 199).

[262] DRN.1, p. 97.

cohésion des parties d'une pierre, par exemple)[263], voit son argument de l'hétérogénéité des ordres de grandeur se retourner contre lui : « les objets les plus abstrus et les plus éloignés sont ceux qui sont les mieux expliqués par la philosophie »[264].

Les théories scientifiques abstruses tombent-elles sous le coup du même argument qui discrédite les systèmes théologiques ? À l'évidence, la simple distance à l'égard de la vie courante n'est pas une raison valable de refuser à l'entendement le droit de s'exercer et de se prononcer. Il faut donc raffiner ce schéma théorique, afin de ménager une place à une science abstruse, qui porte sur des phénomènes excédant la *common life*, mais dont les propositions ne se réduisent pas au régime d'illusion qui définit les philosophies religieuses et métaphysiques. C'est ce que Philon n'a aucune difficulté à faire :

> Galilée, commençant par la lune, prouva sa similitude en tous points avec la terre : sa forme convexe, son obscurité naturelle, quand elle n'est pas éclairée, sa densité, sa division en solide et liquide, les variations de ses phases, l'éclairement mutuel de la terre et de la lune, leurs mutuelles éclipses, les inégalités de la surface lunaire, *etc*. Après beaucoup d'exemples de cette sorte, relatifs à toutes les planètes, les hommes virent clairement que ces corps devenaient de vrais objets d'expérience [*proper objects of experience*] et que la similitude de leur nature nous permettait d'étendre de l'un à l'autre les mêmes arguments et les mêmes phénomènes.[265]

Le critère de l'appartenance à la *common life* s'efface ici devant la prise en vue de procédés de transposition de l'expérience, qui autorisent l'entendement à s'exercer sur des objets qui excèdent la vie courante. Ce n'est qu'à première vue que la raison scientifique est en rupture avec l'expérience. C'est ainsi que Galilée, dans le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, s'attache à prouver la similitude de ses objets de raisonnement (la lune et les planètes) et des objets dont nous faisons l'expérience (à savoir la terre). La distinction du monde

---

[263] « Acquérons la pleine conscience de la faiblesse, de l'aveuglement et des limites étroites de la raison humaine. Considérons dûment son incertitude et ses contrariétés sans fin, même dans les sujets de la vie commune et de la pratique ; plaçons devant nous les erreurs et les illusions de nos propres sens, les difficultés insurmontables qui accompagnent les premiers principes dans tous les systèmes, les contradictions qui s'attachent aux idées mêmes de matière, de cause et d'effet, d'étendue, d'espace, de temps, de mouvement, et, en un mot, de toute espèce de quantité – l'objet de la seule science qui puisse équitablement prétendre à quelque certitude ou évidence. Quand ces articles sont exposés dans leur pleine lumière [...], qui peut conserver assez de foi en cette fragile faculté de la raison pour accorder aucune attention à ses arrêts sur des points aussi sublimes, aussi abstrus, aussi éloignés de la vie commune et de l'expérience ? Quand la cohésion des parties d'une pierre, ou même la composition des parties qui en fait quelque chose d'étendu – quand ces objets familiers, dis-je, sont à ce point inexplicables et contiennent des circonstances si incompatibles et si contradictoires, avec quelle assurance pouvons-nous décider de l'origine des mondes ou suivre leur histoire d'éternité en éternité ? », DRN.1, p. 87.

[264] DRN.1, p. 99.

[265] DRN.2, p. 137.

sublunaire et du monde supralunaire étant alors récusée, la lune et les planètes deviennent des objets de raisonnement légitimes, et ce parce qu'elles sont « deven[ues] de vrais objets d'expérience ». Il est donc trop court de dire que certains objets relèvent de notre expérience, et que d'autres l'excèdent : les objets peuvent *devenir* des objets d'expérience, alors même qu'ils sont soustraits à l'expérience et à la vie commune – c'est alors la démarche rationnelle de preuve de la similitude qui les requalifie ainsi. On remarquera que la référence à un usage soigneux et rigoureux de l'entendement fait retour, non plus à propos de l'analyse de l'expérience, mais de sa transposition. C'est bien cet exercice rigoureux du raisonnement analogique qui fait défaut aux conclusions théologiques, qui ne peuvent prouver la similitude des objets de leur raisonnement aux objets de notre expérience et de notre vie commune.

Tout l'effort de Hume est finalement de distinguer nettement deux significations de l'abstrus : en un premier sens, est abstrus un raisonnement qui est de compréhension difficile tout en portant, immédiatement ou médiatement, sur l'expérience, qu'il *analyse* ou *transpose* ; en un deuxième sens, est abstrus un raisonnement qui *outrepasse* les limites de notre expérience. Ces deux significations recoupent la différence de la philosophie et de la superstition : la première « se contente d'assigner des causes et des principes nouveaux aux phénomènes qui apparaissent dans le monde visible »[266] ; la seconde « nous propose son propre monde, et nous montre des scènes, des êtres et des objets qui sont entièrement nouveaux »[267]. À l'encontre du préjugé courant, qui blâme et méprise la philosophie profonde au seul motif qu'elle requiert une attention soutenue[268], il s'agit de montrer que l'abstrus au premier sens est justifié par ses effets utiles, ainsi que par une passion rare, mais réelle (la curiosité). À l'encontre des philosophies religieuses et métaphysiques, fondées sur une téméraire arrogance, il s'agit de rappeler que l'exercice de l'entendement ne peut s'étendre aux objets qui outrepassent l'expérience.

C'est autour de cette question de la raison abstruse que se joue la différence essentielle du livre I du *Traité* et de l'*Enquête sur l'entendement humain*. Du premier à la seconde, on passe de la considération réflexive des problèmes posés par la philosophie abstruse légitime, portant sur l'expérience, à une attaque virulente contre la philosophie abstruse illégitime, qui outrepasse l'expérience. Là où la section T.1.4.7 mettait en crise la croyance en ses propres résultats philosophiques, l'*Enquête* ne cesse de dénoncer les autres philosophies comme

[266] T.1.4.7.13, p. 364 (Clar. p. 176).

[267] *Ibid.*

[268] « Par raisonnements métaphysiques, ils n'entendent pas ceux qui portent sur une branche particulière de la science, mais toute argumentation qui est, d'une manière ou d'une autre, abstruse et qui nécessite une certaine attention pour être comprise », Introduction au *Traité*, § 3, p. 32 (Clar. p. 3).

incroyables. Que le « déséquilibre capital »[269], ou la « désorientation profonde »[270], qui affectait la science de la nature humaine à la fin du livre I du *Traité* disparaisse dans l'*Enquête* s'atteste dans le renversement de deux images. Premièrement : dans la section T.1.4.7, le narrateur redoute, en poursuivant ses propres recherches philosophiques, de s'aventurer « sur un océan sans limite qui s'ouvre sur l'immensité »[271] ; dans l'*Enquête*, Hume interdit à la philosophie de se lancer « sur cet océan sans limite où règnent le doute, l'incertitude et la contradiction »[272]. Deuxièmement : dans la section T.1.4.7, le narrateur se dit « prêt à jeter au feu tous [ses] livres et tous [ses] papiers »[273] ; dans l'*Enquête*, Hume clôt l'œuvre en enjoignant à son lecteur de faire le tri parmi sa bibliothèque philosophique, et de jeter au feu tous les ouvrages qui s'appuieraient sur un usage fallacieux de la raison. Là où le livre I du *Traité* explorait le hiatus séparant l'expérience courante et son analyse philosophique, l'*Enquête sur l'entendement humain* insiste sur l'irréductibilité de ces deux distances à l'expérience que sont celle produite par son analyse et celle engendrée par son outrepassement.

IV. Scepticisme et critique du pyrrhonisme

C'est enfin la relation au scepticisme total qu'il nous faut envisager, question dont l'importance se lit dans le fait qu'elle clôture à la fois le livre I du *Traité* et l'*Enquête sur l'entendement humain*. En 1739 comme en 1748, l'analyse de l'entendement conduit Hume à considérer l'idée d'une suspension universelle du jugement, et à se positionner vis-à-vis de celle-ci. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, le scepticisme total résulte d'un usage abstrus de la raison, mais qui, contrairement à celui sous lequel se masquent les superstitions populaires, n'est pas rationnellement critiquable : les arguments sceptiques « *n'admettent point de réplique* »[274], au sens où ils ne sont pas déficients d'un point de vue

[269] Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 24.
[270] Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 8.
[271] T.1.4.7.1, p. 356 (Clar. p. 172).
[272] E.8.ii.36, p. 131 (Clar. p. 78).
[273] T.1.4.7.10, p. 362-363 (Clar. p. 175).
[274] E.12.i.15, note, p. 178 (Clar. p. 116). La formule s'applique à la philosophie de Berkeley, qui offrirait « les meilleures leçons de scepticisme que l'on puisse trouver chez les philosophes anciens ou les

rationnel. L'usage de la raison culmine ainsi en son abolition ; sa perfection coïncide avec sa disparition. Comment évaluer ce maximum de la rationalité, qui aboutit à sa disqualification ? Cette interrogation sera l'occasion de déterminer ce qui se joue dans la distinction bien connue du scepticisme outré et du scepticisme mitigé, et de mettre en évidence une nouvelle inflexion au sein du corpus qui nous occupe.

1. Problèmes du pyrrhonisme

Sous la plume de Hume, la récusation du scepticisme total mobilise deux lignes argumentatives. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer la première : la suspension universelle du jugement échoue à se traduire en une *pratique* du doute, et ce parce que la force des croyances ne peut être durablement dissoute par l'exercice rationnel. « La nature l'emportera toujours sur les principes »[275]. C'est pourquoi, alors que l'usage abstrus et illusoire de la raison dans les philosophies métaphysiques et religieuses dessinait les contours d'un ennemi bien réel, et redoutable, l'usage rationnel précis et rigoureux de l'entendement dans le scepticisme total donne lieu à un ennemi fantastique (qui n'existe pas), et inoffensif. Aucun homme ne peut croire sincèrement et constamment que toutes les propositions rationnelles sont dépourvues d'évidence. Il peut certes y avoir des accès de scepticisme – ce pourquoi la critique d'Arnauld et Nicole, qui faisaient des sceptiques une secte de menteurs, doit être écartée[276]. Mais l'adhésion sincère au doute universel ne peut excéder la crise ponctuelle – c'est bien ainsi que les choses se passaient dans la section T.1.4.7.

Il nous faut pourtant aller plus loin. À propos de ce qu'elle nomme désormais le pyrrhonisme, l'*Enquête sur l'entendement humain* soulève une question récurrente, qui était absente du livre I du *Traité* : que se propose le sceptique total ? L'auto-destruction de la raison n'est pas, selon Hume, une entreprise auto-réfutative – nous en exposions les raisons dans notre partie précédente. Il n'y a rien de *contradictoire* dans le mouvement de retour de l'entendement sur lui-même qui, par le biais d'arguments et de raisons, conduit à l'abolition de sa propre autorité. Mais *pourquoi* vouloir détruire la raison ? La section 12 de la première *Enquête* déclare :

---

philosophes modernes, sans en excepter Bayle » (*ibid.*), et ce alors même que l'intention explicite de Berkeley était de combattre les sceptiques et les athées.

[275] E.12.ii.23, p. 182 (Clar. p. 119).

[276] DRN.1, p. 101.

> Car voici l'objection principale, et la plus ruineuse [*most confounding*], contre le scepticisme *excessif* : c'est qu'aucun bien durable ne peut en résulter, tant qu'il conserve toute sa force et toute sa vigueur. Nous n'avons qu'à demander à un pareil sceptique *quelle est son intention et ce qu'il se propose par toutes ces recherches scrupuleuses*. Il est immédiatement pris d'embarras et ne sait que répondre. Celui qui est pour COPERNIC ou celui qui est pour PTOLÉMÉE, chacun défendant son système d'astronomie, peut espérer produire chez ses auditeurs une conviction qui restera durable et constante. Un STOÏCIEN ou un ÉPICURIEN développe des principes qui non seulement peuvent être durables, mais avoir aussi un effet sur la conduite et le comportement. Mais un PYRRHONIEN ne peut espérer que sa philosophie ait une influence constante sur l'esprit ou, si elle en avait une, que cette influence fût avantageuse pour la société. Bien au contraire doit-il avouer, si jamais il avoue quelque chose, que toute vie humaine périrait fatalement si ses principes devaient prévaloir d'une manière universelle et constante. Tout discours, toute action cesseraient immédiatement ; et les hommes seraient plongés dans une totale léthargie, jusqu'à ce que les nécessités de la nature, qui ne seraient pas satisfaites, missent fin à leur misérable existence.[277]

C'est au statut de l'« objection » exposée par ce texte qu'il convient de se rendre attentif. Comme le manifeste l'opposition du pyrrhonisme à deux couples de positions *antinomiques* (le premier théorique, le second éthique), il n'y a pas là une objection logique, qui pointerait la *fausseté* du système pyrrhonien. L'objection ne concerne pas la vérité du *contenu* du scepticisme outré, mais la pertinence de la *fin* qui le sous-tend. Car l'auto-destruction logique de la raison, si elle pouvait être l'objet d'une croyance durable, induirait l'auto-destruction physique de celui qui croit et, si elle pouvait être l'objet d'une croyance universelle, l'auto-destruction de l'humanité[278]. L'extinction de la croyance aux jugements de notre raison mènerait à l'extinction de la vie de tous les hommes. Il y a là quelque chose que la raison, en elle-même, ne prohibe pas : les doutes immodérés du pyrrhonien renvoient à l'immodération de la raison laissée à elle-même, en tant qu'il n'est pas déraisonnable de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt ni, inversement, de préférer ma ruine totale au moindre malaise d'un inconnu. Ce n'est donc pas en critiquant rationnellement sa doctrine que l'on confond le pyrrhonien (puisque sa position est strictement rationnelle), mais en lui faisant sentir que l'usage qu'il fait de sa raison ne sert aucune fin souhaitable.

Vouloir détruire la raison par des arguments et des raisonnements est en ce sens une entreprise, non pas conradictoire, ni même déraisonnable, mais « fort extravagante »[279],

---

[277] E.12.ii.23, p. 181-182 (Clar. p. 119).

[278] « Pyrrhonian scepticism, if believed and acted upon, could only have the unfortunate result of destroying the believer », Richard H. Popkin, « David Hume. His pyrrhonism and his critique of pyrrhonism », *The philosophical quaterly*, vol. 1, n°5, octobre 1951, p. 402.

[279] E.12.ii.17, p. 178 (Clar. p. 116).

puisqu'elle ne se laisse subsumer sous aucune structure téléologique plausible. Les *Dialogues sur la religion naturelle* le souligneront de nouveau : « Et pour quelle raison s'imposer à soi-même une telle violence ? C'est un point sur lequel il [= le sceptique outré] ne pourra jamais se satisfaire, en s'en tenant à ses principes sceptiques »[280]. Les arguments du pyrrhonien ne sont pas « profitables à des fins sérieuses »[281]. Ces éléments délivrent la signification de la comparaison, récurrente sous la plume de Hume, entre le scepticisme excessif et le jeu (ou l'amusement, la plaisanterie, *etc*.) : le jeu, c'est ce qui inscrit l'usage de nos facultés au sein d'une temporalité et d'une structure téléologique en rupture avec les fins de l'existence. De même que, dans le jeu, nous faisons fonctionner notre entendement de façon purement autotélique, de même, dans le pyrrhonisme, l'exercice de la raison s'ordonne à un plaisir replié sur lui-même, qui fait abstraction des fins de notre existence.

À ces deux usages abstrus de l'entendement que sont les métaphysiques religieuses et le pyrrhonisme, Hume adresse donc deux reproches strictement inverses : les premières sont disqualifiées du fait de leur usage instrumental de la raison (qui est mise au service de la cause de la religion), tandis que le second est dénoncé en tant qu'il ne poursuit aucune fin souhaitable. Les philosophies au service de la superstition pèchent en ce qu'elles déterminent leurs conclusions en fonction de l'utilité à une cause ; le pyrrhonisme pèche en ce qu'il énonce ses conclusions indépendamment de tout horizon d'utilité. Le vrai ne se réduit pas à l'utile (contrairement au procédé argumentatif courant employé par les philosophies métaphysiques et religieuses, qui ne font jamais que servir les intérêts de la superstition), mais il n'a d'intérêt que s'il est utile (contrairement au pyrrhonisme, qui ne poursuit aucune fin bénéfique). La critique humienne, qui dans le cas des métaphysiques religieuses s'énonce du point de vue de la détermination du vrai, se limite, dans le cas du pyrrhonisme, au point de vue de sa visée : que se propose le sceptique en exposant ses arguments ? Le pyrrhonien est discrédité au moyen d'un argument extra-épistémique, qui a trait à l'inclusion de tout raisonnement au sein d'une structure téléologique qui l'excède[282].

On notera par contraste que, déjà dans le livre I du *Traité*, Hume introduisait l'argument sceptique de T.1.4.1 en se justifiant auprès du lecteur relativement au but qu'il se

---

[280] DRN.1, p. 89.

[281] E.12.i.15, p. 177 (Clar. p. 115).

[282] Remarquons qu'à l'inverse du doute pyrrhonien, le doute cartésien est validé du point de vue de son intention, dans la mesure où il constitue le moyen d'un projet qui, en lui-même, est pertinent et louable – à savoir la recherche de la vérité. Le problème est que le doute hyperbolique ne permet pas, selon Hume, d'atteindre effectivement une telle fin, puisqu'une fois la véracité de nos facultés remise en question, aucune vérité (fût-ce le *cogito*) ne peut prétendre s'excepter de ce soupçon. Voir E.12.i.3.

proposait par là : « Mon intention, en exposant avec tant de soin les arguments de cette secte fantastique, n'est que de faire sentir au lecteur la vérité de mon hypothèse selon laquelle *tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume, et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive que de la partie cognitive de notre nature* »[283]. L'exposé des arguments sceptiques se double d'un discours portant sur leur visée. Ainsi dans l'*Enquête* à propos des objections philosophiques, proprement humiennes, à l'encontre de l'évidence du raisonnement expérimental : « Ces arguments pourraient être plus longuement développés, si l'on pouvait en espérer quelque bien ou bénéfice durable pour la société »[284].

Mais la référence au scepticisme outré n'est pas seulement limitative. À un premier niveau, le pyrrhonisme doit être considéré comme un simple amusement, et susciter le rire (par opposition à ces conséquences sérieuses que sont la léthargie et la mort). À un second niveau, on peut pourtant en faire un usage qui dépasse le simple jeu de l'esprit : le scepticisme peut produire des effets bénéfiques, qui intéressent la question, importante et sérieuse, de l'usage de la raison.

2. L'usage du pyrrhonisme : la critique de la raison au service de l'activité rationnelle

Ce qui se joue dans l'apparition, en 1748, des catégories de scepticisme excessif et de scepticisme mitigé, référées aux philosophies pyrrhonienne et académique, c'est la constitution du premier en *outil* d'un usage maîtrisé et fécond de la raison.

Dans la section 12 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, le scepticisme mitigé est présenté comme « durable et utile »[285]. La récurrence de ce couple de concepts indique l'émergence d'un type de scepticisme qui se pense par opposition à la fois à l'intermittence du pyrrhonisme et à ses conséquences néfastes. C'est bien sous l'horizon de ses effets bénéfiques pour l'humanité que ce type de scepticisme est introduit : il est « salutaire »[286], « avantageux au genre humain »[287]. Comme le souligne Laurent Jaffro[288], il dérive du pyrrhonisme : la

[283] T.1.4.1.8, p. 265, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 123 : « belief is more properly an act of the sensitive than of the cogitative part of our nature »).

[284] E.12.ii.22, p. 181 (Clar. p. 119).

[285] E.12.iii.24, p. 182, trad. modifiée (Clar. p. 120 : « durable and useful »).

[286] E.12.iii.25, p. 183 (Clar. p. 121).

[287] E.12.iii.25, p. 183 (Clar. p. 120).

[288] « La typologie des scepticismes doit être comprise, non comme une nomenclature, mais comme une genèse psychologique du scepticisme mitigé ». Laurent Jaffro, « Le sceptique humien est-il modéré ? Le

dualité du scepticisme excessif et du scepticisme mitigé désigne moins une distinction conceptuelle qu'une relation causale. Les doutes immodérés du pyrrhonisme, médiés par le sens commun et la réflexion, engendrent le scepticisme mitigé, et ce par deux biais.

La première espèce de scepticisme mitigé s'énonce en termes d'attitude épistémique : alors que « la plupart des hommes sont naturellement sujets à être affirmatifs et dogmatiques dans leurs opinions »[289], elle consiste à faire preuve de réserve, de modestie et de prudence. À l'opposé du doute *total* entretenu par le pyrrhonien, qui abolit la différence même du vrai et du faux, le scepticisme mitigé désigne d'abord un *degré* de doute, au service de la détermination du vrai : « un certain degré de doute, de circonspection et de modestie doit toujours, en toute espèce d'examen et de décision, accompagner un juste raisonneur »[290]. La seconde espèce de scepticisme mitigé prend elle aussi le contrepied d'une tendance naturelle : alors que « l'*imagination* des hommes est naturellement sublime »[291], et se plaît à tout ce qui est lointain et extraordinaire, elle consiste à restreindre l'exercice de la raison au domaine d'objets qui lui est adéquat (c'est-à-dire à la vie courante).

Bien qu'il s'oppose aux tendances naturelles de l'esprit humain, le scepticisme mitigé, sous ses deux aspects, est pourtant présenté comme le résultat naturel de la considération des doutes pyrrhoniens[292]. C'est que la faiblesse de la raison se voit, dans le pyrrhonisme, *constituée en expérience*. Il s'agit pour Hume de « *montrer* la condition bizarre des hommes, qui doivent agir, raisonner et croire, quoique, dans leurs recherches les plus assidues, ils ne puissent rien apprendre de satisfaisant sur le fondement de ces opérations ni réduire les objections que l'on peut élever contre elles »[293]. Et il s'agit, pour ses lecteurs, de « devenir

---

rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Daìmon. Revista internacional de filosofia*, vol. 52, 2011, p. 60.

[289] E.12.iii.24, p. 182 (Clar. p. 120).

[290] *Ibid.*, p. 183, trad. modifiée (Clar. p. 120 : « In general, there is a degree of doubt, and caution, and modesty, wich, in all kinds of scrutiny and decision, ought for ever to accompany a just reasoner »). Ce point était déjà présent dans la *Lettre d'un gentilhomme*, qui replaçait le recours du philosophe aux principes sceptiques dans le cadre d'une telle visée : « Son seul dessein, à travers ces doutes, est de rabattre l'orgueil des *purs raisonneurs humains* en leur montrant que même en ce qui concerne les principes qui semblent les plus clairs et que les instincts les plus forts les contraignent à adopter, ils ne sont pas capables de parvenir à une certitude absolue. *Modestie* et *humilité* à l'égard des opérations de nos facultés naturelles, telle est donc la conséquence du *scepticisme* [*the result of scepticism*] ; mais pas un doute universel, lequel est impossible à soutenir pour quiconque, et que le premier et le plus trivial accident, au cours de l'existence, vient nécessairement et immédiatement déconcerter et détruire », LG, §21, p. 54 (Clar. p. 425).

[291] E.12.iii.25, p. 183 (Clar. p. 120).

[292] La considération des principes sceptiques inspirerait aux hommes « *naturellement* plus de modestie et de réserve » (E.12.iii.24, p. 183, Clar. p. 120), de même que la limitation des recherches humaines aux sujets proportionnés à nos capacités est le « fruit *naturel* [*natural result*] des doutes et des scrupules pyrrhoniens » (E.12.iii.25, p. 183, Clar. p. 120). Dans ces deux citations, c'est nous qui soulignons.

[293] E.12.ii.23, p. 182 (Clar. p. 119-120). Nous soulignons.

sensibles aux étranges infirmités de l'entendement humain, même dans son état le plus parfait »[294]. De la considération des incertitudes et des contradictions de la raison résultera alors naturellement une réticence au dogmatisme et une limitation de l'exercice de la raison aux objets proportionnés à son étroite capacité. De ce point de vue, et selon les mots de Laurent Jaffro, « le scepticisme mitigé n'est pas une sagesse oublieuse, mais la pointe de la conscience de la vérité du pyrrhonisme » [295]. Ce n'est plus, comme dans la section T.1.4.7, que la nature, les distractions, bref l'*irréflexion*, dissipent les raisonnements sceptiques, c'est que la *réflexion* sur ces mêmes raisonnements sceptiques produit une activité rationnelle plus propice à la découverte de la vérité. C'est ce que souligne Laurent Jaffro lorsqu'il affirme que la distinction du scepticisme excessif et du scepticisme mitigé recoupe finalement la différence de la faculté et de son usage[296] : le scepticisme excessif nous fait douter du pouvoir de la raison, tandis que le scepticisme mitigé, qui en découle, gouverne l'usage que nous faisons de cette faculté, et l'oriente vers la découverte, prudente, du vrai[297].

Parce qu'elle produit une théorie du rôle bénéfique et durable des considérations sceptiques, l'*Enquête sur l'entendement humain* est amenée à insister sur les implications sceptiques de l'analyse de l'entendement, d'une façon qui est sans commune mesure avec ce qui se passait dans le livre I du *Traité*. Dans la troisième partie de cette dernière œuvre, l'examen du raisonnement expérimental ne donnait en effet lieu qu'à une seule référence au scepticisme, que Hume ne reprenait même pas à son compte. Ainsi, à propos du fait que les règles générales correctives découlent des règles générales extensives, c'est-à-dire que les règles définissant l'exercice correct du raisonnement causal résultent du même principe qui produit nombre d'erreurs et de préjugés : « les sceptiques peuvent avoir ici le plaisir d'observer dans notre raison une contradiction nouvelle et remarquable »[298]. Comme le souligne Phillip D. Cummins[299], cette remarque montre que Hume était parfaitement conscient des implications sceptiques de sa théorie de l'entendement, tout en choisissant

---

[294] E.12.iii.24, p. 183, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 120 : « become sensible of »). Nous soulignons.

[295] Laurent Jaffro, « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », p. 56.

[296] *Ibid.*, p. 59-69.

[297] Nous rejoignons la position de Jean-Pierre Grima-Morales, pour lequel le scepticisme humien, loin d'aboutir à paralyser la raison, « constitue une force qui la travaille de l'intérieur, et l'oblige à progresser dans ses déterminations » (« Le scepticisme des Lumières ou la raison sans suffisance. Usages et mésusages du 'scepticisme mitigé' », dans *Pour et contre le scepticisme : théories et pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, éd. Élodie Argaud, Nawalle El Yadari, Sébastien Charles et Gianni Paganini, Paris, Champion, 2015, p. 176).

[298] T.1.3.13.12, p. 224 (Clar. p. 102).

[299] Phillip D. Cummins, « Hume's diffident skepticism », p. 47.

délibérément de ne pas les endosser. Or, à l'opposé de ce qui se passait dans le livre I du *Traité*, Hume en vient en 1748 à faire lui-même état d'un plaisir sceptique lié à la découverte du fondement hors raison de l'entendement : « aucune conclusion ne peut être plus agréable au scepticisme que celles qui découvrent des marques de la faiblesse et de l'étroitesse des limites de la raison et de la capacité humaine »[300]. La première *Enquête* ne cesse d'insister sur l'imperfection de nos facultés : « Voilà donc le résultat de toute philosophie : nous faire observer l'aveuglement et la faiblesse humaine ; cette observation, nous la retrouvons à chaque détour, malgré tous nos efforts pour l'éviter ou pour y échapper »[301]. L'énoncé des deux définitions de la cause, qui clôt l'analyse de l'entendement et qui dans le *Traité* ne donnait pas lieu à une rhétorique sceptique, devient l'illustration privilégiée de l'imperfection de notre raison : « pourrait-on donner un exemple plus frappant de l'ignorance et de la surprenante faiblesse de l'entendement ? »[302]. Dans la section 12, Hume insiste même sur les paradoxes liés à l'infinie divisibilité de l'espace et du temps, tout en suggérant en note qu'il n'y souscrit pas lui-même, puisque ces paradoxes s'enracinent dans une conception erronée de la généralité des idées[303].

L'inflation de la rhétorique sceptique à l'œuvre dans l'*Enquête sur l'entendement humain* relève ainsi d'un *usage* du raisonnement philosophique, qui est lui-même au service de la production du scepticisme mitigé, c'est-à-dire d'un *usage* maîtrisé et correct de la raison. En thématisant le lien du scepticisme excessif et du scepticisme mitigé, la section 12 de l'*Enquête* délivre la raison du « remarquable changement d'accentuation »[304] qui sépare l'œuvre de 1739 et celle de 1748, et qui est souvent souligné par les commentateurs. Si, dans l'*Enquête*, Hume insiste bien plus que dans le *Traité* sur la dimension sceptique de ses analyses, et notamment de son examen de l'entendement, c'est qu'il considère alors ses conclusions sceptiques comme capables de produire des effets réels sur son lecteur, c'est-à-

[300] E.7.ii.28, p. 110 (Clar. p. 59-60).

[301] E.4.i.12, p. 70. Nous modifions la traduction de Michel Malherbe en nous inspirant de celle qu'avait proposée André-Louis Leroy (Clar. p. 28 : « Thus the observation of human blindness and weakness is the result of all philosophy, and meets us, at every turn, in spite of our endeavours to elude or avoid »).

[302] E.7.ii.29, p. 110 (Clar. p. 60).

[303] « Il ne me paraît pas impossible d'éviter ces absurdités et ces contradictions, si l'on admet que, à proprement parler, il n'y a rien qui ressemble à des idées abstraites ou générales, mais que toutes les idées générales ne sont en réalité que des idées particulières », E.12.ii.20, note, p. 180 (Clar. p. 118). Les paradoxes de la divisibilité à l'infini se dissolvent dès lors que les idées mathématiques sont ressaisies comme des idées particulières, découlant des sens et de l'imagination – qui ne peuvent par conséquent être divisibles à l'infini, puisqu'elles procèdent toujours d'impressions déterminées.

[304] Phillip D. Cummins, « Hume's diffident skepticism », p. 47 (nous traduisons).

dire de modifier ses pratiques épistémiques[305]. Le pyrrhonisme est réintégré au sein d'une structure téléologique orientée vers la découverte de la vérité : il est mis au service de la satisfaction de la passion de curiosité.

On peut alors rendre raison de l'abandon de l'argument sceptique envers l'entendement qu'avait exposé, en 1739, la section T.1.4.1 – question dont nous avions, dans la partie précédente, reporté la résolution. Si l'*Enquête* affirme tout aussi nettement que le *Traité* la réalité de l'erreur[306], sans que ce point ne soit jamais ressaisi comme imposant une série de jugements correctifs qui aboutirait à l'extinction de la croyance en nos jugements rationnels, c'est qu'une telle conclusion *anéantit* l'usage de la raison. L'argument de T.1.4.1 relève certes d'un scepticisme frappant, mais qui, du point de vue de son contenu, annihile toute activité rationnelle, au lieu de l'orienter vers la découverte du vrai. Parce qu'il affirme que la croyance en aucun des produits de notre raison n'est justifiée, il nivelle en effet toutes les attitudes épistémiques (qu'elles soient prudentes ou arrogantes) et toutes les propositions (qu'elles portent sur la vie commune ou l'outrepassent). À l'inverse, l'*Enquête* cherche à favoriser un usage de la raison qui ne tombe pas dans l'erreur et l'illusion, et ce en engendrant un exercice prudent et modeste de l'entendement, qui ne s'affranchisse pas du domaine de la *common life*. Pour pouvoir dénoncer la croyance aux miracles comme une « espèce d'illusion superstitieuse »[307] et critiquer l'argument du dessein comme un « grossier sophisme »[308], « sans aucun fondement dans la raison »[309], il est vital d'éviter la conséquence à laquelle aboutissait la section T.1.4.1, à savoir la mise sur le même plan de l'intégralité des jugements, *vrais comme faux*, sous l'effet de l'argument sceptique. Dans la mesure où l'*Enquête* entreprend de récuser les croyances métaphysiques et religieuses au nom d'un usage légitime de la raison, l'argument sceptique de T.1.4.1, dont résultait l'incapacité à considérer une opinion comme plus légitime qu'une autre, doit être abandonné. L'argument était somme toute *trop* sceptique, en ce qu'il prouvait l'infirmité de la raison en atteignant *à la fois* et

[305] Les *Dialogues sur la religion naturelle* n'oublieront pas ce point : « Si un homme s'est accoutumé à des considérations sceptiques sur l'incertitude et les étroites limites de la raison, il ne les oubliera pas complètement quand il tournera sa réflexion sur d'autres sujets ; mais dans tous ses principes et ses raisonnements philosophiques, je n'oserais dire dans sa conduite ordinaire, il se montrera différent de ceux qui n'ont jamais formé d'opinions sur la question ou qui ont entretenu des sentiments plus favorables à la raison humaine », DRN.1, p. 91-93.

[306] La fin de la section 5 évoque par exemple les « déductions trompeuses de notre raison, qui est lente dans ses opérations, qui n'apparaît aucunement dans les premières années de l'enfance et qui, au mieux, est à tout âge et à toute époque de la vie extrêmement sujette à errer et à se tromper », E.5.ii.22, p. 91 (Clar. p. 45).

[307] E.10.i.2, p. 138 (Clar. p. 83).

[308] E.11.20, p. 166 (Clar. p. 106).

[309] E.11.15, p. 164 (Clar. p. 104).

indifféremment les croyances fausses et les croyances vraies. Si Hume choisit, après 1739, de ne pas réexposer l'argument de T.1.4.1, ce n'est donc pas du fait de sa prétendue faiblesse, ainsi qu'il est parfois affirmé dans la littérature secondaire. L'explication par le contenu conceptuel de l'argument est trop courte, et doit céder la place à l'idée d'un changement d'horizon du scepticisme humien : en 1748, Hume pense ses arguments sceptiques comme des moyens de mieux orienter vers la vérité l'usage que nous faisons de notre entendement. C'est ainsi que, comme l'ont montré Céline Denat et Claire Etchegaray, « le scepticisme de Hume apparaît […] comme un scepticisme *viable*, non seulement parce qu'il n'est pas destiné à *disparaître* au profit des croyances naturelles, avec lesquelles il perdure, mais encore parce qu'étant une expérience mentale, un « vécu », […] il peut devenir une véritable disposition à croire et agir de manière prudente et modérée »[310].

Il ne suffit donc pas de récuser ces philosophies fausses et néfastes que sont les métaphysiques inféodées à la superstition. Il faut aussi critiquer le pyrrhonisme, en tant qu'il désigne une philosophie vraie *et* néfaste. Les philosophies au service de la superstition pèchent en ce qu'elles n'ont pas d'égard véritable pour la vérité, puisqu'elles n'envisagent leurs arguments qu'au prisme des conséquences qu'ils permettent d'atteindre. L'usage de la raison que fait le pyrrhonisme souffre du défaut inverse : le pyrrhonien considère le vrai pour le vrai, toute vie dût-elle en périr. C'est ce point qui le rend inacceptable aux yeux de Hume, et qui impose selon lui de renverser la conclusion pyrrhonienne (à savoir l'abolition du jugement), en la faisant servir l'activité rationnelle et la découverte du vrai. Sous la plume de Hume, le pyrrhonisme est l'objet d'un usage, au profit du raisonnement correct et de la science[311]. Par là, l'usage de la raison se révèle enraciné dans autre chose que la raison elle-même – non plus du point de vue du fondement de nos raisonnements, mais de leur visée.

---

[310] Céline Denat et Claire Etchegaray, « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, n°1, 2010, p. 108.

[311] Nous rejoignons ici la position de Michel Malherbe : « Il faut donc ne pas faire de contresens sur l'expression par laquelle Hume qualifie sa philosophie, celle de *scepticisme mitigé*. Elle ne signifie pas une demi-mesure imposée par la vie à une philosophie destructrice, rendue impuissante par sa propre négativité. La modération doit être prise de façon positive : la modération propre à une science qui, sceptique envers l'évidence d'une raison fondatrice, n'en établit pas moins, empiriquement, les principes de toute science et les règles de la certitude et de la croyance », *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 30-31.

V. La raison comme valeur

Il nous faut désormais ressaisir la série d'analyses qui précède au prisme de la question des droits de la raison. Dans le cas des raisonnements instinctifs de l'existence ordinaire (le jour se lèvera demain, cette flamme me brûlera si j'en approche ma main, *etc*.), l'irrésistibilité de la croyance ôte tout sens à une telle question : nécessité fait loi. La philosophie peut certes montrer que ces inférences ne sont pas rationnellement fondées, mais elle ne peut contester les droits de la nature, qui nous détermine à y croire. Dans le cas des raisonnements profonds, en revanche, la question se pose avec acuité. Comment justifier un usage de la raison qui prend ses distances avec la force de la nature, c'est-à-dire qui ne s'enracine plus de façon évidente dans cette propriété fondatrice de l'entendement qu'est la vivacité ? Ce sont alors les droits des philosophes eux-mêmes, « qui cultivent la raison et la réflexion »[312], qui sont mis en question. À ce problème, Hume consacre tout particulièrement les sections T.1.4.7 et E.1.

Ce qui doit nous frapper, c'est la centralité que ces textes confèrent à deux concepts : d'une part, l'usage précis et profond du raisonnement donne lieu, chez certains hommes, à un *plaisir* ; d'autre part, il présente une *utilité* (que celle-ci s'énonce en direction de la philosophie facile ou de la société en son entier). La pénibilité et l'inutilité du raisonnement abstrus, dont argue le sens commun lorsqu'il disqualifie les recherches profondes, se révèlent ainsi comme des apparences devant être nuancées, voire dépassées. De façon récurrente, c'est à l'aune de ces deux critères que sont le plaisir et l'utilité que Hume évalue les différents usages possibles de la raison. Le plaisir et l'utilité caractérisent en un sens tout raisonnement expérimental, fût-ce le plus ordinaire : « la connaissance des causes est non seulement la plus satisfaisante, puisque cette relation est la plus forte de toutes les liaisons, mais aussi la plus instructive, puisque c'est par cette connaissance seule que nous acquérons le pouvoir de contrôler les événements et de gouverner le futur »[313]. Mais ils permettent aussi de juger de l'usage (différent) que chacun fait de son entendement. C'est ainsi que, dans l'*Histoire d'Angleterre*, Hume déclare que Henri VIII, fin connaisseur de Thomas d'Aquin et versé dans les controverses scolastiques, aurait « été capable de cultiver avec succès des connaissances plus utiles [*useful*] et plus agréables [*entertaining*] »[314]. C'est ainsi que, *a contrario*, Newton est présenté comme « le plus grand et le plus rare génie qui ait jamais existé pour l'ornement

[312] DRN.12, p. 335.
[313] E.3.9, p. 57-58 (Clar. p. 19).
[314] HA, t. 3, p. 94 (Lib. t. 3, p. 85).

[*ornament*] et l'instruction [*instruction*] de l'espèce humaine »[315]. La philosophie humienne se justifie en recourant à ces deux mêmes catégories, puisque l'introduction au *Traité* affirme que la logique, la morale, la critique et la politique (en quoi devait initialement consister cette œuvre de jeunesse), contiennent « presque tout ce qui peut tendre soit au progrès [*improvement*], soit à l'embellissement [*ornament*] de l'esprit humain »[316]. Tout comme la science expérimentale de la nature, la science expérimentale de l'homme constitue « une nouvelle espèce de philosophie qui, à la fois pour la satisfaction [*entertainment*] et l'avantage [*advantage*] de l'humanité, promet plus qu'aucune autre de celles dont le monde a déjà eu connaissance »[317].

Or, dans ces deux critères du plaisir et de l'utilité, c'est la théorie morale de Hume que l'on retrouve en filigrane. Le livre III du *Traité* et l'*Enquête sur les principes de la morale* définissent en effet les vertus par l'agrément immédiat ou l'utilité, pour soi-même ou pour autrui : « Tout ce qui est estimable [*valuable*] en tout genre tombe […] naturellement sous la division de l'*utile* ou de l'*agréable* »[318]. Il est frappant que, dans l'essai « Du commerce », la référence à ce qui est *valuable* apparaisse d'emblée, corrélée aux différents usages que les individus font de leur raison :

> Les hommes, dans leur plus grande part, peuvent être divisés en deux classes distinctes : celle des esprits *superficiels* qui restent en deçà de la vérité et celle des esprits *abstrus* qui vont au-delà. Cette dernière classe est de loin la moins répandue et, puis-je ajouter, la plus utile et la plus estimable [*valuable*].[319]

Ce qui se joue dans la discussion, si fréquente sous la plume de Hume, du plaisir et de l'utilité du raisonnement profond, c'est donc la justification même de l'activité philosophique abstruse, *via* la mobilisation des catégories morales établies par la science de la nature humaine. La récurrence des réflexions sur le plaisir auquel peut donner lieu la tension du jugement, ainsi que sur la tendance des vérités qui en découlent à favoriser les intérêts de la société, doit être rapportée à une entreprise de justification *morale* de l'usage abstrus de l'entendement. Si l'on y réfléchit, ce point n'est d'ailleurs pas étonnant, dans la mesure où l'opinion générale envers les raisonnements profonds consiste en son fond en un jugement

[315] HA, t. 6, p. 560 (Lib. t. 6, p. 542).
[316] Introduction au *Traité*, §5, p. 34 (Clar. p. 4).
[317] Abrégé, §1, p. 37 (Clar. p. 407).
[318] EPM.9.i.1, p. 127 (Clar. p. 72).
[319] « Du commerce », dans EMPL, 2e partie, p. 39 (GG vol. 3, p. 287).

moral (« blâme »[320] et « mépris »[321]). Hume s'attache à renverser cette opinion, en faisant état d'un plaisir, peu courant mais réel, pour l'abstrus, et en dégageant les conséquences utiles des raisonnements profonds, peu évidentes à première vue. En terrain humien, la raison, qui plus est la philosophie, qui plus est la philosophie abstruse, est une *valeur*.

Nous rejoignons par là les conclusions de David Owen qui, dans le neuvième et dernier chapitre de son ouvrage *Hume's reason*, a montré que Hume s'attache à établir une préférence morale pour la raison : ce qui justifie ultimement le fait de suivre sa raison, et de s'adonner à la philosophie plutôt qu'à la superstition, ce sont les catégories morales du plaisir et de l'utilité[322]. Cette conclusion peut d'ailleurs être étendue au pyrrhonisme : Hume reproche à celui-ci de faire un usage de la raison découplé de la recherche de l'utilité (puisque les raisonnements du pyrrhonien, s'ils n'étaient suspendus par la force de la nature, aboutiraient à la destruction de toute vie humaine). Dans le cas de la superstition comme dans celui du pyrrhonisme, la préférence pour la raison dépend d'autre chose que de la raison elle-même : la supériorité de l'entendement sur ses autres découle d'une position de valeur, dont l'entendement est incapable de rendre compte. Loin que la raison détermine les valeurs, c'est le sentiment moral qui confère sa valeur à l'usage de la raison. C'est un critère extérieur à la raison – à savoir certaines passions, qui déterminent des fins – qui vient normer l'usage que nous en faisons.

Ce rang de valeur, que l'usage de la raison reçoit de certaines passions, explique le recours ponctuel de Hume au lexique moral lorsqu'il s'agit de raisonnement. S'il est « certaines règles générales par suite desquelles nous *devons* [*ought*] régler notre jugement sur les causes et les effets »[323], si « un certain degré de doute, de circonspection et de modestie *doit* [*ought*] toujours, en toute espèce d'examen et de décision, accompagner un juste raisonneur »[324], et si l'on peut dire que, dans les raisonnements de la théologie et en particulier des Jésuites[325], la raison est pervertie, c'est qu'elle s'éloigne alors de ce que le

---

[320] E.1.7, p. 42 (Clar. p. 7).

[321] *Ibid.*

[322] Les appuis textuels majeurs de la thèse avancée par David Owen sont bien synthétisés par Peter J. E. Kail dans son article « Hume's ethical conclusions », p. 128-129.

[323] T.1.3.13.11, p. 223 (Clar. p. 101). Nous soulignons.

[324] E.12.iii.24, p. 183, trad. modifiée (Clar. p. 120 : « In general, there is a degree of doubt, and caution, and modesty, wich, in all kinds of scrutiny and decision, ought for ever to accompany a just reasoner »). Nous soulignons.

[325] « Et au lieu de contrôler chaque principe, dans leur progrès commun, elle est à chaque pas détournée et mise au service des desseins de la superstition [*she is at every turn perverted to serve the purposes of superstition*] » (HNR.11.3, p. 222, Clar. p. 65-66). Les Jésuites, « par la nature même de leur institut, […] étaient engagés à pervertir l'usage du savoir [*to pervert learning*], et employaient à fortifier les

sentiment moral désigne comme devant être sa fin : ultimement, la valeur du raisonnement réside dans sa capacité à contribuer « au divertissement [*entertainment*], à l'instruction et à l'amendement [*reformation*] des hommes »[326]. Que la raison soit et ne doive être que l'esclave des passions découle d'une nécessité d'essence, interne à la raison. Mais que l'usage que nous en faisons doive servir au plaisir et à l'avantage de l'humanité résulte du sentiment moral qui, indépendamment de la nature de la raison, fixe à cette dernière ses fins.

Le scepticisme envers la raison n'est ainsi pas incompatible avec le fait d'ériger celle-ci au rang de valeur. Au cœur d'une philosophie qui s'attache constamment à troubler la certitude que la raison a d'elle-même, s'opère la célébration morale de son usage. Trois points méritent à cet égard d'être soulignés. 1) Dans le sillage des moralistes de l'antiquité, Hume pense la raison comme une vertu. La distinction entre talents naturels et qualités morales est récusée, et dénoncée comme une construction religieuse[327]. À l'encontre des morales d'inspiration chrétienne, et notamment de celle de Hutcheson[328], Hume réintègre les qualités intellectuelles dans le giron des vertus, en faisant valoir que nous les approuvons naturellement, quand bien même elles seraient moins étroitement liées à la volonté de l'agent que d'autres qualités mentales. Outre le vif plaisir que procure le raisonnement lorsqu'il s'exerce à un degré éminent[329], le bon sens, le jugement, le discernement et la sagesse sont utiles à celui qui les possède, et doivent par conséquent être considérés comme des vertus. Hume remarque d'ailleurs finement que, alors même que la distinction des talents naturels et des vertus est couramment professée, personne n'accepte d'être considéré comme un sot. Il n'est pas rare que les hommes se plaignent d'avoir une mauvaise mémoire (ce qui, pour Hume, relève de la feinte modestie, puisque c'est chercher à se faire louer pour son seul jugement) et il arrive parfois qu'ils consentent à exposer au grand jour leur traîtrise et leur scélératesse. Mais jamais ils ne se présentent comme stupides, ni n'acceptent d'être présentés comme tels :

> DICÉARQUE lui-même, ce général macédonien dont POLYBE nous dit qu'il avait érigé un autel à l'impiété et un autre à l'injustice afin de braver l'opinion des hommes […]

---

superstitions les remèdes destinés à les détruire » (HA, t. 4, p. 211 ; Lib. t. 4, p. 188).

[326] E.1.1, p. 39 (Clar. p. 5).

[327] Voir sur ce point T.3.3.4 et EPM.app4.

[328] Voir la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Introduction au IIe traité, p. 124 et IIe traité, section III, X, p. 183.

[329] Voir T.3.3.4.13.

> n'aurait pas soutenu l'épithète de sot [*fool*] et aurait médité les moyens de se venger d'un titre aussi injurieux.[330]

C'est sur le chapitre de leur intelligence que les hommes sont les plus susceptibles, et les philosophes antiques, dont les systèmes n'étaient pas inféodés à la religion, avaient le mérite de le reconnaître ouvertement, en plaçant la prudence au sommet des vertus cardinales.

2) En tant que la raison y est l'objet d'une approbation morale, la philosophie humienne rompt avec le thème sceptique de la raison comme source des maux. Cette ligne théorique, exposée par Caius Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron et reprise, par exemple, dans l'Apologie de Raymond Sebond[331], ne trouve strictement aucun écho chez Hume. C'est à peine si celui-ci, au moment de présenter la raison comme une vertu, souligne qu'elle peut être mise au service de toutes sortes de fins[332]. Et lorsque la question du mal est abordée dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, aucune mention n'est faite des éventuels effets négatifs du raisonnement, qui donnerait à l'homme le pouvoir de faire le mal, ou engendrerait la conscience aiguë des maux qui l'affectent. Le développement de la raison humaine, tout comme son imperfection, n'est pour rien dans les malheurs de la condition humaine, et s'il fallait changer quelque chose en l'homme, ce serait sa répugnance naturelle au travail, non la puissance de son entendement[333].

3) Si le scepticisme de Hume peut ainsi souligner le plaisir et l'utilité liés à l'usage de l'entendement, tout en soutenant que celui-ci est incapable d'appréhender les qualités ultimes des objets, c'est qu'il est un affect épistémique qui ôte leur négativité aux limites de notre raison. L'esprit humain recherche avec curiosité les causes des phénomènes, et ne s'arrête pas à leurs causes immédiates, mais poursuit sa régression explicative aussi loin qu'il le peut. Excepté lors de la crise sceptique de T.1.4.7, le point d'arrêt de cette régression explicative ne donne lieu à nulle déception sceptique. Au contraire, Hume souligne de façon récurrente que, bien que les principes ultimes soient soustraits à la curiosité humaine, l'esprit qui reconnaît

---

[330] EPM.6.i.16, p. 102 (Clar. p. 51-52).

[331] Dans le *De natura deorum*, Caius Cotta avance que la raison est plus souvent mise au service du mal que du bien, et relève à ce titre plus du fardeau que de l'avantage pour l'humanité qui la possède. Les dieux, qui nous l'ont octroyée, n'auraient pas considéré notre bonheur.

[332] « Le courage et l'ambition, quand ils ne sont pas réglés par la bienveillance, ne sont bons qu'à faire un tyran et un ennemi public. Il en va de même pour le jugement et les aptitudes, et pour toutes les qualités de ce genre », T.3.3.3.3, p. 230 (Clar. p. 385).

[333] « Pour remédier à la plupart des maux de la vie humaine, je n'exige pas que l'homme ait les ailes de l'aigle, la rapidité du cerf, la force du bœuf, les pattes du lion, les écailles du crocodile ou du rhinocéros ; encore moins demandé-je la sagacité d'un ange ou d'un chérubin », DRN.11, p. 299.

sceptiquement ces limites est *satisfait*. La science de la nature humaine s'attache ainsi à dissocier ignorance et insatisfaction de l'esprit :

> Il est on ne peut plus certain que le désespoir a presque le même effet sur nous que la jouissance, et que nous n'avons pas plus tôt pris connaissance de l'impossibilité de satisfaire un désir que ce désir lui-même s'évanouit. Quand nous voyons que nous avons atteint les limites extrêmes de la raison humaine, nous nous reposons, satisfaits [*we sit down contented*], bien que nous soyons surtout parfaitement convaincus de notre ignorance et nous apercevions que nous ne pouvons rendre raison de nos principes les plus généraux et les plus raffinés, si ce n'est pas l'expérience que nous avons de leur réalité […].[334]

Ce texte, tiré de l'introduction au *Traité*, anticipe sur un passage déjà commenté de la section T.2.3.3, qui affirme que les jugements de notre raison peuvent requalifier nos passions (ainsi lorsque nous découvrons qu'un fruit n'a pas le goût délicieux que nous lui prêtions, et que le désir que nous avions de le manger disparaît)[335]. Le cas est finalement le même en matière de connaissance et d'affects épistémiques : le savoir de l'impossibilité où nous sommes d'atteindre les principes ultimes dissout notre désir de les connaître. L'imperfection de l'entendement ne va alors pas de pair avec le désespoir, ou l'amertume du renoncement, mais avec une satisfaction raffinée. Ce n'est pas, comme l'affirmait Sextus Empiricus, que le bonheur ne survient qu'à celui qui accepte son ignorance, c'est que le savoir existe, que nous devons y appliquer notre raison, et que son caractère circonscrit produit une satisfaction. La satisfaction de l'esprit désigne ce par quoi nous éprouvons les limites de la raison tout en nous accommodant positivement de cette finitude ; ce qui, par conséquent, vient constituer l'usage *sceptique* de la raison en activité *plaisante*. Limitation de la raison et satisfaction de l'esprit n'ont pour Hume rien d'incompatible. Bien au contraire, puisque ce ne sont pas les limites de la raison, mais leur ignorance et leur oubli, qui nuisent à la satisfaction de l'esprit, comme le souligne Philon dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : « Aucune satisfaction ne peut être tirée de ces spéculations qui passent si considérablement les étroites limites de l'entendement humain »[336]. Le sceptique tel que l'entend Hume est l'homme qui tire le plus de satisfaction de sa raison.

* * *

[334] Introduction au *Traité*, §9, p. 36 (Clar. p. 5).

[335] « Dès que nous nous apercevons de la fausseté d'une supposition ou de l'insuffisance de certains moyens, nos passions cèdent à notre raison, sans opposition », T.2.3.3.7, p. 273 (Clar p. 267).

[336] DRN.4, p. 169-171.

Si les inférences ordinaires procèdent immédiatement de l'expérience et sont l'objet d'une croyance irrésistible, d'autres raisonnements ne se plient pas à ce modèle. L'usage précis et profond de la raison doit alors être défendu sur plusieurs fronts. À l'encontre de l'opinion générale, qui rejette les recherches abstruses au seul motif qu'elles sont difficiles, Hume fait valoir qu'elles satisfont aux deux critères du plaisir et de l'utilité, qui déterminent l'approbation morale. À l'encontre d'un usage savant répandu, qui met le raisonnement abstrus au service des intérêts de la religion, il soutient la possibilité d'une philosophie qui ne soit pas inféodée à des intérêts extra-philosophiques, et distingue nettement l'analyse de l'expérience de son outrepassement. À l'encontre du pyrrhonisme, il fait valoir que l'usage de la raison, fût-il précis et rigoureux, ne vaut que dans la mesure où il s'ordonne à la recherche d'une fin utile. Il s'agit à la fois de s'opposer à la disposition indolente de la majorité des hommes, qui cantonne le raisonnement au cercle étroit des objets perçus par les sens, de prohiber un usage de la raison attaché à la défense d'un au-delà, et de rappeler que l'exercice de la raison s'enracine dans des fins dont l'homme qui raisonne ne peut prétendre faire durablement abstraction. Le scepticisme de Hume n'est pas contradictoire avec les recherches abstruses, c'est-à-dire avec un usage raffiné et perfectionné de la raison. Bien au contraire, il défend les droits de l'activité rationnelle, y compris dans ses versions les plus élaborées. Le scepticisme est le moyen de l'usage légitime et scientifique de la raison.

Chapitre 4. Le pouvoir de la raison

Une fois que l'usage précis et sophistiqué de l'entendement s'est vu justifié dans ses droits, il convient encore d'en déterminer les causes et les effets. Pour un empirisme conséquent, la défense de la *cause* de la raison abstruse doit se doubler de l'évaluation de son *pouvoir*. Un désajustement confère à cette question sa virulence : alors même que « le génie *naturel* de l'esprit humain est le même à toutes les époques et presque dans tous les pays »[337], la considération la plus superficielle des différentes *cultures* donne à voir la différence d'époques savantes et civilisées[338], et de sociétés ignorantes et barbares. L'égalité de raison vaut donc seulement tant que les aptitudes intellectuelles « ne sont pas cultivées par l'éducation »[339], c'est-à-dire tant qu'elles sont envisagées indépendamment de leur transformation en certains savoirs constitués – que l'individu trouve à sa disposition en naissant, s'approprie, voire perfectionne. Ce que donne à voir l'expérience, c'est donc le développement *inégal* de la raison selon les temps et les lieux, et ce malgré l'*égalité* des aptitudes naturelles au raisonnement.

Ce développement différencié de la raison, qui s'inscrit dans un développement différencié plus général des arts (arts mécaniques, arts libéraux et beaux-arts), constitue même *le* trait historique par excellence. Dans une lettre de novembre 1766 à Horace Walpole, Hume déclare ainsi, à propos des sciences et des lettres, que « c'est à peine [s'il] p[eut] reconnaître un autre fondement à la distinction entre une époque et une autre, ou entre une nation et une autre, que leur différent avancement en matière de savoir et d'arts »[340]. Lorsque l'historien en

---

[337] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 187 (GG vol. 3, p. 195). Nous soulignons.

[338] Michel Malherbe remarque que, si le terme *civilization* est absent du corpus humien (sans doute parce qu'il s'agissait encore à l'époque d'un néologisme), l'adjectif *civilized* y est souvent employé. Voir Michel Malherbe, « Quelques considérations sur l'idée de civilisation », dans *Les équivoques de la civilisation : actes du séminaire « Histoire de la croyance en l'Histoire », Université Montpellier-III, octobre 2002-mai 2004*, sous la dir. de Bertrand Binoche, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 163-164.

[339] « Du contrat primitif », dans EMPL, 2e partie, p. 210 (GG vol. 3, p. 444). Hume fait référence à l'« état d'égalité presque parfaite [où] sont tous les hommes, par leur force physique et même par leurs pouvoirs ou leurs facultés mentales, tant qu'elles ne sont pas cultivées par l'éducation ».

[340] *Letters*, vol. II, p. 111 (« I can scarce acknowledge any other ground of distinction between one age and another, between one nation and another, than their different progress in learning and the arts »).

vient à considérer l'histoire des *idées* (scientifiques ou artistiques), il touche à la matière la plus historique qui soit. Il se trouve « bien plus d'uniformité dans l'histoire *civile* que dans l'histoire des lettres [*learning*] et des sciences »[341] : « les guerres, les traités, et la politique se ressemblent davantage d'une génération à l'autre que ne le font le goût, l'esprit ou les principes spéculatifs »[342]. Le développement de la raison, qui sous-tend celui des sciences et des arts, constitue la détermination la plus historique qui soit : *la raison renvoie à la dimension de la nature humaine la plus sujette aux variations historiques*.

Loin de devoir seulement être constatée comme un fait irrécusable, la différence remarquable séparant les époques civilisées et les époques barbares, les temps de perfection des arts et des sciences et les temps d'ignorance, demande alors à être expliquée. D'où viennent de telles variations, puisque ce n'est pas de l'aptitude naturelle des individus au raisonnement ? Il revient à l'historien de mettre au jour les causes qui sous-tendent le développement de la raison, et pour cela de replacer l'entendement au sein d'un système causal plus vaste, qui intègre à la fois les facteurs qui conditionnent son efficace, et ceux qui s'y opposent. Quelles sont les causes qui opèrent, et obèrent, le passage de la raison comme aptitude naturelle à la raison comme ensemble de savoirs culturellement constitués (arts mécaniques, arts libéraux, sciences, *etc*.) ? Symétriquement, quel est le pouvoir effectif d'un entendement porté à son degré de développement le plus perfectionné ? Nous verrons que la science de la nature humaine s'attache à répondre à ces questions d'une manière rigoureusement empiriste. Ce n'est jamais que par l'expérience que nous pouvons déterminer les causes et les effets des objets et, aux yeux de Hume, l'appréciation du pouvoir de la raison ne déroge pas à cette thèse cardinale : au même titre que tout autre pouvoir (celui d'une boule de billard, d'une flamme, d'un aliment, *etc*.), le pouvoir de l'entendement ne peut être mesuré que sur le terrain empirique. En appliquant à cet objet particulier qu'est la raison la thèse du fondement empirique de l'appréciation de tout pouvoir, la philosophie humienne est conduite à un positionnement singulier au sein d'un siècle souvent porté à une évaluation très optimiste du pouvoir de l'entendement.

[341] « De l'éloquence », dans EMPL, 1ère partie, p. 155 (GG vol. 3, p. 163-164).
[342] *Ibid*.

I. Les triomphes modestes de la raison

Il nous faut, pour commencer, recenser et analyser les effets que Hume reconnaît à l'usage sophistiqué de la raison et aux productions culturelles qui en découlent. Que peut l'entendement, en dépit de son incapacité à engendrer des volitions et des actions ? Si le raisonnement précis et profond tire une large part de sa légitimité d'une visée de réforme de l'expérience (puisque, comme nous l'avons vu, Hume ne cesse de souligner son utilité), quelle est sa capacité réelle à se mettre en œuvre au sein de celle-ci, c'est-à-dire à produire effectivement les effets positifs qui justifient son approbation morale ?

1. Humanisation et éradication de la superstition

Si Hume insiste sur l'inaptitude de l'entendement à s'opposer aux passions, et par là à influencer directement la volonté et la conduite, il fait pourtant droit à deux « triomphes » du savoir et de la philosophie, qui dessinent les contours d'une influence pratique indirecte de la raison, et confèrent à cette dernière un poids décisif dans l'accession à la civilisation.

1.1. Culture de la raison et humanisation du caractère

Dans l'essai « Le sceptique », qui a déjà retenu notre attention en tant qu'il s'attache à critiquer les prétentions traditionnelles de la philosophie en matière pratique, Hume avance que, malgré son incapacité à modifier directement les affections, « il se peut fort bien que le principal bénéfice [*the chief benefit*] qui vienne de la philosophie naisse de manière indirecte et suive davantage de son influence secrète et insensible que de son action immédiate »[343]. Les énoncés philosophiques échoueraient à influer sur la valeur que nous accordons aux objets, et partant sur nos affections et nos actions (c'était alors, exemplairement, les considérations d'un Sénèque et d'un Épictète qui se voyaient dénoncées comme artificielles et inefficaces). Mais, au-delà du *contenu* de ses énoncés, l'*usage* même du raisonnement en quoi consiste la philosophie permettrait d'influer (indirectement, donc) sur la configuration affective des hommes qui la pratiquent :

[343] « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 217 (GG vol. 3, p. 222-223).

> Il est certain qu'une forte attention portée aux sciences et aux arts libéraux adoucit et humanise le tempérament et favorise ces émotions délicates dans lesquelles consistent la vraie vertu et le véritable honneur. Il se fait rarement, très rarement, dis-je, qu'un homme qui a du goût et du savoir ne soit pas pour le moins un honnête homme, quelles que soient par ailleurs ses faiblesses. La pente de son esprit pour les études spéculatives doit mortifier en lui les passions de l'intérêt et de l'ambition, et augmenter en même temps sa sensibilité à toutes les convenances et à tous les devoirs de la vie. Il sent plus fortement ces différences morales qui distinguent les caractères et les mœurs. La spéculation, loin d'émousser en lui un tel sens, ne fait que le développer.[344]

Dans ce texte, le raisonnement philosophique n'intervient pas en tant qu'esclave des passions (c'est-à-dire en tant qu'il sert la curiosité, et souvent d'autres affections, étrangères à l'amour de la vérité), mais en tant qu'il a le pouvoir de requalifier l'affectivité (de diminuer certaines passions, et d'en affiner d'autres). On remarquera qu'il y a là une influence du raisonnement qui excède les deux fonctions pratiques de l'entendement qu'avait définies la section T.2.3.3. Les raisonnements en quoi consistent les arts libéraux et les sciences n'influent pas sur les affections et la conduite en instruisant les passions des objets qui leur sont adéquats, ni en déterminant les moyens appropriés d'atteindre de tels objets. Si la spéculation a une influence sur les affections et la conduite, c'est que sa *pratique* même (et non ses conclusions) a pour effet de détourner l'individu des passions liées à son intérêt étroit, et de renforcer l'acuité de ses sentiments moraux. C'est alors le tempérament dans son ensemble qui se voit modifié (et non telle ou telle passion, comme dans l'exemple du désir d'un fruit qui disparaît lorsque l'entendement nous informe qu'il est avarié).

Il y a là, déclare Hume, « le principal triomphe [*triumph*] de l'art et de la philosophie »[345], c'est-à-dire la modalité la plus notable de leur influence pratique. Les arts libéraux et les sciences, dont la philosophie, restent certes *esclaves* des passions (puisque sans la force motivante de la curiosité, et éventuellement d'autres affections, personne ne cultiverait sa raison), mais cet état d'esclavage vis-à-vis des passions donne lieu à un *triomphe* sur l'affectivité (puisque les usages sophistiqués de l'entendement ont pour effet de mettre les individus et les sociétés sur la voie d'une plus grande perfection morale). Si les savoirs culturels sont selon Hume déterminants pour la moralité (à la différence de ce que pensait Hutcheson, et à l'inverse de ce qu'énoncera Rousseau dans le *Discours sur les sciences et les arts*), c'est non seulement parce que, comme nous le soulignions dans la deuxième partie de cette étude, l'éducation permet d'enseigner les tendances générales des actions (qui n'ont

[344] « Le sceptique », dans EMPL, 1ère partie, p. 217 (GG vol. 3, p. 223).
[345] *Ibid.*, p. 218 (GG p. 224).

alors plus à être calculées lors de chaque évaluation morale singulière), mais aussi parce que la pratique même du raisonnement infléchit la configuration affective de celui qui s'y livre. La raison n'a pas le pouvoir de conformer la volonté et l'action à ses conclusions, c'est-à-dire de traduire certains préceptes théoriques en une pratique effective. Mais, précisément en ce qu'elle ne se réduit pas à des contenus de pensée, mais donne lieu à une pratique du raisonnement, elle peut influer sur notre façon de ressentir et d'agir.

Les écrits historiques et la correspondance de Hume soulignent à l'envi la conjonction d'un état développé de la raison et d'un stade avancé de la vertu : « la saine morale et les connaissances de l'esprit sont presque inséparables dans tous les temps, bien que cela ne soit pas le cas dans tous les individus »[346]. Cette conjonction historique de la morale et de la rationalité (qui ne souffre d'exceptions que du fait de la présence de causes contraires) autorise à affirmer qu'un lien de causalité les unit : à propos des sciences et des lettres, Hume évoque ainsi « l'effet qu'elles opèrent ordinairement, celui d'adoucir le caractère et d'humaniser le cœur »[347]. En témoignent les figures de Louis IX et de d'Alembert, que Hume présente comme des hommes indissociablement vertueux et philosophes – implicitement, vertueux *parce que* philosophes. Louis IX était doué de « la douceur et [de] l'humanité d'un philosophe accompli »[348] ; quant à d'Alembert, il incarne le modèle contemporain du « caractère *vertueux* et *philosophique* »[349], Hume soulignant, à l'attention de son correspondant, la liaison des deux qualificatifs : « vous voyez que je me risque encore à considérer ces épithètes comme inséparables et presque synonymes »[350] (la réserve exprimée par le « presque » renvoyant à la présence possible de causes contraires, ainsi lorsque la philosophie est mise au service de la superstition, et en vient à justifier l'intolérance). Le philosophe véritable constitue chez Hume un modèle moral, en ce que la culture de la raison à laquelle il se livre a adouci son tempérament, et a porté le sentiment moral à son degré le plus perfectionné.

---

[346] HA, t. 1, p. 80, trad. modifiée (Lib. t. 1, p. 79 : « As good morals and knowledge are almost inseparable, in every age, though not in every individual »).

[347] HA, t. 2, p. 520 (Lib. t. 2, p. 477).

[348] HA, t. 2, p. 41, trad. modifiée (Lib. t. 2, p. 40 : « the mildness and humanity of an accomplished philosopher »).

[349] Lettre à Horace Walpole, 20 novembre 1766, dans *Letters*, vol. II, p. 110 (« a *virtuous* and *philosophical* character »).

[350] *Ibid*. (« You see I venture still to join these epithets as inseparable and almost synonymous »).

1.2. Raisonnement philosophique et destruction de la superstition

Il est un second triomphe de la raison cultivée, qui est cette fois spécifiquement celui de la philosophie (et non plus des arts libéraux), et qu'expose le début de l'essai (non publié) consacré au suicide :

> Un des grands avantages de la philosophie réside dans le parfait antidote [*sovereign antidote*] qu'elle procure contre la superstition et la fausse religion. Face à cette maladie pestilentielle [*pestilent distemper*], tous les autres remèdes sont vains ou du moins incertains. […] lorsqu'une saine philosophie a pris possession de l'esprit, la superstition s'en trouve efficacement chassée [*effectually excluded*] ; et l'on peut affirmer sans crainte que son triomphe [*triumph*] sur cet ennemi est plus complet que sur la plupart des vices et des imperfections tenant à la nature humaine. L'amour et la colère, l'ambition et l'avarice ont leur racine dans un caractère et dans des dispositions que la plus saine raison ne peut presque jamais corriger entièrement ; mais la superstition, qui est fondée sur une fausse opinion, doit s'évanouir aussitôt que la vraie philosophie a inspiré de plus justes sentiments des puissances supérieures. Le combat est ici plus égal entre la maladie et le remède, et rien ne peut empêcher ce dernier de se montrer efficace, si on l'utilise correctement et sans détours.[351]

Il ne s'agit plus ici de soutenir que la pratique du raisonnement *adoucit* le tempérament, c'est-à-dire l'infléchit dans une direction plus favorable à la moralité, mais que la philosophie, lorsqu'elle est juste, conduit à l'*extinction* (qui plus est immédiate) des croyances superstitieuses. Comme le souligne notre extrait, ce point découle du fait que le raisonnement s'attaque alors à des jugements, et non à des affections, sur lesquelles il n'a pas prise. L'efficace de l'entendement peut alors s'exercer à plein, en conformité avec ce qu'affirmait la section T.2.3.3, qui déclarait que la raison ne peut s'opposer aux passions mais seulement aux jugements erronés qui les accompagnent. La superstition ayant un contenu épistémique, à savoir la croyance en l'existence d'une ou de plusieurs divinité(s), elle peut être éliminée par le raisonnement philosophique. Ce n'est ainsi rien de moins que le pouvoir d'éradiquer les croyances superstitieuses que Hume attribue à la philosophie, éradication qui est dans notre texte présentée comme *complète*, et comme ne pouvant être réalisée *que* par la philosophie – double position que l'essai « Superstition et enthousiasme » endossait déjà, en affirmant, à propos des craintes inspirées par la superstition, qu'« il n'y a que la philosophie qui soit capable de réduire entièrement ces terreurs inexplicables »[352].

---

[351] « Du suicide », dans EMPL, 2e partie, p. 265 (GG vol. 4, p. 406).

[352] « Superstition et enthousiasme », dans EMPL, 1ère partie, p. 136 (GG vol. 3, p. 147).

Le paragraphe qui ouvre l'essai « Du suicide » thématise finalement un pouvoir de la raison philosophique dont se réclame en maints lieux la science de la nature humaine elle-même. Lorsqu'elle récuse les arguments religieux traditionnellement opposés au suicide, ou lorsqu'elle établit le caractère déraisonnable de la croyance aux miracles (dans la dixième section de l'*Enquête*), la philosophie humienne se pense bien comme un antidote à la superstition. Il est au pouvoir de la raison philosophique de critiquer les croyances superstitieuses, et de les faire s'évanouir – et c'est pourquoi Hume s'y essaie. On mesure la distance qui sépare la science de la nature humaine des philosophies inféodées à la superstition, qu'elle ne cesse de dénoncer : là où les secondes sont pensées comme résultant de l'*union* de la philosophie et de la religion (union qui est en même temps une mise sous tutelle), la première a pour visée le *remplacement* des croyances superstitieuses par des croyances conformes au raisonnement philosophique.

2. La raison vaincue par ses autres

Les pouvoirs de la raison cultivée que nous venons d'exposer ne constituent pas autre chose que des relations causales connues par expérience : Hume enregistre la conjonction d'un état développé des savoirs et d'un sentiment moral fin et précis, ainsi que celle de l'empire de la philosophie sur l'esprit et de la distance critique aux croyances superstitieuses. L'expérience, pourtant, ne donne pas à voir la toute-puissance de l'entendement. Alors que Hume affirme l'existence de deux triomphes de la raison, l'évaluation qu'il fait de son pouvoir ne donne lieu à aucun triomphalisme.

C'est que la question du pouvoir de l'entendement doit être envisagée au sein d'un système causal plus vaste : en réalité, de nombreuses autres causes accompagnent la causalité rationnelle, et viennent interférer avec son efficace. La croyance religieuse, d'abord, qui est naturelle à l'esprit humain : les principes de la superstition sont « inhérent[s] à la nature humaine »[353] – partant, la destruction de la superstition ne peut se penser comme celle d'une pure contingence historique, dont il serait possible de se débarrasser une fois pour toutes. La tendance à croire à tout ce qui est extraordinaire et merveilleux ensuite : la crédulité est un « penchant qui, par intervalles peut être, sans doute, combattu par le bon sens [*sense*] et le savoir [*learning*] »[354], mais qui « ne peut jamais être totalement extirpé de la nature

[353] HA, t. 3, p. 415 (Lib. t. 3, p. 365).
[354] E.10.ii.20, p. 146 (Clar. p. 90).

humaine »[355]. Si la philosophie était présentée, au début de l'essai « Du suicide », comme le remède définitif à la superstition, dont découlerait l'extinction de celle-ci, c'était donc abstraction faite de l'emprise (habituellement forte) de la passion de surprise sur l'esprit humain. Ce qui, pour le philosophe, peu sensible à cette passion, se présente comme un antidote puissant et radical, qui élimine le mal à la racine, constitue pour la majorité des hommes un remède peu efficace, tant la racine du mal est vigoureuse. Présenter les principes de la superstition comme inhérents à la nature humaine, c'est en effet penser leur puissance comme potentiellement supérieure au médicament qui voudrait s'y opposer. Alors même que, dans l'essai « Du suicide », la raison philosophique est présentée comme capable d'anéantir définitivement les croyances superstitieuses, la prise en considération des autres causes qui entrent dans l'élaboration des opinions des hommes amène à prédire la renaissance indéfinie de ces croyances irrationnelles.

La causalité rationnelle souffre en fait de l'efficace des modalités concurrentes d'élaboration de la croyance, dont nous montrions qu'elles partagent leur fondement avec l'entendement, sans pouvoir être créditées de la même valeur. Ce point est évident dans le cas de la folie : lors d'une crise de démence, la raison est rendue impuissante[356]. Il est aussi valable dans le cas de l'éloquence, qui a pour effet de subjuguer l'entendement[357], et dans le cas du préjugé. Hume souligne en effet la justesse de la position commune, qui voit dans ce dernier le fossoyeur des croyances rationnellement fondées : « Il est bien connu que dans toutes les questions qui sont soumises à l'entendement, le préjugé détruit le jugement sain et pervertit toutes les opérations des facultés intellectuelles »[358]. On remarque que la destruction ne s'applique qu'au « jugement sain », l'exercice de la raison n'étant pas annihilé mais perverti, c'est-à-dire mis au service de la défense des préjugés. Il en est de même relativement à la force sophistique des passions, comme le remarque Hume dans une lettre à Edward Gibbon : les passions nous rendent avides des raisons qui les servent (en vertu même de l'esclavage pratique de la raison)[359]. Non content de souligner que la puissance des passions

---

[355] E.10.ii.20, p. 146 (Clar. p. 90).

[356] « Quand, par suite d'une fermentation extraordinaire du sang et des esprits, l'imagination acquiert une vivacité telle qu'elle désorganise tous ses pouvoirs et toutes ses facultés, il n'y a aucun moyen de distinguer la vérité de la fausseté : toute vague fiction ou toute idée confuse, ayant la même influence que les impressions de la mémoire ou les conclusions du jugement, est reçue au même titre qu'elles et agit sur les passions avec la même force », T.1.3.10.9, p. 192 (Clar. p. 84).

[357] « L'éloquence, à son plus haut sommet, laisse peu de place à la raison ou à la réflexion ; s'adressant entièrement à l'imagination ou aux affections, elle captive l'auditeur qui y consent et gouverne son entendement », E10.ii.18, p. 145 (Clar. p. 89).

[358] « De la règle du goût », dans EMPL, 1ère partie, p. 275 (GG vol. 3, p. 277).

[359] « Men run with great avidity to give their evidence in favour of what flatters their passions, and their

nous éloigne souvent du vrai, Hume estime que le raisonnement critique a peu d'efficace à lui opposer. Le premier paragraphe de l'*Enquête sur les principes de la morale* affirme ainsi qu'il ne sert à rien de raisonner sainement face aux individus passionnés, précisément parce que le raisonnement, lorsqu'il ne sert pas une détermination passionnelle, n'a pas de prise : « comme le raisonnement n'est pas la source d'où ces disputeurs tirent leurs dogmes, il serait vain d'espérer les ramener un jour à des principes plus sains, à l'aide d'une logique qui ne flatte pas les affections »[360]. S'il ne flatte pas les penchants préexistants, le raisonnement n'a pas d'efficace : tout en étant vrai, il est dénué de pouvoir causal dans l'établissement de la vérité, au sens où il ne parvient pas à porter l'esprit à y croire. La thématisation de l'éducation obéit à ce même modèle. Non seulement « dans toutes les affaires de la vie, on trouvera que l'habitude [*habits*] a plus de part que la raison à la conduite des hommes »[361], mais « toutes les opinions et toutes les notions des choses auxquelles nous avons été accoutumés dès notre enfance prennent si profondément racine qu'il nous est impossible de les éradiquer par tous les pouvoirs de la raison et de l'expérience »[362]. Ce n'est pas seulement que, d'un point de vue quantitatif, l'éducation détermine plus d'opinions que la raison, c'est aussi et surtout que les croyances qu'elle engendre sont indéracinables par la raison. De ce dernier point, les *Dialogues sur la religion naturelle* sont une illustration frappante : la conversation déconstruit, par la voix de Philon, la rationalité de la croyance en un dessein divin, mais elle se déroule sous le regard d'un enfant (Pamphile), dont il est précisé qu'il fut éduqué par Cléanthe[363], à savoir par le représentant de l'argument du dessein. La fin de l'entretien souligne la résistance des croyances acquises par éducation aux coups rationnels qui leur furent portés puisque, après que Philon s'est excusé auprès de Cléanthe d'être « interven[u] […] dans l'éducation et l'instruction de son élève »[364], Pamphile confesse qu'il ne peut s'« empêcher de penser que les principes de *Philon* sont plus probables que ceux de *Déméa*,

national prejudices », lettre à Edward Gibbon, 18 mars 1776, dans *Letters*, vol. II, p. 311.

[360] EPM.1.1, p. 45 (Clar. p. 3).

[361] HA, t. 5, p. 4 (Lib. t. 5, p 159). Voir également le paragraphe liminaire de l'essai consacré à l'« Idée d'une république parfaite » (dans EMPL, 2e partie, p. 249, GG vol. 3, p. 480) : « la plupart des hommes se laissent gouverner [*being governed*] par l'autorité et non par la raison ». Voir enfin le paragraphe final de la section T.1.3.8 : « Je suis persuadé qu'à l'examen, nous constaterons que plus de la moitié des opinions qui prévalent parmi les hommes sont dues à l'éducation et que les principes qui sont ainsi implicitement embrassés l'emportent sur ceux qui sont dus au raisonnement abstrait ou à l'expérience », T.1.3.9.19, p. 184-185 (Clar. p. 80-81).

[362] T.1.3.9.17, p. 183-184 (Clar. p. 80).

[363] DRN.1, p. 81.

[364] DRN.12, p. 353.

mais que ceux de *Cléanthe* approchent encore plus de la vérité »[365]. Les *Dialogues sur la religion naturelle* mettent en scène une victoire de l'éducation sur la raison.

À l'issue de ces développements, on comprend que la situation décrite dans l'essai « Du suicide » correspond, non pas nécessairement à une situation abstraite, qui ne serait jamais réalisée (en tant qu'elle serait fondée sur une analyse de l'expérience, par laquelle Hume s'autoriserait à considérer à part l'influence de la causalité rationnelle), mais en tout cas à de rares cas empiriques, où les causes contraires à l'action de l'entendement (folie, préjugé, passions, éducation) sont suffisamment peu influentes pour permettre au raisonnement philosophique d'avoir le dessus, et de gouverner l'assentiment. Dans les faits, et de façon générale, l'influence du raisonnement précis et sophistiqué sur la constitution de nos croyances est limitée : les catégories mêmes dont Hume souligne que la raison leur est moralement préférable (folie, éducation, préjugé) font retour, et se voient posées comme causalement plus efficaces que l'exercice rationnel élaboré.

Il y a là une simple vérité de fait, mais qui est directement solidaire d'attitudes pratiques. Comment faut-il user de sa raison, dès lors que l'on reconnaît sa supériorité axiologique, tout en étant instruit de sa faiblesse causale ? La question de l'usage de l'entendement ressurgit et demande, pour recevoir une réponse pertinente, que l'efficience de la raison se voie examinée en contexte pluri-causal. À titre personnel, Hume prédit parfois l'issue défavorable de l'usage du raisonnement, et estime sur cette base qu'il est inutile d'y recourir. C'est le cas dans une lettre à John Clephane de février 1751 : à propos d'un dénommé Fraser, il souligne l'improbabilité d'une victoire de la raison sur la nature (à savoir, sans doute, le tempérament impétueux de Fraser), l'habitude, l'entourage, l'éducation et le préjugé[366]. C'est le cas, également, dans le refus général de Hume de répondre à ses détracteurs[367]. L'homme de sens est celui qui, étant instruit de la relative faiblesse de la raison face aux autres causes qui s'exercent sur l'esprit humain, ne présume pas trop de l'issue favorable d'un appel au raisonnement. Faire un usage sage et judicieux de son entendement,

---

[365] DRN.12, p. 353.

[366] « Is it likely that reason will prevail against nature, habit, company, education, and prejudice ? I leave you to judge », lettre à John Clephane, 18 février 1751, dans *Letters*, vol. I, p. 149.

[367] Lorsque Hume accepte la discussion avec des auteurs dont il estime les principes trop éloignés des siens, il en restreint expressément l'objet à la simple *façon d'écrire*. C'est le cas dans la courte correspondance qu'il entretint avec James Balfour : « Your style is elegant, and full of agreeable imagery. In some few places, it does not fully come up to my ideas of purity and correctness. I suppose mine falls still further short of your ideas. In this respect, we may certainly be of use to each other. With regard to our philosophical systems, I suppose we are both so fixt, that there is no hope of any conversions betwixt us, and for my part, I doubt not but we shall both do as well to remain as we are », lettre à James Balfour, 15 mars 1753, dans *Letters*, vol. I, p. 174.

c'est finalement aligner sa croyance en l'efficace du raisonnement sur l'évidence léguée par l'expérience passée, qui nous instruit de sa faiblesse causale.

Il est certains cas où la raison ne peut absolument rien, et où, partant, il est totalement vain d'y recourir, comme le souligne une note de l'*Histoire d'Angleterre*, qui prend la mesure de l'influence de l'esprit de parti sur l'élaboration des croyances historiques :

> Un whig anglais qui affirme la réalité de la conspiration papiste, un catholique irlandais qui nie le massacre de 1641, et un jacobite écossais qui soutient l'innocence de la reine Marie, doivent être considérés comme des hommes sur qui les arguments ou la raison ne peuvent rien, et doivent être abandonnés à leurs préventions [*prejudices*].[368]

Il est d'autres cas où il convient de se garder de recourir au raisonnement, puisque l'expérience montre que son influence y est souvent supplantée par la force de la superstition. La lettre au révérend Hugh Blair dans laquelle Hume commente la *Dissertation on miracles* de George Campbell est à cet égard intéressante, en ce qu'elle fournit un éclairage inattendu sur la règle de gouvernement de la croyance qu'avait exposée la section 10 de l'*Enquête sur l'entendement humain*. L'œuvre de 1748 commandait de ne jamais entrer dans l'examen rationnel détaillé de quelque prétendu miracle que ce soit, puisque les principes connus de la nature humaine (illusion, volonté délibérée de tromper, crédulité, *etc*.) suffisent à discréditer l'idée d'une violation des relations causales les plus uniformes. Dans cette mesure, il convient, non pas de s'attacher à réfuter rationnellement les événements soi-disant miraculeux, c'est-à-dire d'entrer dans l'examen minutieux de leurs différentes circonstances en vue d'évaluer leur degré précis d'évidence, mais de s'en tenir à « la résolution générale de ne jamais leur prêter d'attention »[369] – dans le sillage du cardinal de Retz, aux yeux duquel « tout miracle fondé sur le témoignage humain [était] plus proprement un objet de dérision que de raisonnement [*argument*] »[370]. Dans sa lettre au révérend Hugh Blair, Hume avance pourtant une justification sensiblement différente à cette règle pratique :

> Est-ce qu'un homme de sens court après chaque conte idiot de sorcières, de gobelins ou de fées, pour examiner spécifiquement leur évidence ? Je n'ai jamais connu une personne qui ait étudié et mûrement considéré des absurdités, et qui n'ait pas cru à celles-ci avant la fin de ses recherches.[371]

---

[368] HA, t. 4, p. 132, note 2 (Lib. t. 4, p. 395).

[369] E.10.ii.38, p. 155 (Clar. p. 98).

[370] E.10.ii.26, p. 150 (Clar. p. 93).

[371] « Does a man of sense run after every silly tale of witches or hobgoblins or fairies, and canvass

C'est ici l'expérience de la faiblesse courante de la raison face à la superstition (et non plus celle de cette faiblesse courante de la nature humaine qu'est la crédulité, comme dans la section 10 de l'*Enquête*) qui commande de ne pas examiner rationnellement les événements prétendument miraculeux. L'homme de sens est celui qui, instruit du pouvoir qu'a la superstition de prendre le dessus sur l'entendement, adapte en conséquence sa pratique rationnelle.

Il ne s'agit pas pour Hume, bien entendu, de soutenir l'idée d'un renoncement au raisonnement, qui laisserait le champ libre aux modalités concurrentes d'élaboration de la croyance (superstition, préjugé, éducation, *etc*.). Mais on notera que, sous sa plume, l'usage du raisonnement précis et sophistiqué n'est pas toujours indiqué, et s'énonce essentiellement en direction des sages et des savants. Il n'y a pas là une affaire d'intelligence, puisque même les plus grands esprits sont susceptibles de ployer sous les croyances superstitieuses les plus grossières[372]. Les sages et les savants, auxquels est destiné, par exemple, l'argument critique de la section 10 de l'*Enquête*[373], désignent moins les individus dont la raison – considérée en elle-même – est particulièrement développée, que ceux chez qui l'influence de l'entendement – considérée de façon relative – supplante celle des voies concurrentes de formation de la croyance.

De ce fait, la question du pouvoir de la raison touche chez Hume à celle des déterminations sociales de cette dernière. En tant qu'il désigne cette partie de l'humanité qui est « abîmée dans la vie animale »[374], c'est-à-dire qui n'a pas le loisir de « s'employer aux exercices de l'esprit »[375], le peuple est souvent présenté comme peu réceptif à la causalité de l'entendement – l'*Histoire d'Angleterre* allant jusqu'à affirmer qu'« on ne trouve […] point

---

particularly the evidence ? I never knew anyone, that examined and deliberated about nonsense who did not believe it before the end of his inquiries », lettre au révérend Hugh Blair, 1761, dans *Letters*, vol. I, p. 350.

[372] C'est ce que montre bien le cas du puritanisme anglais : « Quoique la plupart des idées religieuses de cette secte paraissent assez frivoles lorsqu'on prend la peine de les approfondir, il ne faut pas en conclure qu'elles n'eussent pour partisans que des imbéciles [*persons of weak understanding*]. Quelques-uns des plus beaux esprits et des plus habiles gens qui fussent alors dans la nation ne pouvaient jouir d'aucune tranquillité d'âme, parce qu'on les obligeait d'entendre des prières de la bouche d'un prêtre revêtu de toile blanche », HA, t. 5, p. 4-5 (Lib. t. 5, p. 159). La profondeur et la sophistication des raisonnements de certains individus en matière de sciences se double donc, en matière religieuse, d'un attachement ridicule aux qualités les plus superficielles et les plus accidentelles des objets (ainsi de la couleur du vêtement du prêtre). C'est pourquoi « on peut juger de l'ignorance d'un siècle par la grossièreté de ses superstitions ; mais on ne doit jamais prononcer sur la sottise [*the folly*] d'un particulier, pour avoir admis des erreurs populaires, consacrées par une apparence de religion », HA, t. 4, p. 621 (Lib. t. 5, p. 155).

[373] « Je me flatte d'avoir découvert un argument […] qui, s'il est juste, sera *pour les sages et les savants* un frein perpétuel à toute espèce d'illusion superstitieuse », E.10.i.2, p. 138 (Clar. p. 83). Nous soulignons.

[374] « L'art de l'essai », dans EMPL, 1ère partie, p. 285 (GG vol. 4, p. 367).

[375] *Ibid*.

d'exemple que le raisonnement ait jamais suffi pour dégager le peuple du fardeau énorme d'absurdités dont la superstition l'a partout accablé »[376]. Ce que le raisonnement peut pour les philosophes, ainsi que pour les sages et les savants, il ne le peut pas pour le peuple, et ce en dépit de l'égalité d'aptitude naturelle que tous les individus ont pour lui.

C'est par conséquent une absence remarquable que donne à voir la science de la nature humaine : Hume n'envisage jamais que ses arguments philosophiques puissent réformer les croyances entretenues par la majorité des hommes. L'entreprise de diffusion du raisonnement philosophique (de ses résultats autant que de son esprit de précision) s'énonce chez Hume à destination du monde cultivé de la conversation, et non de la société en son entier[377]. C'est ainsi que l'argument critique contre la croyance aux miracles, qui sape le principal fondement de la religion *populaire*, n'est pas destiné au *peuple* – mais, comme nous le soulignions plus haut, aux « sages » (*the wise*)[378] et aux « savants » (*the learned*)[379]. S'il permet de libérer définitivement ceux-ci d'une erreur superstitieuse, il ne vise qu'à « réduire *au silence* la bigoterie et la superstition »[380]. L'expression est significative : réduire quelqu'un au silence, c'est l'empêcher de s'exprimer, mais non de continuer à *croire*. La croyance aux miracles ne pourra plus se défendre philosophiquement, c'est-à-dire se réclamer ouvertement d'une rationalité bien fondée, mais elle n'en continuera pas moins à perdurer dans l'esprit de l'écrasante majorité des hommes.

Les analyses précédentes mettent au jour un second motif d'étonnement relativement à la conception humienne de l'entendement. Non seulement Hume se livre à une critique radicale de la raison tout en maintenant (par le biais d'une théorie morale) une référence axiologique forte à celle-ci, mais cette accession de la raison au rang de valeur, supérieure aux modalités concurrentes d'élaboration de la croyance, ne se double pas d'un pronostic positif quant à sa domination effective. Si l'entendement est moralement préférable au préjugé, à l'éducation et à la superstition, il ne leur est que rarement supérieur d'un point de vue causal. De sorte que, comme le souligne Norman Kemp Smith, la philosophie humienne occupe finalement une position singulière au sein des Lumières[381]. C'est de ce point dont il nous faut

[376] HA, t. 3, p. 159 (Lib. t. 5, p 140).

[377] Voir « L'art de l'essai », où Hume se représente comme un ambassadeur du monde de l'érudition auprès du monde de la conversation.

[378] E.10.i.2, p. 136 (Clar. p. 83)

[379] *Ibid.*

[380] *Ibid.*, p. 135.

[381] « Enlightenment [...] Hume considered to be the birthright only of the few : the vulgar, he anticipates,

pour finir esquisser les enjeux, en envisageant la question du pouvoir de la raison dans sa dimension historique.

II. La raison dans l'histoire

Considérer le corpus humien au prisme de la thématique de la raison dans l'histoire renvoie d'une part à l'entreprise générale d'écriture de l'histoire de l'Angleterre, à laquelle s'attela Hume, et d'autre part à l'élucidation du devenir historique de cet objet particulier qu'est l'entendement.

1. L'histoire selon la raison

Le versant historique du corpus humien, auquel Hume, de son vivant et jusqu'au milieu du XIXe siècle, dut l'essentiel de sa réputation d'auteur, est tout entier adossé à une référence à la raison. D'une part, parce que l'histoire constitue, à la différence de la poésie ou du roman, une « narration qui s'en tient à la vérité et à l'exacte réalité »[382]. D'autre part, parce que Hume soutient, à propos de l'histoire de l'Angleterre, qu'elle n'a jamais été véritablement écrite[383], et ce parce qu'il « ne s'est encore trouvé personne qui n'ait eu la force de ne respecter que la vérité, et la hardiesse de l'exposer sans déguisement aux yeux d'une nation prévenue [*prejudiced public*] »[384] – mis à part lui-même. C'est qu'il était nécessaire de surmonter certains obstacles internes, contraires à l'établissement de la vérité, à savoir les préjugés de l'historien lui-même, et certains obstacles externes, contraires à son exposition publique, à savoir les préjugés des lecteurs. L'évaluation que Hume porte sur ses écrits historiques les inscrit d'emblée dans le cadre de la partition entre croyances rationnellement

will continue in the errors and unwisdom of their ways to the end of time », Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, p. 565.

[382] E.3.10, p. 58 (Clar. p. 20).

[383] « The more I advance in my undertaking, the more am I convinced that the History of England has never yet been written, not only for style, which is notorious to all the world, but also for matter ; such is the ignorance and partiality of all our historians. Rapin, whom I had an esteem for, is totally despicable », lettre à James Oswald of Dunnikier, 28 juin 1753, dans *Letters*, vol. I, p. 179.

[384] HA, t. 6, p. 549 (Lib. t. 6, p. 532).

fondées et infondées, partition qui s'énonce tout à la fois entre l'historien et son public (le premier se réclamant de la raison, et le second étant renvoyé au règne du préjugé), et entre l'historien et lui-même, lors du travail d'élaboration de ses propres croyances et de correction de ses propres préjugés.

Il va de soi que la rationalité des croyances historiques ne peut se penser à l'aune du concept d'*experiment*, qui joue un rôle crucial en philosophie (naturelle ou morale). Non seulement la matière empirique qui est celle de l'historien ne se prête pas aux expériences reproductibles à dessein (par où l'histoire est soumise à la même contrainte que la philosophie morale), mais elle consiste (à la différence cette fois de la philosophie morale) en des faits passés et singuliers. Le caractère de tout raisonnement expérimental, à savoir la position d'une existence ou d'un fait en l'absence d'expérience directe (actuelle ou remémorée), est radicalisé dans le cas de l'histoire, puisque les données empiriques qu'il s'agit d'établir sont des événements uniques, et irréversiblement passés.

Comme le remarque Dario Perinetti, la science historique de Hume s'érige pourtant sur les mêmes principes méthodologiques que ceux énoncés par la section T.1.3.15 (principes dont le respect, comme nous le montrions plus haut, garantit selon Hume le caractère rationnel et philosophique des croyances), ainsi que sur les mêmes qualités de l'esprit qui en permettent l'application[385]. Une lettre de 1754 en atteste : à l'abbé Le Blanc, Hume présente ses écrits historiques comme le lieu d'un déploiement de l'esprit philosophique (c'est-à-dire de la pratique précise, soigneuse et rigoureuse du raisonnement), tel qu'il est promu dans le reste de son œuvre[386]. Il s'agit bien, en histoire, d'établir rigoureusement les faits, et d'identifier les causes et les effets réels des événements[387] – ce qui requiert de discriminer attentivement entre leurs circonstances essentielles et leurs circonstances accidentelles. Le matériau empirique dont l'historien dispose doit pour cela être analysé avec soin, ce qui commande de distinguer et d'évaluer les différentes *circonstances* qui le composent (par où nous retrouvons un concept dont nous avons déjà souligné l'importance dans l'élaboration des

[385] « moral and historical explanations are shown to have the same structure as those of natural philosophy ; […] the former differ from the latter only insofar as the former deal with more complex contexts ». Dario Perinetti, *Hume, history and the science of human nature*, p. 11.

[386] « The philosophical spirit, which I have so much indulg'd in all my writings, finds here ample materials to work upon », lettre à l'abbé Le Blanc, 12 septembre 1754, dans *Letters*, vol. I, p. 193.

[387] L'histoire relève ainsi de la relation de causalité, et non de la relation de contiguïté, par où l'entreprise humienne se démarque de celle des annalistes, qui se contentent de consigner tous les faits relatifs à une zone géographique et à une période historique données. Christopher J. Berry souligne en ce sens que l'*Histoire d'Angleterre* s'érige sur « le rejet méprisant des annalistes et des chroniqueurs du fait de leur souci aveugle [*indiscriminate preoccupation*] des faits » (Christopher J. Berry, « Hume on rationality in history and social life », *History and theory*, vol. 21, n°2, mai 1982, p. 236, nous traduisons).

croyances rationnellement fondées). Dans le cas des faits litigieux, ce travail d'analyse de l'expérience n'est pas gommé du texte final, mais est exposé dans les notes de bas de page de l'*Histoire d'Angleterre*. C'est ainsi que Hume énumère seize arguments permettant d'établir rationnellement que Richard III a bien fait assassiner ses neveux, et que Perkin, qui prétend être l'un d'eux, n'est qu'un imposteur[388]. Il s'agit alors de prendre en compte les différentes circonstances impliquées – ainsi, l'ignorance où l'on est du caractère de certains individus est une circonstance qui affaiblit toujours un témoignage.

Claude Gautier a montré comment ce travail d'établissement rationnel des faits historiques se déploie chez Hume par opposition à l'esprit de faction et de parti : « La fin de son entreprise n'est pas guidée par la volonté de concilier des contraires ; elle est portée par le souci de reconstruire, en dehors des appartenances, un récit objectif »[389]. De façon récurrente, Hume souligne le pouvoir de l'esprit de faction, qui « interprète ou représente avec si peu de fidélité les actions des grands »[390] – par où l'esprit de parti s'oppose à cette définition minimale de la raison, étudiée dans notre première partie, qu'est la représentation fidèle des relations réelles. En histoire (et tout particulièrement en ce qui concerne les quatre derniers règnes étudiés par Hume, qui se signalent par une lutte continuelle entre le parti de la couronne et celui de la nation), le problème majeur est de dépasser les perspectives partisanes (qu'elles soient celles des acteurs historiques, des historiens ou des contemporains eux-mêmes). La rationalité des croyances historiques renvoie prioritairement à l'impartialité, qui fonde leur vérité : « la première qualité d'un historien est d'être vérace et impartial »[391]. Parmi les circonstances qui déterminent la perfection des entendements et des raisonnements (circonstances énumérées par la section 9 de l'*Enquête*), c'est donc sur la huitième (à savoir la plus ou moins grande sensibilité au préjugé, à l'éducation, à l'esprit de parti, *etc*.) que porte l'effort principal des textes historiques de Hume. L'argumentation doit se substituer au zèle partisan, ce qui implique de restituer aux événements et aux acteurs historiques leur complexité, là où ils sont traditionnellement envisagés de façon simpliste : de même que, dans le livre I du *Traité*, les règles générales extensives déterminaient des croyances caricaturales (tous les Irlandais sont dépourvus d'esprit, tous les Français sont superficiels, *etc*.), que devaient rectifier, dans un second temps, les règles générales correctives, de même en histoire,

[388] HA, t. 3. p. 66-69, note 1 (Lib. t. 3, p. 465-469).

[389] Claude Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005, p. 287.

[390] HA, t. 6, p. 419 (Lib. t. 6, p. 416).

[391] Lettre à William Mure of Caldwell, octobre 1754, dans *Letters*, vol. I, p. 210 (« The first Quality of an Historian is to be true & impartial »).

l'esprit de parti (au prisme duquel Cromwell est perçu comme un dieu vivant[392] et Charles II comme aussi tyrannique que Tibère[393]) doit céder la place à une appréhension rationnelle de l'expérience passée[394].

2. La raison selon l'histoire

Mais la raison n'est pas seulement l'outil de la connaissance historique, en tant que celle-ci se définit comme un savoir vrai des faits passés, elle est aussi l'un de ses objets, en tant que son degré de développement varie selon les âges. Or s'il est des partis au sens politique et traditionnel du terme, il est aussi un parti de la raison qui, aux yeux de Hume, trouve ses représentants les plus éminents parmi les philosophes français des Lumières. Pour le montrer, il nous faut envisager l'entendement sous le point de vue de son histoire.

L'aptitude naturelle au raisonnement ne variant pas (ou presque) selon le temps et le lieu, d'où vient que les savoirs (au premier chef les arts libéraux et les sciences) soient inégalement développés selon les époques et les nations ? Il revient à l'historien de dégager les causes déterminant le devenir des savoirs culturels en lesquels se déploie la faculté naturelle de lier les idées.

Cette entreprise se heurte à une difficulté de méthode à première vue insurmontable. Les arts libéraux et les sciences ne naissent-ils pas simplement de l'aptitude extraordinaire au raisonnement des quelques individus qui les produisent ? Peut-on, par exemple, *expliquer* l'apparition de la théorie de l'attraction universelle, c'est-à-dire dépasser le pur constat de l'existence d'un Newton ? Pour que des arts libéraux et des sciences se développent, « il faut que la nature crée le génie le plus riche qui puisse sortir de ses mains »[395]. Mais cette production naturelle d'individus à l'entendement exceptionnellement perfectionné ne semble pas pouvoir être expliquée par la raison : l'analyse bute sur l'*ingenium* comme sur le dernier

---

[392] HA, t. 6, p. 59 (Lib. t. 6, p. 107).

[393] *Ibid*., p. 457 (Lib. t. 6, p. 448).

[394] Claude Gautier a dégagé les modalités par lesquelles Hume restitue les motivations et les argumentaires qui sous-tendent les positions théoriques et les actions des différentes forces en présence (qui correspondent souvent à deux partis opposés). La rationalité des croyances historiques que vise à atteindre l'*Histoire d'Angleterre* s'enracine ainsi dans « une véritable expérimentation pour le lecteur » (*Hume et les savoirs de l'histoire*, p. 136), au sens où il s'agit de démasquer les croyances partiales, orientées voire radicalisées en « impos[ant] au lecteur d'accompagner tout le mouvement de confrontation des points de vue » (*ibid.*). Pour l'analyse de deux passages de l'*Histoire d'Angleterre* où ce principe de mise en balance et de neutralisation des perspectives partiales est examiné, voir *Hume et les savoirs de l'histoire*, p. 137-145.

[395] « De la médiocrité de condition », dans EMPL, 1ère partie, p. 298 (GG vol. 4, p. 379).

degré de particularisation des complexions intellectuelles. Le génie et, plus modestement, la capacité, sont des notions nécessaires à l'intelligence du développement historique de la raison, tout en étant, en tant que tels, soustraits à l'intelligence historique. De fait, « un heureux talent pour les arts libéraux ou les sciences est une sorte de prodige [*prodigy*] parmi les hommes »[396]. Par le terme de prodige, il faut entendre qu'une raison exceptionnellement douée est non seulement très rare (on notera que Hume ne concède le rang de « génie » qu'à Galilée et Newton[397]), mais également que cette rareté s'enracine dans une puissance productive de la nature qui nous est totalement inintelligible (au même titre que celle qui, dans l'*Histoire naturelle de la religion*, engendre d'autres types d'événements rares et inexplicables – épidémies de peste, tremblements de terre, monstres, *etc*. – également nommés « prodiges »). De sorte que l'apparition de tels individus ne pourrait qu'être constatée (comme un simple fait, aussi contingent que réjouissant), et non expliquée. Le génie et la capacité renvoient à la production opaque et imprévisible, par la nature, d'entendements dont le pouvoir de raisonner est – inexplicablement – bien plus développé que chez le reste des hommes, cette capacité mystérieuse redoublant l'inintelligibilité générale (relative à tous les individus) du pouvoir de la raison. De ce fait, l'essai « De l'origine et du progrès des arts et des sciences » confère à la question de l'origine des savoirs culturels (notamment de ceux qui relèvent directement de la raison) un statut épistémique singulier : « il n'est pas de sujet où il faille procéder avec plus d'attention [*caution*] que lorsqu'on retrace l'histoire des arts et des sciences ; de peur d'imputer des causes qui n'ont jamais existé ou de ramener ce qui n'est que contingent à des principes stables et universels »[398]. C'est lorsqu'elle en vient à étudier son propre développement que la raison expérimentale est le plus soumise au risque d'erreur, et qu'elle doit le plus se défier de ses conclusions.

Concevoir l'émergence des arts et des sciences au prisme de cette seule cause qu'est la production naturelle de génies (ou du moins d'individus supérieurement capables) est pourtant contestable. Mieux : il y aurait là une conception non pas *rationnelle*, mais *poétique* du génie – c'est ainsi qu'Ovide rapporte l'origine de ses vers à une divinité qui les lui soufflerait[399]. La critique qui peut être adressée à la conception ovidienne de l'inspiration poétique vaut, plus

---

[396] « De la médiocrité de condition », dans EMPL, 1ère partie, p. 298 (GG vol. 4, p. 379).

[397] « Ce caractère est si rare qu'on n'a pas compté jusqu'à présent plus de deux hommes qui puissent justement y prétendre. GALILÉE et NEWTON me semblent du moins si au-dessus de tous les autres hommes que je ne puis placer aucun autre à leur côté », *ibid*.

[398] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 169 (GG vol. 3, p. 176).

[399] *Ibid* (GG p. 177).

généralement, contre l'idée que le développement des arts et des sciences ne procéderait que de quelques entendements supérieurement doués, c'est-à-dire s'épuiserait en une causalité interne à l'individu. De même que le feu céleste invoqué par Ovide, outre de ne rien présenter de surnaturel, admet une dimension intersubjective, de même « la question de la naissance et du progrès des arts et des sciences ne concerne […] pas le goût, le génie ou l'esprit de quelques-uns seulement, mais bien de tout un peuple »[400]. Si les causes générales, relatives à l'esprit des peuples, ne suffisent pas à expliquer l'apparition de quelques individus à l'entendement particulièrement développé, elles en sont la condition nécessaire :

> Certes, ceux qui cultivent les sciences avec assez de succès et d'éclat pour retenir l'admiration de la postérité ne sont jamais très nombreux, quel que soit le pays ou l'époque ; mais pour produire, former et cultiver, dès leur prime enfance, le goût et le jugement de ces auteurs éminents, il faut qu'une part de ce même esprit et de ce même génie soit déjà répandue dans le peuple au sein duquel ils s'élèvent.[401]

La production, par quelques individus isolés, de savoirs perfectionnés n'est possible qu'en vertu de la *culture* des facultés de ces individus, qui fut réalisée par la *société* dans laquelle ils grandirent et vécurent – par où s'atteste la dépendance de la raison individuelle à un système causal qui la dépasse et se fait jour, dans le même temps, la possibilité d'une science expérimentale du développement de la raison, appuyée sur des principes généraux. Pour qu'apparaissent des entendements supérieurement développés, il faut que la coutume agisse sur de jeunes esprits naturellement doués, et façonne leur aptitude au raisonnement (par l'instruction, la fréquentation des œuvres écrites, la conversation, *etc*.). De même que les raisonnements causaux les plus simples, en quoi consiste le bon sens (« le soleil se lèvera demain », *etc*.) se fondent sur l'habitude, qui porte l'esprit à croire que les régularités observées par le passé se reproduiront à l'avenir, de même les raisonnements les plus sophistiqués, en quoi consistent les arts et les sciences, requièrent une coutume de la raison, c'est-à-dire la transmission et la réception (qui en elles-mêmes ne doivent rien à la raison) de certains savoirs et usages épistémiques. S'il est possible de faire l'histoire des arts et des sciences, c'est-à-dire non pas simplement de consigner les périodes (toujours singulières) de plus ou moins grand développement des savoirs, mais aussi d'expliquer ces variations par des principes généraux, c'est que l'entendement, envisagé à son degré le plus développé, n'est pas une cause autosuffisante, mais ne peut se comprendre que dans la dimension d'une culture.

---

[400] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 169 (GG vol. 3, p. 177).

[401] *Ibid*. (GG p. 176-177).

Pour se rendre intelligible le développement historique de l'entendement, il faut le resituer dans des circonstances plus vastes. Le génie ou la capacité, qui désignent la complexion rationnelle d'un individu en tant qu'elle ne doit rien à l'expérience, ne peuvent apparaître comme tels que dans un certain contexte empirique : la production de raisons individuelles très perfectionnées présuppose l'existence d'un état du savoir socialement avancé.

C'est sur les conditions d'émergence de celui-ci que se concentrera par conséquent l'explication humienne – la production naturelle de génies étant, elle, soustraite à la compréhension humaine. L'essai « De l'origine et du progrès des arts et des sciences » fournit à cet égard quatre observations, qui dessinent les linéaments d'une théorie humienne de la raison dans l'histoire. Contentons-nous d'abord d'exposer pour eux-mêmes les trois premiers principes. L'émergence d'un état perfectionné du savoir admet une première condition, qui a trait à la politique intérieure : « *il est impossible que les arts et les sciences prennent leur première origine dans un peuple qui ne goûte pas au bonheur d'un gouvernement libre* »[402]. Parce que des individus vivant sous l'autorité d'un pouvoir arbitraire ne jouissent d'aucune sécurité, « il leur est impossible d'aspirer aux perfectionnements du goût et de la raison »[403]. L'existence de lois est nécessaire à la naissance des arts et des sciences, en ce qu'elle initie une chaîne causale : « De la loi naît la sécurité ; de la sécurité, la curiosité ; et de la curiosité, la connaissance »[404]. La connaissance requiert la curiosité, et la curiosité (entendue comme désir de connaissance de vérités qui ne sont pas immédiatement requises pour l'existence quotidienne, et qui nécessitent un effort de recherche) ne peut se déployer que lorsque les conditions minimales de l'existence et de la propriété sont réalisées, et garanties dans leur durée. La crainte du lendemain contrarie toute activité rationnelle qui ne porterait pas directement sur les nécessités immédiates de l'existence. La passion de curiosité, par laquelle la capacité à raisonner est mise en branle et convertie en une pratique qui excède le bon sens, admet une condition politique fondamentale[405].

Mais il est un deuxième facteur qui conditionne le développement des arts et des sciences, et qui relève cette fois de la politique extérieure : « *rien ne favorise davantage l'essor de la politesse et du savoir qu'un nombre d'États voisins et indépendants qui sont liés*

---

[402] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 170 (GG p. 177).

[403] *Ibid.*, p. 171 (GG p. 179).

[404] *Ibid.*, p. 172 (GG p. 180).

[405] Réciproquement, le développement des arts et des sciences favorise le progrès de l'art de gouverner, et conduit à un adoucissement de l'autorité politique. Ce point est souligné par Éléonore Le Jallé (« David Hume, la philosophie et les savoirs », *Archives de philosophie*, vol. 78, n°4, 2015, p. 675).

entre eux par des relations commerciales et politiques »[406]. L'émulation entre les nations est déterminante dans l'émergence des savoirs, comme en témoigne le cas, antique, de la Grèce, divisée en une multitude de cités, et celui, contemporain de Hume, de la France et de l'Angleterre (c'est de l'émergence du newtonianisme, dans son opposition au cartésianisme, qu'il est question). La Grèce et l'Europe témoignent de ce que le morcellement géographique et politique est une cause importante du développement des arts et des sciences – ce dont attesterait par contraste l'Europe du Moyen-âge, unie sous l'autorité de Rome et productrice de la philosophie scolastique si méprisée par Hume[407].

Dans un troisième temps, Hume observe que, si les États libres sont nécessaires à la première naissance des arts et des sciences, ceux-ci peuvent cependant être ensuite transplantés dans toute forme de gouvernement.

L'apparition de raisons développées et l'émergence consécutive des arts et des sciences dépendent donc de causes politiques, qui excèdent la causalité véritative des entendements individuels. Ce n'est plus que l'influence du raisonnement perfectionné peut être *contrariée* par d'autres causes (ainsi que nous l'exposions précédemment), c'est que, dans sa *genèse* même, le raisonnement perfectionné est suspendu à des causes extra-épistémiques. Celles-ci renvoient à la fois à l'état social du savoir au sein duquel les individus sont élevés (état social lui-même déterminé par des facteurs politiques, comme nous venons de le voir), et à la position individuelle à laquelle les individus sont assignés au sein de la société. Trop « abîm[é] dans la vie matérielle pour s'employer aux exercices de l'esprit »[408], le peuple n'a pas les moyens de cultiver sa raison[409], ainsi que nous l'avons déjà remarqué. L'autre extrême du spectre social n'est pas plus enviable du point de vue de l'aptitude au raisonnement, ce pourquoi l'essai « De la médiocrité de condition » fait de la condition sociale moyenne l'état le plus propice à la culture de la raison : « Les Grands sont trop

---

[406] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 173 (GG p. 181).

[407] « Lorsque l'Église chrétienne ou catholique, l'Église de ROME, se fut étendue sur le monde civilisé et se fut emparée de tout le savoir de ces temps-là, n'étant en elle-même qu'un vaste État et étant unie sous un seul chef, cette diversité des sectes disparut immédiatement, et la philosophie péripapéticienne fut la seule admise dans toutes les écoles, au grand dam de toute espèce de savoir », *ibid*., p. 175 (GG p. 182-183).

[408] « L'art de l'essai », dans EMPL, 1ère partie, p. 285 (GG vol. 4, p. 367).

[409] Ce point est également affirmé dans l'essai consacré aux caractères nationaux : « De même que l'indigence et la dureté du travail dégradent l'esprit du commun peuple jusqu'à lui ôter toute capacité pour toute science et profession inventive [*ingenious profession*], de même, quand un gouvernement appesantit son joug sur tous ses sujets, faut-il qu'il affecte en proportion leur tempérament et leur génie, et bannisse de chez eux tous les arts libéraux », « Le caractère des nations », dans EMPL, 1ère partie, p. 242, trad. modifiée (GG vol. 3, p. 245).

plongés dans les plaisirs et les Pauvres trop occupés à pourvoir aux nécessités de la vie pour entendre la voix calme de la raison »[410].

Ces trois points, qui circonscrivent les conditions socio-politiques de l'émergence d'une raison perfectionnée, et par là des arts et des sciences, sont finalement assez attendus. Il en va autrement du quatrième point, par lequel le titre de l'essai choisi par Hume – « De l'origine et du progrès des arts et des sciences » – se révèle taire l'un des traits essentiels de sa conception historique de la raison, et l'une des raisons majeures de sa divergence avec plusieurs philosophes français. Hume déclare que *« quand les arts et les sciences ont atteint dans un État leur perfection, ils commencent à décliner par une suite naturelle ou plutôt nécessaire* »[411]. Pourquoi le processus de perfectionnement des arts et des sciences se renverse-t-il nécessairement en un déclin ? Car les modèles qui sont alors à la disposition des meilleurs esprits y deviennent progressivement écrasants, ce qui a pour effet de dissuader les nouveaux talents (l'émulation cédant la place à l'admiration et à la modestie), et car les éventuelles premières productions de ces nouveaux talents sont reçues froidement par le public (lui-même admiratif des éminentes productions passées). L'énoncé des causes du développement des arts et des sciences délivre donc dans le même temps les causes du déclin de ceux-ci. Ce qui revient à dire, pour reprendre les mots de Ryu Susato, que les « facteurs qui stimulent la culture des arts et des sciences sont précisément les mêmes que ceux qui poussent à leur rétrogression endogène »[412]. Les causes qui font progresser les arts et les sciences permettent l'apparition de productions excellentes, et font du même coup disparaître la motivation nécessaire à la production d'œuvres aussi excellentes[413].

---

[410] « De la médiocrité de condition », dans EMPL, 1ère partie, p. 295 (GG vol. 4, p. 376).

[411] « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », dans EMPL, 1ère partie, p. 187 (GG vol. 3, p. 195).

[412] Ryu Susato, « Hume's oscillating civilization theory », *History of Europeans ideas*, vol. 32, n°3, 2006, p. 267 (nous traduisons).

[413] On remarquera que cette quatrième observation, dont le libellé s'applique aux arts et aux sciences dans leur ensemble, est illustrée par des exemples relevant du seul domaine des beaux-arts. On se représente en effet assez mal comment ce principe de la rétrogression endogène pourrait s'appliquer aux sciences et à l'intégralité des arts libéraux, dans lesquels la possibilité d'un progrès ne semble en rien anéantie par l'existence de théories existantes déjà perfectionnées. Relativement au déclin des productions culturelles qui ne relèvent pas des seuls beaux-arts, certaines déclarations mettent en avant l'importance de ce facteur politique qu'est la régression des libertés politiques. Ainsi dans l'essai « De la liberté civile », à propos des Grecs (« Les anciens avaient aussi observé que, quand les GRECS perdirent leur liberté, […] les arts déclinèrent chez eux à partir de ce moment et n'ont jamais pu se relever depuis, sous ce climat », dans EMPL, 1ère partie, p. 149, GG vol. 3, p. 158) et dans l'*Histoire d'Angleterre*, à propos de l'empire romain (« L'étendue illimitée de l'empire romain, et le despotisme de ses souverains, qui en était la conséquence, éteignirent toute émulation, affaiblirent toute ardeur généreuse pour la gloire, et étouffèrent cette noble flamme qui produit, entretient et anime les beaux-arts [*the refined arts*]. Le gouvernement militaire qui

En dépit du titre très consensuel de l'essai « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », c'est l'enchaînement de leur naissance, de leur progrès, de leur perfection *et de leur déclin* qu'ébauche la pensée humienne. Faut-il alors affirmer que Hume soutient une conception oscillatoire, ou pendulaire, du devenir historique de la raison ? Dans un ouvrage intitulé *David Hume : reason in history*, Claudia M. Schmidt soutient que « Hume ne défend pas une théorie du progrès historique continu, ni d'ailleurs toute autre théorie spéculative de l'histoire, comme le seraient une théorie des cycles historiques ou une théorie du déclin perpétuel »[414]. Il nous semble ici nécessaire de distinguer deux aspects. Certes, Hume n'endosse aucune théorie de l'histoire qui serait de nature spéculative, c'est-à-dire qui se fonderait sur les exigences de la raison, dont il s'agirait seulement par après de déceler des confirmations dans l'expérience. Néanmoins, sa conception de l'histoire des arts et des sciences présente tous les traits d'une théorie des cycles historiques.

Le thème des vicissitudes du savoir et de la civilisation affleure en plusieurs lieux du corpus, *via* l'évocation des « révolutions » auxquelles seraient soumises les sociétés humaines. C'est ainsi que les *Dialogues sur la religion naturelle* mentionnent « la nature de la société humaine, laquelle est en perpétuelle révolution entre l'ignorance et la connaissance, la liberté et l'esclavage, la richesse et la pauvreté »[415], et que l'*Histoire d'Angleterre* évoque certaines « révolutions générales de la société »[416]. La considération de l'histoire donne à voir des exemples frappants de ces révolutions, puisque « tous les objets des travaux de l'esprit humain avaient presque atteint au siècle d'Auguste à leur état de perfection »[417], avant que s'opère le retour à un état d'ignorance, de stupidité et de superstition, qui culmina au XIe siècle[418], et que se fasse jour, au XVe siècle, une « révolution générale »[419] (point par lequel Hume rejoint un lieu commun des Lumières françaises).

---

s'établit bientôt rendit la propriété et même la vie des sujets incertaines et précaires ; il découragea d'abord les arts les plus communs, mais les plus nécessaires, l'agriculture, les manufactures et le commerce, et détruisit enfin jusqu'à l'art et le génie militaire même, qui seuls pouvaient soutenir l'immense édifice de cette monarchie. L'irruption des nations barbares, qui arriva bientôt, acheva presque d'anéantir toutes les connaissances humaines, déjà obscurcies », HA, t. 2, p. 566-567 ; Lib. t. 2, p. 519).

[414] Claudia M. Schmidt, *David Hume : reason in history*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania state university press, 2003, p. 407 (nous traduisons).

[415] DRN.6, p. 201. Comme plusieurs autres positions que les *Dialogues* ne soumettent pas à la discussion, mais se contentent de tenir pour acquises, cette déclaration émane de Cléanthe.

[416] HA, t. 6, p. 566 (Lib. t. 6, p. 519).

[417] *Ibid.*

[418] *Ibid.*, p. 567.

[419] « Vers ce temps, il paraît que dans toute l'Europe, et particulièrement en Angleterre, l'esprit humain éprouva, quoique insensiblement, une révolution générale », HA, t. 4, p. 462 (Lib. t. 5, p. 18). La même expression intervient en HA, t. 3, p. 91 (Lib. t. 3, p. 81), à propos des prémices de la Renaissance.

Cette dernière formule mérite d'être soulignée : Hume ne fait pas référence à une révolution, mais à une révolution *générale*. Le syntagme peut se comprendre en deux sens, selon que la généralité renvoie à un ensemble de changements affectant simultanément tous les domaines de la vie sociale, ou à la cause commune de ces différents changements, qui les déterminerait de concert. C'est la seconde interprétation qui est la plus juste, et qui désigne la place de la raison dans le développement historique : la généralité renvoie à l'intrication des différents champs culturels, déterminée par l'entendement, en tant que celui-ci sous-tend à la fois les arts mécaniques, les arts libéraux, les sciences et la moralité (en vertu de la corrélation précédemment exposée entre raison développée et humanité)[420].

La philosophie humienne entretient donc bien une conception pendulaire de l'histoire, qui se pense essentiellement comme une conception pendulaire de la raison dans l'histoire, et par où le devenir historique est représenté comme oscillant entre des périodes de savoir et de civilisation, et des périodes d'ignorance et de barbarie (la relation des deux concepts découlant à chaque fois du premier triomphe de la raison, tel que nous l'étudiions plus haut). Mais cette conception pendulaire de l'histoire est tout sauf spéculative, puisqu'elle s'enracine à la fois dans la considération de l'histoire au sens traditionnel du terme (qui donne à voir l'enchaînement d'une apogée de la civilisation sous l'empire romain, d'une déliquescence du savoir au Moyen-âge, et de sa réapparition à la Renaissance) et dans l'examen des principes généraux qui la gouvernent, et qui permettent de rendre raison de ces fluctuations (principes généraux que dégage l'essai « De l'origine et du progrès des arts et des sciences »). La théorie des cycles historiques de la raison acquiert sa consistance de l'intérieur d'une pensée empiriste. Alors même que la nature humaine en général, et que la raison en particulier, restent les mêmes d'une époque à l'autre, l'expérience montre que l'histoire prend la forme d'oscillations entre périodes de savoir et de civilisation, et périodes d'ignorance et de barbarie, tandis que l'analyse de l'expérience historique, qui s'attache à identifier ses principes, réussit à rendre raison de ces fluctuations. L'expérience elle-même, et non une quelconque vue spéculative, fonde la théorie pendulaire de la raison dans l'histoire.

---

[420] « Un autre avantage de l'industrie et des raffinements qui sont introduits dans les arts mécaniques, c'est qu'ils sont souvent la source de raffinements dans les arts libéraux ; et les uns ne peuvent être portés à leur perfection sans que les autres ne le soient en même temps, à quelque degré. La même époque qui est capable de produire des grands philosophes et des grands politiques, des généraux illustres et des poètes renommés, ne laisse pas de produire en nombre des tisserands habiles et de bons charpentiers de navale. Il n'est pas vraisemblable qu'une nation soit capable de tisser du drap à la perfection et que dans le même temps l'astronomie y soit ignorée et la morale négligée. Le génie de l'époque [*The spirit of the age*] pénètre tous les arts ; et l'esprit des hommes, une fois tiré de sa léthargie et mis en effervescence, se porte de tous côtés, multipliant les perfectionnements en chaque espèce d'art et de science », « Du raffinement dans les arts », dans EMPL, 2e partie, p. 53 (GG vol. 3, p. 301).

Ce n'est pas autre chose que l'expérience (cette fois contemporaine) qui, dans une lettre du 16 juin 1768 à Turgot, motive la récusation de l'idée d'une histoire orientée vers un perfectionnement indéfini de l'humanité :

> Je sais que vous êtes de ceux qui entretiennent l'espoir agréable et louable, sinon trop optimiste, que la société humaine est capable d'un progrès perpétuel vers la perfection, que l'accroissement du savoir sera toujours favorable au bon gouvernement, et que depuis la découverte de l'imprimerie, nous ne devons plus craindre les retours habituels de la barbarie et de l'ignorance. Mais, je vous prie, est-ce que les derniers événements survenus dans ce pays n'apparaissent pas quelque peu contraires à votre système ? Voici un peuple tombé dans les désordres (bénins, je l'espère) par pur excès de liberté, principalement de liberté de la presse.[421]

C'est l'expérience contemporaine des agitations de la société anglaise qui est ici convoquée[422], en tant qu'elle suffirait à réfuter l'idée d'un perfectionnement indéfini des sociétés humaines et d'une marche de la raison, par laquelle celle-ci se rendrait progressivement maîtresse de ses résistances – idée qu'avaient soutenue Turgot dans le *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (discours initialement prononcé en 1750 en Sorbonne) et Voltaire dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (paru dans son intégralité en 1756)[423], et dont Condorcet proposera la version la plus aboutie dans l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795)[424].

Richard H. Popkin corrèle le refus de Hume de souscrire à cette conception de l'histoire à la rupture de l'amitié qui le liait à Turgot, en ce que le premier en serait venu à être

---

[421] Lettre à Turgot, 16 juin 1768, dans *Letters*, vol. II, p. 180 (« I know you are one of those, who entertain the agreeable and laudable, if not too sanguine hope, that human Society is capable of perpetual Progress towards Perfection, that the Encrease of Knowlege will still prove favourable to good Government, and that since the Discovery of Printing we need no longer Dread the usual Returns of Barbarism and Ignorance. Pray, do not the late Events in this Country appear a little contrary to your system ? Here is a People thrown into Disorders (not dangerous ones, I hope) merely from the Abuse of Liberty, chiefly the Liberty of the Press […] »).

[422] Selon Richard H. Popkin, Hume aurait ici en vue Wilkes, fervent défenseur de la liberté de la presse, ainsi que ses partisans. Voir Richard H. Popkin, « Condorcet and Hume and Turgot », dans *Condorcet studies*, vol. II, ed. David Williams, New York, Peter Lang, 1987, p. 47-62. Les émeutes causées par la défense de la liberté de la presse sont longuement commentées et vilipendées par Hume dans sa correspondance.

[423] Comme le souligne Cassirer, l'*Essai sur les mœurs* fut un ouvrage séminal relativement aux conceptions de l'histoire entretenues par plusieurs auteurs du XVIIIe siècle, en ce que c'est la « révélation progressive, [la] marche de la raison vers la transparence achevée » qui y est présentée comme « le sens véritable du processus historique » (*La philosophie des Lumières*, p. 227). Dans l'histoire, la raison « révél[erait] peu à peu, d'une manière toujours plus pure et plus parfaite, sa figure première et originale » (*ibid.*).

[424] Sur les différences séparant Condorcet et Turgot, on peut consulter l'article de Serge Boarini, « Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès », *Dix-huitième siècle*, n°43, 2011 (1).

perçu par le second comme un ennemi du programme des Lumières[425]. Quoi qu'il en soit des motivations psychologiques d'une telle rupture, il va de soi que l'opposition d'un Turgot défenseur des droits de l'entendement et d'un Hume négateur de ceux-ci ne peut être jugée satisfaisante. Car, comme nous l'avons déjà montré, Hume ne cesse de défendre les *droits* de la raison et de la philosophie, tout en se montrant mesuré quant au *pouvoir* qu'ont celles-ci de prévaloir sur leurs autres. Au moment où il écarte le système du progrès indéfini de l'entendement et des sociétés, il avoue qu'il désire être réfuté[426]. Cet aveu manifeste le niveau d'où s'énonce la critique humienne, à savoir celui du jugement rationnel, fondé sur l'expérience (et qui peut pour cela être confirmé ou réfuté) – par opposition à celui des espoirs de l'esprit humain à l'égard du devenir historique. Il est une nette différence entre ce que sont nos aspirations morales à l'égard de l'histoire, et le savoir que nous avons de celle-ci (que ce savoir provienne de la considération de l'expérience contemporaine, de l'étude des faits passés, ou des principes que la science expérimentale de l'histoire découvre au fondement du développement historique) : l'appréciation rationnelle de l'histoire ne conduit pas à dégager un mouvement de développement indéfini de la raison, par lequel celle-ci en viendrait progressivement à dicter à l'humanité le chemin de son bonheur.

Dans la lettre qui nous occupe, la critique de l'idée d'un progrès indéfini de l'esprit humain ne s'appuie pas sur un examen serré du discours de Turgot, qui avait été prononcé dix-huit ans auparavant. Elle se fonde sur un simple constat (celui des agitations de la société anglaise contemporaine), qu'elle utilise pour invalider certains facteurs que Turgot lui-même envisageait comme les ressorts du développement historique de la raison : l'imprimerie et la liberté de la presse ne sont pas des causes univoques de rationalisation des sociétés. Le traitement humien de l'imprimerie est à cet égard exemplaire. Là où Condorcet verra dans son invention un pur bienfait, en tant qu'elle constituerait un moyen de diffusion des produits de la raison (en permettant, d'une part, de démasquer progressivement les anciennes erreurs et, d'autre part, d'éradiquer dès leur naissance les nouvelles[427]), une lettre de Hume de mars 1771, adressée à son éditeur et imprimeur, en souligne l'ambivalence foncière :

---

[425] « Turgot, once one of Hume's closest friends and admirers, realized that Hume in his thorough-going scepticism was really in complete opposition to the program of the *philosophes* for the reform of human understanding and of human society, that Hume was in fact an enemy of what the *philosophes* considered 'Enlightenment' » (Richard H. Popkin, « New views on the role of scepticism in the Enlightenment », dans *Scepticism in the Enlightenment*, eds Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso and Giorgio Tonelli, Dordrecht, Kluwer academic publ., 1997, p. 160).

[426] « I give you freely my Views of things, in which I wish earnestly to be refuted : The contrary Opinion is much more consolatory, and is an Incitement to every Virtue and laudable Pursuit », lettre à Turgot, 16 juin 1768, dans *Letters*, vol. II, p. 181.

[427] Ces deux points sont exposés dans la huitième époque de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès*

> Ce pouvoir, que l'imprimerie nous procure, d'améliorer et de corriger continuellement nos œuvres au fil d'éditions successives, me semble être l'avantage principal de cet art. Car en ce qui concerne la diffusion [*dispersing*] des ouvrages, cette circonstance fait peut-être autant de mal que de bien, puisque les sottises [*nonsense*] se répandent plus rapidement, et font une plus grande impression que la raison, bien qu'en effet, aucune espèce particulière d'absurdité ne soit aussi durable.[428]

Ces quelques lignes mettent en place une analyse causale fine de l'imprimerie – analyse causale qui se manifeste par le concept de circonstance, dont nous avons déjà souligné qu'il sert à isoler un certain pouvoir causal, parmi la multitude de ceux qui composent un objet ou une situation. Le principal bénéfice de l'imprimerie tient au pouvoir qu'elle confère à l'auteur de rectifier et d'amender ses œuvres. Il a donc trait à l'amélioration de l'œuvre considérée dans sa perfection interne, en tant que système clos, et non à la facilitation du lien qui l'unit à son lectorat. Car celle-ci, si elle est réelle, est ambivalente. Certes, l'imprimerie permet de démultiplier les ouvrages et de les rendre accessibles, du moins en droit, à un peuple entier (au lieu de quelques rares individus). Mais ce pouvoir constitue tout autant un pouvoir de diffusion de la raison qu'un pouvoir de diffusion de la sottise et de l'absurdité, puisque les causes de production de ces dernières, qui restent les mêmes, voient également leur influence renforcée par l'imprimerie. De sorte qu'au lieu de se représenter l'imprimerie comme le moyen d'une expansion de la raison, qui triompherait peu à peu des erreurs, Hume la conçoit tout aussi bien comme le moyen d'une contagion de la sottise et de l'absurdité (ce lexique, en décalage avec le vocabulaire de l'erreur qu'utilisera Condorcet à propos de l'imprimerie, manifestant la persistance d'autres causes que la raison, autres causes qui s'avèrent résistantes à son pouvoir de réfutation).

---

de l'esprit humain. Premièrement : « Comment, dans cette multitude de livres divers, d'exemplaires d'un même livre, de réimpressions, qui, en quelques instants, le multiplient de nouveau, pourra-t-on fermer assez exactement toutes les portes par lesquelles la vérité cherche à s'introduire ? Ce qui était difficile, même lorsqu'il ne s'agissait que de détruire quelques exemplaires d'un manuscrit pour l'anéantir sans retour, lorsqu'il suffisait de proscrire une vérité, une opinion pendant quelques années, pour la dévouer à un éternel oubli, n'est-il pas devenu impossible, aujourd'hui qu'il faudrait employer une vigilance sans cesse renouvelée, une activité qui ne se reposerait jamais ? ». Deuxièmement : « Toute erreur nouvelle est combattue dès sa naissance : souvent attaquée avant même d'avoir pu se propager, elle n'a point le temps de pouvoir s'enraciner dans les esprits ». Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, texte établi par O. H. Prior, éd. Yvon Belaval, Paris, Vrin, 1970, respectivement p. 120 et p. 118.

[428] Lettre à William Strahan, 25 mars 1771, dans *Letters*, vol. II, p. 239 (« This power, which printing gives us, of continually improving and correcting our works in successive editions, appears to me the chief advantage of that art. For as to the dispersing of books, that circonstance does perhaps as much harm as good : since nonsense flies with greater celerity, and makes greater impression than reason ; though indeed no particular species of nonsense is so durable »).

Certes, l'imprimerie a pour effet d'amoindrir le fossé d'instruction qui eut longtemps cours entre les savants et le commun des hommes. Il y a là un constat que l'historien ne peut manquer de faire, lorsqu'il met en regard le Moyen-âge et le XVIIIe siècle : les connaissances de l'esprit se sont répandues, de sorte que ceux qui ne se consacrent pas à l'étude se trouvent assez éclairés par les lumières généralement acquises pour être plus de niveau avec les lettrés et les savants[429]. Mais ce pouvoir de diffusion n'est pas, de droit, corrélé au contenu (rationnel ou non) des opinions professées, de sorte que ce médiat technique qu'est l'imprimerie ne prémunit en rien le savoir et la civilisation contre les retours de l'ignorance et de la barbarie. Il aurait même plutôt tendance à favoriser les autres sources de croyance que la raison (préjugé, éducation, superstition, esprit de parti, *etc*.) qui, précise notre texte, « font une plus grande impression que la raison » tout en étant moins durables qu'elle – c'est-à-dire à favoriser l'enchaînement rapide d'opinions déraisonnables. Là où Turgot et Condorcet voient en l'imprimerie le ressort d'une *progression indéfinie de la raison*[430], l'analyse causale qu'en fait Hume la conçoit comme la cause d'une *succession indéfinie d'inepties*. La critique humienne d'une totale liberté de la presse procède du même principe : l'absence d'encadrement de la liberté de professer ses opinions publiquement laisse certes, en droit, la possibilité à la raison de s'exprimer, mais favorise, en fait, l'influence d'autres principes de la nature humaine, opposés à l'élaboration rationnelle des croyances, et plus efficaces qu'elle.

Le diagnostic historique que Hume porte sur son époque témoigne de cette démythification des concepts centraux de la philosophie des Lumières, tels que Turgot ou Condorcet peuvent les concevoir. Dans sa correspondance, et tout spécialement dans les dix dernières années de sa vie, Hume ne cesse de souligner les signes d'un déclin de l'Angleterre. Celle-ci serait « en train de replonger rapidement dans la barbarie, l'ignorance et la superstition »[431], au point que ses habitants sont parfois présentés comme « les barbares les

[429] De ce point de vue, le XVIIIe siècle doit être opposé au Moyen-âge : « Dans la collection de lettres qui passent sous le nom de Thomas Becket, nous voyons combien toute l'histoire ancienne et les anciens livres étaient familiers aux ecclésiastiques de ce temps les plus savants et les plus élevés en dignité ; et nous pouvons juger par là combien cet ordre de l'état était au-dessus de tous les autres ordres. Ce prélat et ses amis se donnent réciproquement le titre de philosophes dans tout le cours de leur correspondance, et considèrent le reste du monde comme totalement plongé dans l'ignorance et la barbarie », HA, t. 2, p. 565, note 1 (Lib. t. 2, p. 537).

[430] Dans une longue note de l'ouvrage qu'il consacre à Turgot, Condorcet affirme que, si celui-ci a excepté les libraires et les imprimeurs (ainsi que les perruquiers, les orfèvres et les apoticaires) de la liberté générale accordée à tous les arts, ce fut en dépit de ses convictions : « M. Turgot sentait tous ces avantages ; mais il fut obligé de respecter les préjugés et les vaines terreurs qui s'opposent encore à la liberté de la presse » (Condorcet, *Vie de M. Turgot*, Berne, Kirchberger et Hatter, 1787, p. 75).

[431] Lettre à Horace Walpole, 20 novembre 1766, dans *Letters*, vol. II, p. 111, nous traduisons. La phrase entière est la suivante : « Our enemies will only infer, that we are a nation which was once at best but half civilized, and is now relapsing fast into barbarism, ignorance, and superstition ». On remarquera que, selon

plus stupides et factieux au monde »[432]. L'état déclinant des beaux-arts[433] ainsi que la montée en puissance de la superstition[434] « annonce[raient] la durée très courte de tous nos autres progrès, et menace[raient] une nouvelle et soudaine irruption de l'ignorance, de la superstition et de la barbarie »[435]. Comme le remarque Christopher J. Berry[436], la référence au sauvage ne s'applique donc pas exclusivement à certaines sociétés éloignées dans le temps ou l'espace : elle concerne aussi une portion considérable de la société anglaise du XVIIIe siècle. Abstraction faite du cas particulier de l'Angleterre, à tout le moins semble-t-il raisonnable de prévoir que les révolutions passées se reproduiront sous une modalité ou sous une autre à l'avenir, et qu'un nouvel effondrement du savoir et de la civilisation se produira en Europe[437].

L'expérience que nous avons du pouvoir de la raison requalifie donc comme une illusion (certes consolatrice, mais infondée dans les faits) l'idée d'une expansion linéaire et indéfinie de la raison dans l'histoire. Le corpus humien fournit les linéaments d'une science expérimentale du développement historique de l'entendement, qui met à distance les pensées de l'histoire de plusieurs philosophes français (au premier chef Turgot et Voltaire), en tant qu'elles relèveraient d'un parti – voire d'un mythe – de la raison. L'application de la raison expérimentale à la question de fait de son devenir dans l'histoire motive ce pas de côté. Qu'il s'agisse de constater des événements présents, de se rendre attentif à l'histoire passée ou d'élucider les principes qui gouvernent le devenir historique, c'est toujours la référence à

Hume, le déclin de l'Angleterre s'enclenche, selon Hume, avant même qu'un état de perfection des arts et des sciences ait été atteint : le sommum du développement de l'Angleterre ne correspondrait qu'à un état de demi-civilisation.

[432] Lettre à William Strahan, 25 octobre 1769, dans *Letters*, vol. II, p. 209, nous traduisons (« the most stupid and factious barbarians in the world »).

[433] Ce sont les lettres, et non les sciences, qui sont aux yeux de Hume sur le déclin. Voir la lettre à Adam Smith du 1er avril 1776 : « It is lamentable to consider how much that nation has declined in literature during our time » (*Letters*, vol. II, p. 312). Voir aussi la lettre à William Strahan du 30 janvier 1773 : « The best Book, that has been writ by any Englishman these thirty years (for Dr Franklyn is an American) is Tristram Shandy, bad as it is » (*Letters*, vol. II, p. 269).

[434] « […] among many other marks of Decline, the Prevalence of Superstition in England, prognosticates the Fall of Philosophy and Decay of Taste », lettre à Edward Gibbon, 18 mars 1776, dans *Letters*, vol. II, p. 310.

[435] Lettre à Thomas Percy, 16 janvier 1773, dans *New letters*, p. 199, nous traduisons (« I am only sorry to see, that the great Decline, if we ought not rather to say, the total Extinction of Literature in England, prognosticates a very short Duration of all our other Improvements, and threatens a new and a sudden Inroad of Ignorance, Superstition and Barbarism »).

[436] Christopher J. Berry, « Hume on rationality in history and social life », p. 246.

[437] Une remarque incidente de l'*Histoire d'Angleterre* témoigne de ce point. Elle a trait à la pratique des conciles : « Il est vraisemblable qu'on ne verra plus de conciles généraux jusqu'à ce que la décadence du savoir et le retour de l'ignorance disposent encore le genre humain à recevoir de si grandes impostures » (HA, t. 4, p. 72, note 1 ; Lib. t. 4, p. 389).

l'expérience qui induit la récusation de l'optimisme de certains auteurs des Lumières. L'histoire n'est pas sous-tendue par un *telos* de la raison.

Faut-il dire que, sur ce point encore, la philosophie humienne se montre sceptique envers les prétentions de la raison ? Un ouvrage récent de Ryu Susato, intitulé *Hume's sceptical Enlightenment*, présente le philosophe écossais comme un penseur des « Lumières sceptiques ». L'expression est stimulante, puisqu'elle permet d'articuler deux dimensions de la philosophie humienne, là où le commentaire n'en prend souvent qu'une seule en considération, pour minorer voire nier l'existence de l'autre. D'un côté, Hume peut être qualifié de penseur des Lumières, en ce qu'il souligne la nécessité d'un combat de la raison contre les préjugés, les opinions superstitieuses et les jugements de parti, et appelle de ses vœux la victoire de la première sur les seconds. Mais dans le même temps, sa pensée de l'histoire prend la figure d'une théorie des cycles historiques qui, à l'encontre de plusieurs penseurs des Lumières, dénie à l'entendement sa prétention à un développement linéaire et indéfini. Comme le remarque Ryu Susato, Hume ne voyait aucune contradiction entre ces deux aspects, c'est-à-dire entre sa conception cyclique de l'histoire, qui nie que la raison soit le *telos* du développement historique, et sa défense du savoir et de la civilisation[438] – en sorte qu'il est tentant de souscrire à l'idée d'un Hume penseur des « Lumières sceptiques ».

Si la formule a le mérite de souligner la complexité de la pensée humienne, elle a pourtant le désavantage de ne pas manifester, voire de brouiller, la différence des plans d'analyse qui sous-tend ces deux aspects. Certes, l'investigation relative au pouvoir de la raison dans l'histoire aboutit à un résultat déceptif, puisqu'elle établit l'existence d'un enchaînement cyclique de progressions et de régressions du savoir, qui déshabilite l'idée d'une victoire progressive de la raison sur ses autres. Mais cette déception n'est pas une déception *de la raison*, et ne peut donc pas, rigoureusement parlant, être qualifiée de *sceptique* – car comme nous l'avons déjà souligné, le terme ne s'applique sous la plume de Hume qu'aux sujets où la raison échoue à se prononcer, mais qui sont susceptibles de vérité ou de fausseté. Or la question du pouvoir de l'entendement dans l'histoire admet une réponse : la conception pendulaire de la raison est l'objet d'un savoir (bien que les cycles à venir ne soient

[438] « To view Hume's historical vision within a naïve dichotomy constructed between the champions of modernity and its discontents is, therefore, to neglect the subtleties of his thought. […] So far, Hume's scholars have emphasised one of these two aspects to justify their images of Hume as either an Enlightenment thinker – in the conventional sense – or a philosopher of the Counter-Enlightenment. Both positions necessarily disregard the other aspect. Hume himself sees neither contradiction nor incompatibility between his cyclical (and *seemingly* pessimistic) view of civilisation and his adamant support for these modern values », Ryu Susato, *Hume's sceptical Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh university press, 2015, p. 237-238.

évidemment pas déterminables dans leur détail[439]). L'histoire se révèle tout à la fois douée d'une certaine intelligibilité pour la raison humaine[440], et résistante à toute velléité de compréhension comme progression indéfinie de la raison. Pour le dire autrement : l'entendement *a un savoir véritable* du fait que son accomplissement ne constitue pas le *telos* de l'histoire. Si ce savoir est déceptif, ce n'est donc pas pour la raison, mais pour ce qui en nous préfère celle-ci au préjugé, à l'esprit de parti et à la superstition. Une telle préférence, comme on le sait, ne peut émaner de la raison – par où le discours de vérité qui en prouve la fausseté ne peut être qualifié de sceptique.

* * *

Une fois que la *différence* de la raison vis-à-vis de ses autres (préjugé, éloquence, superstition, *etc*.) a été élucidée au moyen d'une genèse empirique, et que la *préférence* pour la première a été enracinée dans une théorie morale, il faut encore se confronter à la question de l'*efficace* de l'entendement relativement aux modalités concurrentes de formation des croyances. La raison se voit alors conférer une place cardinale au sein d'une théorie de la culture et de la civilisation, tout en voyant sa causalité fragilisée par un certain nombre de constats d'impuissance. Il est au pouvoir de l'entendement d'éradiquer les croyances superstitieuses et d'humaniser le caractère, mais ces influences sont contrariées par la force concomitante du préjugé, de l'esprit de parti et de l'éducation. D'un côté, Hume confère tout son poids à un concept d'« entendement cultivé » (*cultivated understanding*)[441], par où la raison dépasse les inférences simples requises par la vie ordinaire et détermine les différentes facettes de la civilisation (arts mécaniques, arts libéraux, sciences et beaux-arts). D'un autre côté, il souligne les étroites limites de cette causalité rationnelle : précisément parce que l'entendement n'a pas un fondement différent de ses autres, il est vulnérable face à leur puissance, et n'a pas de ressources miraculeuses à leur opposer lorsqu'il est mis en échec par eux. Le lien de la raison à la civilisation et à la culture est à la fois indissoluble et

[439] « Hume hardly maintains his view of the fluctuations in human societies to be deterministic in any sense : indeed, their content and period necessarily varies according to time and place », Ryu Susato, *Hume's sceptical Enlightenment*, p. 224-225.

[440] Il convient, à cet égard, de nuancer la position de Cassirer, pour lequel « Hume ne croit plus le moins du monde qu'on puisse pénétrer le sens des événements et en découvrir le plan général » (*La philosophie des Lumières*, p. 232).

[441] HA, t. 4, p. 463, trad. modifiée (Lib. t. 5, p. 18).

éminemment fragile. Ces deux propositions découlent selon Hume d'une analyse rigoureusement empiriste du pouvoir de la raison (qu'il s'agisse de considérer les faits passés, de se rendre attentif au contexte présent, ou de dégager les principes généraux du développement historique), et le conduisent à adopter un positionnement nuancé au regard d'autres auteurs des Lumières. La promotion de la civilisation et de la culture s'adosse au constat du pouvoir limité de la raison, au lieu de s'enraciner dans l'idée de sa puissance.

Conclusion

Tant sur le plan théorique que sur le plan pratique, la critique humienne de la raison déshabilite l'idée d'une rationalité *sui generis*. L'entendement ne peut pas effacer son origine dans la vivacité, de même qu'il ne peut pas surmonter sa dépendance aux passions qui lui fixent ses fins. De cette double hétéronomie de la raison découle la centralité de la question de son usage : une fois qu'on a caractérisé le raisonnement comme l'effet de la vivacité et l'esclave des passions, on a certes récusé une conception auto-fondée de la raison, mais on n'a pas pour autant renoncé à son concept, que l'on peut tenter de reconstruire sur le terrain de l'usage. Il y a là une notion que Hume n'emploie pas lui-même, mais qui permet de subsumer différentes facettes de sa pensée de l'entendement, et d'en donner à voir l'articulation problématique sous-jacente. L'usage de la raison, c'est d'abord la *manière* de se servir de son esprit, sous le double point de vue des règles qui définissent les raisonnements corrects et des qualités de l'esprit qui permettent de s'y conformer. L'usage de la raison, c'est ensuite l'*exercice abstrus* du raisonnement auquel se livrent quelques-uns, et qui voit sa légitimité questionnée, en tant qu'il se présente de prime abord comme illusoire, stérile et contre-nature. L'usage de la raison, c'est enfin l'*épreuve* que nous faisons de son *pouvoir effectif*, face à d'autres sources de croyance souvent plus puissantes qu'elle.

Si le scepticisme humien atteint la raison sous sa forme la plus perfectionnée, il ne mène nullement à sa paralysie, et s'attache même à ériger en norme (épistémique et morale) cette faculté dont il a démythifié l'origine. Hume est à la fois celui qui constitue un problème de la raison, et celui qui fait de la raison une valeur. Par la notion d'usage, peut-on pour autant parvenir à une raison maîtresse d'elle-même ? Puisque ce n'est jamais qu'à l'aune de l'expérience que la raison peut être envisagée, elle reste en équilibre instable, ce dont témoignent les complexités de la position humienne : l'expérience est à la fois l'origine de nos

raisonnements, la pratique qui nous autorise à distinguer entre leurs différents degrés de validité, et l'instance qui contredit le mythe d'une toute-puissance de la raison sur ses autres. La notion d'usage de la raison maintient quelque chose d'une profession de foi rationaliste, sans que l'hétéronomie de la raison ne soit jamais dépassée.

Partie V. LA FABRIQUE DU RATIONALISME

Nos analyses précédentes ont montré que Hume porte un diagnostic pessimiste sur son époque, en tant que celle-ci donnerait à voir les prémices d'un déclin de la rationalité, dont les effets se feraient particulièrement sentir dans le domaine politique. En ce qui concerne le champ philosophique, l'appréciation semble être inverse. C'est ainsi que, à l'encontre des philosophes anciens, dont les principes découlaient des tendances les plus triviales de l'imagination, « la *philosophie moderne* prétend être entièrement exempte de ce défaut et ne procéder que des principes solides, permanents et cohérents de l'imagination »[1]. D'une façon analogue, Hume souligne, à propos de la réception de la théorie morale de Malebranche, que « comme elle exclut le sentiment et prétend tout fonder sur la raison, elle n'a pas manqué de partisans dans le siècle philosophique où nous sommes »[2]. Autant la référence à la raison n'a pas cours dans la sphère politique, tant les passions et l'esprit de parti dominent, autant elle est prégnante dans le champ philosophique. Le XVIIIe siècle est un âge philosophique d'orientation rationaliste, au sens où la philosophie s'y représente comme capable de fonder ses conclusions sur la seule raison, à rebours de ce qu'avaient fait les époques antérieures.

Bien entendu, il n'y a là, aux yeux de Hume, qu'une simple représentation – comme en témoigne l'emploi, dans chacune des deux déclarations précédemment citées, du terme *pretends*. Or, s'il est possible de prouver la fausseté de cette prétention à une rationalité sans tache, il convient également de l'envisager comme un fait positif, dont les causes demandent à être élucidées. D'où vient que certains systèmes philosophiques soient portés à se concevoir comme les purs produits de la raison ? En tant que cette opinion est un produit de l'esprit humain, elle tombe à l'intérieur du domaine de compétence de la science de la nature

[1] T.1.4.4.2, p. 313 (Clar. p. 149).

[2] EPM.3.ii.34, note, p. 68 (Clar. p. 22).

humaine, qui a la charge d'en produire une explication. Le rationalisme n'échappe donc pas au double geste de critique *et* de genèse à l'œuvre dans la philosophie humienne en général. Et ce point n'est pas seulement valable pour ces croyances rationalistes communes que sont l'idée d'un empire pratique et moral de la raison (née de ce que les passions calmes, étant faibles et imperceptibles, sont naturellement confondues avec l'activité rationnelle) et l'idée d'une transparence épistémique de nos raisonnements empiriques (née de ce que les liaisons causales les plus régulières acquièrent naturellement l'apparence de relations démonstratives, sous l'effet de leur observation répétée). Des espèces plus précises et déterminées de croyances rationalistes sont thématisées par la philosophie humienne, qui relèvent du domaine proprement philosophique. Deux d'entre elles nous intéresseront ici, et seront l'occasion d'explorer des lieux du corpus moins connus que ceux qui nous ont jusqu'ici retenus.

C'est l'entreprise humienne d'explication des systèmes rationalistes selon les principes de l'empirisme qui, dans ce cinquième et dernier moment de notre étude, nous intéressera donc. Les croyances rationalistes ne s'expliquent pas autrement que par un certain type d'expérience, qui détermine leur genèse tout en engendrant une appréciation erronée du pouvoir de la raison (c'est-à-dire l'illusion d'un fondement en raison). Si la théorie empiriste de la raison n'est pas lisible à même l'expérience ordinaire et immédiate, inversement, les systèmes philosophiques rationalistes procèdent naturellement de certains types d'expériences. C'est ce point qu'il nous faut maintenant établir, à partir de deux échantillons. Le premier, tiré de la philosophie morale, est la doctrine malebranchienne des causes occasionnelles. Le second, tiré de la philosophie naturelle, est la mécanique rationnelle.

Chapitre 1. Le « pays des fées » malebranchien

Présenter la théorie malebranchienne des causes occasionnelles comme un système rationaliste peut à première vue sembler surprenant, puisque cette doctrine affirme que l'action de la seule cause efficace (à savoir Dieu), tout en nous étant intelligible en son principe, nous est incompréhensible en ses modalités – ce pourquoi Leibniz la récuse, en tant qu'elle ne satisferait pas aux prétentions légitimes d'intelligibilité des phénomènes[3]. D'un second point de vue cependant, le système occasionaliste est rapporté, quant à sa modalité d'établissement, à la raison : « Il n'y a que la raison qui leur dise [= aux hommes] que c'est Dieu seul qui agit en eux »[4]. Soutenir que les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles reviendrait à dire les choses comme nous les concevons, et non comme nous les sentons, puisque l'opération de Dieu dans les causes secondes n'a rien de sensible, et qu'inversement, les sens nous portent à croire que les causes naturelles sont des causes réelles (ainsi lorsque nous voyons une boule en heurter une autre, et paraître lui communiquer son mouvement). Aux yeux de Malebranche, le système occasionaliste naît donc de ce que l'esprit humain est capable de se rendre attentif à « cette raison [qui] parle si bas »[5], mais que les hommes, dans leur écrasante majorité, n'« entendent presque point »[6].

Relève-t-il de la compétence de la raison d'affirmer que Dieu agit en toutes choses, c'est-à-dire que toutes les relations causales qui tombent sous notre observation (la boule qui en heurte une autre et lui communique son mouvement, mon esprit qui me fait lever le bras, *etc.*) ne sont en réalité que des occasions pour la puissance divine de s'exercer ? La raison peut-elle légitimement soutenir que l'essence de tout événement est le pouvoir surnaturel de Dieu ? Il découle des analyses menées lors de notre partie précédente que la réponse à ces questions ne peut être qu'immédiatement négative, puisque (selon les catégories antérieurement définies) le système occasionaliste *outrepasse* l'expérience, et transporte

[3] Sur ce point, voir les analyses d'André Charrak dans *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 44-55.

[4] Malebranche, XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 1013.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

l'esprit vers un *au-delà* de celle-ci. Au même titre que toutes les doctrines théologiques, il constitue en ce sens, selon une formule des *Dialogues sur la religion naturelle*, un « pays étranger » (*strange country*)[7] pour la raison humaine.

Lorsqu'il s'attache à l'occasionalisme en particulier, Hume en produit pourtant une caractérisation sensiblement différente : si les doctrines théologiques sont pour l'esprit humain un « pays étranger », le système des causes occasionnelles est un « pays des fées » (*fairy land*)[8]. L'expression, tirée de la section 7 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, est singulièrement plus déterminée et suggestive que celle qu'utiliseront les *Dialogues* pour caractériser les raisonnements théologiques en général. Bien que Hume ne s'attarde pas sur ce syntagme, et ne semble pas lui conférer de poids conceptuel particulier, on peut tenter d'en déployer les implicites.

À un premier niveau, l'expression renvoie au règne d'une imagination fantasque, qui donnerait lieu à une métaphysique sans fondement. Par cette formule, Hume rejette l'occasionalisme hors de la sphère du discours philosophique légitime, c'est-à-dire appuyé sur l'autorité de l'expérience – retournant ainsi contre Malebranche la critique que le livre II de la *Recherche de la vérité* avait produite des méfaits de l'imagination dans la construction des systèmes philosophiques. De ce que « rien n'est plus dangereux pour la raison que les envolées de l'imagination [et] n'a provoqué autant d'erreurs chez les philosophes »[9], la doctrine des causes occasionnelles serait une illustration exemplaire. Parce qu'il outrepasserait l'expérience au moyen des ailes de l'imagination, l'occasionalisme malebranchien constituerait une métaphysique extravagante et infondée, qui ne vaudrait même pas la peine d'être examinée sérieusement.

À un second niveau, le syntagme renvoie moins au registre de l'imagination qu'à celui, plus spécifique, du merveilleux. Or le propre de ce dernier (ainsi en littérature) est d'opérer un passage à l'échelle cosmologique : l'extraordinaire n'y caractérise plus seulement *certains* événements, mais y accède au rang de principe d'un *monde*. Il semble bien que l'on rejoigne là une détermination essentielle de l'occasionalisme malebranchien, en ce que celui-ci affirme que *tout* événement résulte du pouvoir surnaturel de Dieu. À cet égard, plus que

---

[7] DRN.1, p. 95.

[8] E.7.i.24, p. 107 (Clar. p. 57). Lorsqu'il fait référence à l'occasionalisme, c'est essentiellement sa version malebranchienne que Hume a à l'esprit, comme l'indiquent les références explicites aux écrits de l'oratorien qui se donnent à lire dans le corpus humien. À propos de l'identification d'éventuels contemporains anglais que Hume aurait pu avoir en vue, outre Malebranche, on pourra consulter l'ouvrage de Paul Russell, *The riddle of Hume's* Treatise *: skepticism, naturalism and irreligion*, p. 150-154.

[9] T.1.4.7.6, p. 360 (Clar. p. 174).

d'écarter d'un revers de main le système malebranchien, l'expression « pays des fées » en produirait un diagnostic critique précis : le syntagme ne se contenterait pas de dénoncer le vice de méthode de la doctrine malebranchienne, mais pointerait ce qui, dans son contenu, paraît à Hume inacceptable.

L'un des constats établis lors du premier moment de cette étude doit pourtant nous amener à dépasser cette perspective purement critique. Car, comme nous l'avons déjà souligné, le système humien de l'entendement s'auto-désigne de manière récurrente comme extraordinaire, et semble en ce sens présenter quelque chose de commun avec ce pays des fées qu'est l'occasionalisme malebranchien. La référence humienne à l'extraordinaire est ainsi multipolaire. Elle renvoie, premièrement, au système occasionaliste lui-même, qui mène à des conclusions « extraordinaires »[10]. Mais elle s'applique aussi, deuxièmement, à l'un des objets de la section 7 de l'*Enquête*, à savoir le pouvoir de la volonté[11]. Elle désigne enfin, troisièmement, le système humien de l'origine de l'idée de pouvoir (qualifié de « nouveau et extraordinaire »[12]) et, de façon solidaire, le système humien du raisonnement causal – dont Hume estime qu'il « peut sembler le plus extraordinaire »[13].

La situation est donc la suivante : d'un côté, la philosophie humienne se démarque on ne peut plus nettement de la doctrine occasionaliste, disqualifiée comme « pays des fées » ; d'un autre côté, elle donne à lire une ligne de convergence remarquable, par laquelle les relations causales, le système des causes occasionnelles, et sa propre théorie du raisonnement expérimental sont unifiés sous le signe de l'extraordinaire. L'occasionalisme, dénoncé comme hors raison (en tant qu'il outrepasserait l'expérience), présente dans le même temps une affinité remarquable avec la véritable théorie (savoir, la théorie empiriste) de la raison. Explorer les ressorts de cette tension nous permettra d'instruire la relation la plus soutenue de Hume à un philosophe dit « rationaliste »[14], et de montrer que le rapport à l'expérience s'y

---

[10] E.7.i.24, p. 107 (Clar. p. 57).

[11] Voir les paragraphes E.7.i.10, E.7.i.11 et E.7.i.20.

[12] E.7.ii.28, p. 110 (Clar. p. 59).

[13] T.1.3.12.20, p. 211. (Clar. p. 95).

[14] Cette relation ne constitue en rien une découverte puisque, depuis les recherches inaugurales de Carll W. Doxsee (« Hume's relation to Malebranche », *Philosophical review*, vol. 25, n°5, 1916), elle est régulièrement prise pour objet par les commentateurs (voir par exemple Peter Jones, *Hume's sentiments : their ciceronian and French context*, Edinburgh, Edinburgh university press, 1982, p. 23-25, et Peter J. E. Kail, « On Hume's appropriation of Malebranche : causation and self », *European journal of philosophy*, vol. 16, n°1, 2008). Le débat exégétique relatif à l'anti-rationalisme de Hume (débat qui oppose notamment Peter Millican et Stephen Buckle) a pourtant tendance à privilégier la confrontation de Hume et de Descartes, alors que, comme le souligne Peter J. E. Kail, c'est le rapport de Hume à Malebranche qui permet de l'instruire à un niveau textuel détectable et déterminable. Voir à cet égard l'article de Peter J. E. Kail, « Hume, Malebranche and 'rationalism' ».

déploie à plusieurs niveaux, distincts mais imbriqués : si le système des causes occasionnelles outrepasse l'expérience, il en provient également, et de telle façon que la science de la nature humaine lui trouve une certaine fécondité du point de vue de l'établissement de son propre système de la raison.

I. L'outrepassement de l'expérience

Commençons par déterminer plus précisément la charge critique véhiculée par le syntagme de « pays des fées », en exposant la réfutation que la section 7 de l'*Enquête* propose de l'occasionalisme. À la doctrine affirmant que l'essence de tout événement est l'action directe de Dieu, Hume adresse deux reproches. L'un procède de l'adoption d'un point de vue génétique sur les idées : l'idée de Dieu n'étant jamais acquise que par réflexion sur les opérations de notre propre esprit, l'inintelligibilité du pouvoir de la volonté humaine (soutenue par Malebranche) implique l'inintelligibilité du pouvoir de la volonté divine. Là où Malebranche opposait la « fiction de l'esprit »[15] qu'est la puissance des créatures et l'idée véritable de la puissance divine, Hume affirme l'existence d'un lien d'engendrement de la première à la seconde, qui fait s'évanouir leur prétendue différence d'intelligibilité, et étend les arguments négatifs de l'occasionalisme à la thèse positive de l'efficace universelle de Dieu. Dès lors que l'on rapporte la signification des idées à leur genèse, les considérations critiques de l'occasionalisme s'appliquent également à l'idée de Dieu, et font s'écrouler la thèse de l'action de Dieu en toutes choses. C'est ici l'empirisme au sens lockien d'origine de toutes les idées dans l'expérience, que Hume oppose à Malebranche, en un geste qui s'ajoute à la critique de l'oratorien que Locke avait formulée dans l'*Examen de la vision des idées en Dieu de Malebranche*[16].

Dans la première *Enquête*, Hume estime pourtant qu'une telle réfutation de l'occasionalisme n'est pas absolument requise : pour écarter la doctrine des causes

[15] Malebranche, XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 973.

[16] Comme le souligne Sophie Roux, il s'agissait alors pour Locke, face à l'hypothèse métaphysique de Malebranche, de « défendre son attitude agnostique envers les idées » (Sophie Roux, « De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu », dans *Les malebranchismes des Lumières : études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe siècle et XVIIIe siècle*, éd. Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, Champion, 2014, p. 88).

occasionnelles, il n'est besoin que de considérer ses conclusions. C'est que le système de l'efficace universelle de Dieu constitue une doctrine extraordinaire, érigée sur une transgression manifeste des bornes de la raison humaine :

> La chaîne des arguments qui y conduit serait-elle fondée en bonne logique, qu'on ne saurait échapper, sinon à l'absolue certitude, du moins au fort soupçon qu'elle nous a entraînés bien au-delà de la portée de nos facultés, quand elle débouche sur des conclusions aussi extraordinaires et aussi éloignées de la vie ordinaire et de l'expérience. Nous sommes au pays des fées bien avant d'être parvenus aux dernières étapes de la théorie ; et rendus *là* nous n'avons plus de raison de nous fier à nos méthodes ordinaires d'argumentation, ni de penser que nos analogies et nos probabilités habituelles gardent quelque autorité. Et quoique nous puissions nous flatter d'être guidés à chaque pas que nous faisons par une espèce de vraisemblance et d'expérience, nous pouvons être assurés que cette expérience imaginaire [*fancied experience*] n'a aucune autorité quand elle est ainsi appliquée à des sujets qui passent entièrement le domaine de l'expérience.[17]

Hume juge ici le système des causes occasionnelles sur son résultat théorique : quand bien même serait-il « fond[é] en bonne logique », la conclusion à laquelle il aboutit, à savoir la thèse de l'efficace universelle de Dieu, suffirait à le disqualifier, en ce que celle-ci n'entretient pas de rapport à l'expérience courante, et donne lieu de soupçonner que les bornes de nos facultés ont été outrepassées.

Le tort de l'occasionalisme est finalement d'exporter les « méthodes ordinaires d'argumentation » à un domaine d'objets qui n'a plus aucun rapport avec « la vie ordinaire ». C'est ce couplage singulier d'ordinaire et d'extraordinaire que suggère le syntagme de « pays des fées » : l'expression dénote un espace discursif certes imaginaire et fantaisiste, c'est-à-dire libéré de la référence à l'expérience ordinaire, mais cependant articulé en certaines lois, qui ne sont pas sans analogie avec celles de la vie courante (c'est ainsi que, dans le conte de Perrault, l'intervention d'une fée aboutit à ce qu'une jeune fille voie des pierres précieuses sortir de sa bouche à chaque fois qu'elle parle, et à ce que sa sœur aînée crache des crapauds et des serpents toutes les fois qu'elle s'exprime, sans que ces transformations ne les étonnent outre mesure). L'application de procédures rationnelles ordinaires, habituellement corrélées à l'autorité de l'expérience, à des sujets « qui passent entièrement le domaine de l'expérience »[18] suffit selon Hume à discréditer l'occasionalisme, sans qu'il soit besoin de rentrer dans l'examen du contenu de ses arguments.

---

[17] E.7.i.24, p. 107 (Clar. p. 57).

[18] *Ibid*.

Le système occasionaliste pèche ainsi en ce qu'il ne prend pas la précaution de prouver la légitimité de l'application qu'il fait de la raison à de nouveaux objets, qui excèdent l'expérience courante (ce dont il serait tout à fait incapable, précisément parce que ces nouveaux objets outrepassent « entièrement » l'expérience). Là où Galilée s'attachait à prouver les similitudes de la Terre et des autres planètes, et constituait ainsi ces dernières en de nouveaux objets d'expérience, et partant de raisonnement, l'occasionalisme applique le raisonnement à des sujets qui n'ont aucun rapport à la vie ordinaire, et ne s'appuie ainsi jamais que sur une « expérience imaginaire ».

II. Histoire naturelle de l'occasionalisme

L'occasionalisme ayant été dénoncé comme faux, reste à expliquer le fait même de son existence. La réfutation se double ainsi d'une genèse, qui entreprend d'expliquer la doctrine des causes occasionnelles selon les principes de la science de la nature humaine. La position occasionaliste, dont nous venons de voir qu'elle se signale par sa distance vis-à-vis de l'expérience courante, révèle alors son enracinement, réel quoique lointain, dans l'expérience du commun des hommes.

Pour la conscience commune, l'expérience offre un visage scindé : d'une part celui, bien connu et réputé intelligible, des opérations « les plus communes et les plus familières de la nature »[19], telles que la chute des graves ou la nutrition du corps humain par les aliments ; d'autre part celui, surprenant et incontestablement inexplicable, des « phénomènes extraordinaires »[20], tels que les tremblements de terre, les épidémies de peste et les autres événements jugés prodigieux. Comme on le voit, cette partition de l'ordinaire et de l'extraordinaire est solidairement affective et intellectuelle : dans le cas des événements les plus réguliers, éprouvés sur le mode de la neutralité affective, les hommes croient percevoir le pouvoir des causes, et partant, estiment que celles-ci leur sont intelligibles ; dans le cas des événements rares et extraordinaires, l'étonnement porte à une conscience nette l'ignorance des mécanismes causaux impliqués. L'esprit ressent alors le besoin de rapporter les

[19] E.7.i.21, p. 104 (Clar. p. 55).
[20] *Ibid.*, p. 105 (Clar. p. 55).

événements en question à l'influence de « quelque principe intelligent et invisible »[21], par un *Deus ex machina*[22] qui, comme au théâtre, résout les difficultés en faisant entrer en scène une divinité. Le pouvoir imaginé est conçu comme invisible, car il est créé de toutes pièces, et comme intelligent, puisqu'il est forgé par l'esprit en vue de rendre raison d'un ou de plusieurs phénomène(s). On retrouve là les deux dimensions du *Deus ex machina*, qui désigne un être qui n'a aucune autre détermination que d'avoir en lui la raison de ce qui est, à savoir l'explication du phénomène qu'on ne s'explique pas. Si les conjonctions causales les plus ordinaires déterminent l'illusion d'une expérience directe du pouvoir, les événements extraordinaires engendrent donc l'illusion symétrique d'une causalité extra-empirique, c'est-à-dire divine. L'extraordinaire comme *inhabituel* produit l'extraordinaire comme *surnaturel*.

La doctrine occasionaliste naît selon Hume d'une double modification imposée au principe explicatif posé par la conscience commune, lorsque celle-ci est confrontée à des événements extraordinaires. 1) Modification en extension d'abord : ce principe, « que le vulgaire n'invoque jamais que dans les cas qui lui apparaissent miraculeux et surnaturels »[23], se voit progressivement généralisé à l'intégralité des phénomènes. Il est d'abord extrapolé à l'action de tous les corps (c'est ainsi que les occasionalistes soutiennent que la communication du mouvement d'une boule de billard à une autre procède en réalité de la causalité divine), puis à la causalité psycho-physique (sous le double aspect de la sensation et du mouvement volontaire), et enfin à la causalité psychique – ce dernier geste renvoyant à la doctrine malebranchienne de la vision des idées en Dieu, selon laquelle « notre conception des idées n'est rien qu'une révélation qui nous est faite par notre Auteur »[24].

La « chaîne des arguments »[25] dont procède l'occasionalisme révèle alors sa vraie nature : celle d'un emballement argumentatif, par lequel l'erreur initiale de la conscience commune est peu à peu démultipliée, pour se voir finalement érigée au rang de principe explicatif universel. Non sans humour, Hume déclare que la doctrine des causes *occasionnelles* naît de ce que l'inférence du commun des hommes est utilisée « en toute *occasion* »[26], au terme d'une triple généralisation de l'extraordinaire qui rejoint la définition même du merveilleux, à savoir l'extraordinaire fait monde. On retrouve là, sous une forme évidemment subvertie, l'idée de Malebranche selon laquelle l'action divine se fait par des

[21] E.7.i.21, p. 105 (Clar. p. 55).
[22] *Ibid*., note. La formule est donnée en grec.
[23] E.7.i.21, p. 105 (Clar. p. 56).
[24] *Ibid*., p. 106 (Clar. p. 56).
[25] E.7.i.24, p. 107 (Clar. p. 57).
[26] E.7.i.21, p. 105 (Clar. p. 55). Nous soulignons.

voies générales[27]. La doctrine des causes occasionnelles naît d'un certain usage de la raison, mais d'une raison attachée à généraliser *l'erreur* superstitieuse du commun des hommes : « beaucoup d'entre eux se croient obligés par la raison de recourir en toute occasion au même principe que le vulgaire n'invoque que dans les cas qui lui apparaissent miraculeux ou surnaturels »[28].

2) Modification en intension ensuite : là où la conscience commune envisageait la causalité divine comme « la cause ultime et originelle de toutes choses »[29], la philosophie occasionaliste la conçoit comme « la seule cause immédiate de tout événement »[30]. La doctrine des causes occasionnelles écrase ce qui se présentait auparavant comme une causalité à plusieurs niveaux, dans le cadre de laquelle les causes naturelles restaient douées d'une force dérivée, liée à la causalité divine sans se résorber entièrement en elle.

La formule humienne qui résume la doctrine occasionaliste, selon laquelle « toute chose est pleine de Dieu »[31], résume ces deux modifications imposées à l'erreur du commun des hommes : d'une part, rien n'est soustrait à la causalité divine (« toute chose ») ; d'autre part, celle-ci est saturante (« pleine »).

Malebranche n'aurait probablement pas renié certains aspects des développements que nous venons de retracer. Il s'agit bien pour lui de soutenir, selon une expression qui n'est pas sans écho avec celle que choisira Hume, que « Dieu fait tout en toute chose »[32], et pour cela de récuser la position qui restreint la causalité divine aux « miracles et [à] certains effets extraordinaires »[33], ainsi que la thèse du concours des causes naturelles et de la volonté divine dans la production des effets[34] – par où l'on retrouve les deux modifications, en extension et en intension, dont Hume fait le diagnostic. Si la description que la science de la nature humaine produit du système occasionaliste n'est pas dénuée d'acuité doctrinale, la formule selon laquelle « toute chose est pleine de Dieu » peut cependant être lue comme la subversion d'un énoncé malebranchien du *Traité de la nature et de la grâce* (« tout est plein de Jésus-Christ »[35]), par adjonction d'une connotation païenne – on y reconnaît en effet, au singulier

---

[27] Voir à cet égard André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 44 et suiv.

[28] E.7.i.21, p. 105 (Clar. p. 55-56).

[29] *Ibid.* (Clar. p. 56).

[30] *Ibid*.

[31] E.7.i.22, p. 106 (Clar. p. 56).

[32] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 981.

[33] *Ibid*., p. 987.

[34] Voir à cet égard la VIIe preuve du XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*.

[35] Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, IIe partie, IIe discours, article LVIII, dans *Œuvres*, éd.

près, l'expression traditionnellement attribuée à Thalès : « toute chose est pleine de dieux »[36]. Ce point, nous semble-t-il, se confirme à la lecture de l'*Histoire naturelle de la religion*, œuvre postérieure à l'*Enquête sur l'entendement humain*, sur laquelle nous nous sommes jusqu'ici appuyés. La thèse que nous défendrons est la suivante : la genèse de l'occasionalisme exposée dans la section 7 de l'*Enquête* anticipe les principes qui, dans l'*Histoire naturelle de la religion*, se verront chargés de rendre compte du passage du polythéisme au monothéisme, et donne ainsi à voir les linéaments d'une histoire naturelle de l'occasionalisme, ultimement ancrée dans la crainte et le paganisme.

Pour asseoir cette thèse, examinons successivement deux affirmations cardinales de l'œuvre de 1757, et dégageons le parallélisme explicatif qui les lie au texte de l'*Enquête* que nous venons de commenter. Dans l'*Histoire naturelle de la religion*, Hume établit :

1) Que le polythéisme, religion primitive de l'humanité, naît de l'ignorance où sont les hommes des causes dont dépendent leur bonheur et leur malheur, et tout particulièrement de celles qui déterminent les événements tragiques qui les affectent : « tout accident funeste nous alarme et nous pousse à chercher les principes qui l'ont causé »[37]. Et ces principes, les hommes croient les trouver dans un « pouvoir invisible et intelligent »[38], qui aurait produit l'accident en question, et qui évoque directement le « principe invisible et intelligent » que mentionnera l'*Enquête*. C'est ainsi que

> les bouleversements de la nature, les désordres, les prodiges, les miracles […] inspirent […] aux hommes les plus forts sentiments religieux ; car les causes de tels événements semblent les plus difficiles à connaître et à expliquer.[39]

Dans l'*Histoire naturelle de la religion* comme dans la section 7 de l'*Enquête*, c'est ainsi le même type d'événements, à savoir les événements rares et notables par lesquels se manifeste la précarité de la vie humaine, qui conduit à poser l'existence de principes invisibles et intelligents, c'est-à-dire de divinités. On remarquera que, parmi les nombreux exemples d'accidents funestes qu'évoque l'œuvre de 1757, sont mentionnés deux des trois événements

---

Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1992, p. 104. Je remercie Raffaele Carbone de m'avoir signalé ce passage.

[36] Aristote, *De l'âme*, 411a7.

[37] HNR.3.4, p. 200 (Clar. p. 42).

[38] L'expression « invisible, intelligent power » (avec ou sans virgule) est récurrente dans l'*Histoire naturelle de la religion*. Voir HNR.2.2, HNR.2.5, HNR.3.4, HNR.4.1, HNR.5.2 (deux occurrences), HNR.15.5. Nous modifions la traduction de Michel Malherbe, en rendant *power* par « pouvoir » (au lieu de « puissance »), afin de rendre manifeste la similitude lexicale qui unit l'*Histoire naturelle de la religion* et la section 7 de l'*Enquête sur l'entendement humain*.

[39] HNR.6.3, p. 211 (Clar. p. 53).

extraordinaires que convoquait la section 7 de l'*Enquête*, à savoir la peste[40] et les prodiges (il faut entendre par là, par exemple, les naissances monstrueuses)[41].

2) Mais l'*Histoire naturelle de la religion* établit également que le monothéisme procède du polythéisme, par exagération des attributs divins. Afin de se concilier les bonnes grâces d'une divinité (par exemple de la divinité tutélaire d'un village), les hommes sont amenés à la flatter et pour ce faire à outrer ses qualités. Ce qui n'était qu'une divinité parmi d'autres, imparfaite et dotée de traits humains, devient ainsi progressivement un Dieu unique et tout-puissant. Or ce point n'est pas sans rappeler l'intention cachée que l'*Enquête* décèle comme étant au cœur de l'occasionalisme :

> Non contents du principe que rien n'existe que par sa volonté et que rien ne possède un pouvoir que par sa permission, ils dépouillent la nature et les êtres créés de toute espèce de pouvoir afin de rendre leur dépendance envers la Divinité encore plus sensible et immédiate.[42]

La doctrine des causes occasionnelles serait sous-tendue par l'ambition plus ou moins consciente d'augmenter la dépendance des créatures à l'égard de Dieu. Malebranche ne l'aurait pas nié : la récusation du pouvoir des causes secondes s'appuie sur l'idée que les hommes « sont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne pensent de la puissance et de la bonté de Dieu »[43], et vise à « rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance »[44]. Or il n'y a là, selon Hume, qu'une manifestation de la logique de flatterie à l'œuvre dans le devenir monothéiste de la croyance religieuse.

Une confrontation lexicale de l'*Histoire naturelle de la religion* et des *Dialogues sur la religion naturelle* conforte cette hypothèse, et amène à ressaisir le discours monothéiste traditionnel portant sur la divinité comme le résultat d'un processus de grossissement des attributs divins, au terme duquel le monothéisme en vient à se distinguer du polythéisme (avant que la tendance s'inverse, et que l'apparition de saints remette la religion sur la voie de ce dernier). Dans l'œuvre de 1757, Hume affirme ainsi que « les ardentes prières et les panégyriques [*panegyrics*] enflammés des mortels craintifs et démunis »[45], élevant les divinités « jusqu'aux limites extrêmes de la perfection, […] engendrent enfin les attributs

[40] Voir HNR.2.3, HNR.4.5 et HNR.14.1.
[41] Voir HNR.1.6.
[42] E.7.i.22, p. 106 (Clar. p. 56).
[43] Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre III, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 327.
[44] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 969.
[45] HNR.8.2, p. 216 (Clar. p. 59).

d'unité et d'infinité […] »[46]. Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Cléanthe déclare qu'il a « toujours été porté à soupçonner que la fréquente répétition du mot *infini*, que nous rencontrons chez tous les auteurs de théologie, relève plus du panégyrique [*panegyric*] que de la philosophie »[47]. Il est d'ailleurs frappant que le personnage de Déméa qui, dans les *Dialogues*, est l'exemple vivant de cette rhétorique de la glorification de Dieu et de l'abaissement de l'homme, se réclame expressément de Malebranche, qu'il cite longuement à ce sujet :

> « On ne doit pas tant, dit-il, appeler Dieu un esprit, pour exprimer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matière. C'est un Être infiniment parfait ; nous ne pouvons en douter. Mais de même que nous ne devons pas imaginer, quand même nous le supposerions corporel, qu'il est habillé d'un corps humain, comme les *anthropomorphites* l'ont affirmé, sous le prétexte que cette forme est la plus parfaite de toutes ; de même ne devons-nous pas non plus imaginer que l'esprit de Dieu a *quelque* ressemblance avec notre esprit, sous le prétexte que nous ne connaissons rien de plus parfait qu'un esprit humain. Nous devons plutôt croire que, comme il renferme les perfections de la matière, sans être matériel…, il renferme les aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la même manière que nous concevons les esprits ; que son nom véritable est *Celui qui est*, c'est-à-dire l'Être sans restriction, Tout-Être, l'Être infini et universel »[48]

La différence infinie de l'homme à Dieu, que Déméa choisit d'illustrer par une déclaration de Malebranche (et il y a là l'unique philosophe auquel les *Dialogues* renvoient explicitement) se révèle ainsi, à la lumière des thèses de l'*Histoire naturelle de la religion*, comme le produit d'un long processus d'exagération des attributs divins, motivé par la volonté de se prémunir des événements funestes de l'existence.

La doctrine des causes occasionnelles ne procède pas selon Hume d'une autre cause. Le même principe sous-tend le système occasionaliste et l'erreur du commun des hommes, qui expérimente sa dépendance à l'ordre naturel par le biais de phénomènes tragiques tels que la survenue d'une épidémie ou d'un tremblement de terre meurtriers. Mais l'occasionalisme pousse plus loin l'erreur populaire : la dépendance à un principe invisible et intelligent, qui était pour la conscience commune subie dans les événements funestes, y est visée pour elle-même. L'exagération des attributs divins, qui lors du passage polythéisme-monothéisme opérait à l'encontre d'autres divinités, en sorte de les abaisser par contraste, opère dans l'occasionalisme à l'encontre des êtres créés : il ne s'agit plus de diminuer certaines divinités

[46] HNR.8.2, p. 216 (Clar. p. 58).
[47] DRN.11, p. 283.
[48] DRN.2, p. 111. La citation est tirée de la *Recherche de la vérité* (livre III, partie II, chap. 9, §4).

concurrentes, mais de dégrader la nature et les hommes. La philosophie occasionaliste se présente ainsi chez Hume comme la poursuite du geste de flatterie déterminant la transformation du polythéisme en monothéisme, lorsque cette transformation a déjà eu lieu, et que seules les créatures sont encore susceptibles d'être abaissées.

Sous l'histoire factuelle de la philosophie occasionaliste[49], Hume décèle donc une histoire naturelle, qui mobilise des principes explicatifs très similaires à ceux qui se verront, un peu moins de dix ans plus tard, exposés dans l'*Histoire naturelle de la religion*. De ce constat, les implications sont tout à fait corrosives. Car les textes malebranchiens récusant l'efficace des causes secondes situaient expressément l'enjeu d'une telle critique dans la nécessité de lutter contre le paganisme. Pour Malebranche, l'hypothèse d'un pouvoir réel des causes secondes n'est pas seulement inconcevable, elle mène aussi et surtout à des « conséquences très fausses et très dangereuses »[50], en ce qu'elle véhicule l'idée que les corps sont causes réelles de la douleur et du plaisir que nous ressentons, et qu'ils sont par là dignes de notre crainte et de notre amour (en quoi consiste l'adoration). Soutenir que ce sont les corps eux-mêmes qui produisent nos douleurs et nos plaisirs revient, pour Malebranche, à leur conférer quelque chose de divin, et à tomber dans l'idolâtrie (c'est ainsi que les Égyptiens, par exemple, vouaient un culte au soleil, à la lune et au Nil). En ce sens, l'occasionalisme se conçoit d'abord comme un antidote au paganisme, ouvertement professé par les Anciens, et que la philosophie scolastique ne ferait que reconduire insidieusement[51].

On mesure alors à quel point l'histoire naturelle de l'occasionalisme exposée par Hume renverse la critique malebranchienne du paganisme. Envisagée à la lumière rétrospective de l'*Histoire naturelle de la religion*, la section 7 de la première *Enquête* soutient au fond l'origine toute païenne de la doctrine des causes occasionnelles. Le syntagme de « pays des fées » le souligne discrètement : même si le pluriel n'est pas présent dans l'expression anglaise (*fairy land*), celle-ci suggère pourtant une pluralisation de ce que Malebranche cherchait à unifier, et reconduit par là le système malebranchien à son origine réelle, à savoir le polythéisme. Ce point est d'autant plus remarquable que l'*Histoire naturelle de la religion* présentera la croyance aux fées comme l'un des éléments du « vieux système européen des êtres spirituels »[52] composé d'un Dieu suprême, de ses anges et d'une cohorte

[49] Voir à cet égard la note qui clôt la première partie de la section 7 de l'*Enquête*, ainsi que le quatrième article de la *Lettre d'un gentilhomme.*

[50] *Recherche de la vérité*, livre VI, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 643.

[51] « […] on entre […] insensiblement dans le sentiment des païens par le respect que l'on a pour leur philosophie », *ibid.*

[52] HNR.4.14, p. 206 (Clar. p. 48).

de puissances mineures peuplant la nature : « fées [*fairies*], gobelins, elfes, lutins »[53]. Qualifier l'occasionalisme de pays des fées, c'est alors le renvoyer à un Moyen-âge passablement idolâtre, alors même que tout l'effort de la critique malebranchienne de l'efficace des causes naturelles était de congédier la philosophie scolastique qui, à force d'étudier Aristote, ne ferait que reconduire le paganisme des Anciens. Là où la doctrine malebranchienne de l'efficace universelle de Dieu revendiquait le titre de « philosophie nouvelle »[54] et affirmait que le « plus grand de ses principes, qui s'accorde parfaitement avec le premier principe de la religion chrétienne, [est] qu'il ne faut aimer et craindre qu'un Dieu »[55], Hume soutient que sa critique du paganisme atteint à son insu sa propre origine. La philosophie occasionaliste, qui déclare qu'« il ne faut craindre ni la peste, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis »[56], mais uniquement Dieu, en tant qu'il est le seul à agir véritablement, s'enracine en dernière analyse dans la crainte que produisent ces événements rares et funestes, dont découlent les formes les plus primitives de la croyance religieuse. Contrairement à la récusation leibnizienne de l'occasionalisme qui, en présentant celui-ci comme un miracle perpétuel[57], s'abstenait du moins de questionner son caractère monothéiste, la critique humienne affirme que le système des causes occasionnelles ne naît jamais que d'une généralisation du paganisme.

De cette mutation, le déplacement de la référence au *Deus ex machina* témoigne de façon frappante. Sous la plume de Leibniz, elle caractérisait en effet le système occasionaliste lui-même, en tant que Dieu y viendrait artificiellement accorder l'âme et le corps, sans qu'aucun rapport d'expression (et partant aucun rapport intelligible) n'unisse l'un à l'autre. À propos de « ce *Système*, qu'on appelle celui des *causes occasionnelles* », Leibniz déclare :

> Je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des philosophes, très habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de théâtre, pour faire le dénouement de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande.[58]

---

[53] HNR.4.1, p. 201 (Clar. p. 44).

[54] *Recherche de la vérité*, livre VI, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 652.

[55] *Ibid*.

[56] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 1009.

[57] Voir par exemple les *Essais de théodicée*, §61 (le système des causes occasionnelles « introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce » du corps et de l'âme, p. 138) et §207 (« si Dieu voulait que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant le système des causes occasionnelles, cette loi ne s'exécuterait […] que par des miracles perpétuels », p. 242).

[58] *Essais de théodicée*, §61, p. 138.

Dieu agit certes selon des voies générales mais, comme l'a montré André Charrak, cela n'empêche pas Leibniz d'interpréter le concours ordinaire de Dieu comme un miracle permanent – en tant que cette action ne s'enracine pas dans les propriétés ontologiques de ce sur quoi elle porte[59] – ni de présenter ce déficit d'intelligibilité sous la figure du *Deus ex machina*, qui vient résoudre les difficultés sans que l'on comprenne comment cela se fait. Sous la plume de Hume, la comparaison avec la machine théâtrale intervient à un niveau plus fondamental, en ce qu'elle s'applique à l'erreur du vulgaire, c'est-à-dire à la position primitive d'un principe invisible et intelligent pour tout événement funeste inexplicable, que l'occasionalisme, dans un second temps, généralise à l'intégralité des événements. Le *Deus ex machina* ne désigne plus le déficit d'intelligibilité *de* la doctrine des causes occasionnelles, conçue comme un système philosophique doté de sa consistance propre, même s'il est rationnellement insatisfaisant, mais le déficit d'intelligibilité *dont procède* la doctrine des causes occasionnelles, en tant que ce système philosophique puise ses racines dans la précarité de l'existence humaine.

III. Théorie de la raison et expérience ordinaire. La fécondité de l'occasionalisme malebranchien

Bien que Hume produise, sous les deux modalités de la réfutation et de la genèse, une critique radicale de l'occasionalisme, il emprunte beaucoup à Malebranche : non seulement un exemple fameux (celui du choc de deux boules de billard[60]), mais encore des arguments, parfois recopiés de très près – au point que Charles J. McCracken n'a pas hésité à affirmer que le philosophe écossais avait la *Recherche de la vérité* ouverte sur sa table de travail lors de la rédaction de certains de ses ouvrages[61]. C'est la notion de cause, centrale chez les deux auteurs, qui explique ces emprunts : la causalité, dont Malebranche s'attachait constamment à récuser qu'elle puisse être attribuée à d'autres êtres qu'à Dieu lui-même, reste chez Hume au

[59] Voir à cet égard l'analyse que fait André Charrak de la fiction leibnizienne d'un corps en rotation circulaire autour d'un centre, sans pourtant lui être lié de quelque manière que ce soit (*Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 44-55).

[60] Voir les derniers paragraphes du XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*.

[61] Charles J. McCracken, *Malebranche and British philosophy*, Oxford, Clarendon press, 1983, p. 258.

cœur de l'analyse, en tant qu'elle constitue l'objet du raisonnement expérimental. Du pouvoir divin d'agir (selon Malebranche) au pouvoir humain de raisonner (selon Hume), il y a pourtant un pas. Nous aimerions montrer que c'est dans cet écart que s'enracine la reprise humienne de certains développements malebranchiens, dont la valeur tient à la fois à leur caractère extraordinaire et à leur capacité à penser rigoureusement l'expérience ordinaire.

1. L'extraordinaire ordinaire

Il est frappant que, chez Hume comme chez Malebranche, la doctrine de la causalité soit présentée comme illisible du point de vue de l'expérience ordinaire. À la fin du premier livre du *Traité*, Hume déclare ainsi que « nous n'avons pas conscience que, dans les conjonctions habituelles de cause et d'effet, nous sommes tout aussi ignorants du principe ultime qui les relie que dans les plus inhabituelles et les plus extraordinaires »[62]. Et, dans le quinzième Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, Malebranche affirme qu'« on est porté par un préjugé comme naturel à ne point penser à Dieu dans les effets ordinaires, et à attribuer de la force et de l'efficace aux causes naturelles ; il n'y a ordinairement que les miracles qui fassent penser à Dieu »[63]. Par où se voient naturalisées les conceptions de la causalité que Hume et Malebranche dénoncent dans le même temps comme fausses.

Pour les deux auteurs, il s'agit donc d'établir, à l'encontre de l'expérience commune et immédiate, que « *même dans les événements les plus familiers*, l'énergie de la cause s'avère aussi peu intelligible que dans les événements les plus inhabituels »[64]. Un tel effort structure le discours malebranchien, qui s'efforce d'attester l'action de Dieu jusque dans les « effets constants et réglés »[65], et se livre pour cela à une critique de l'expérience ordinaire. Il s'agit de dépasser l'illusoire transparence épistémique des relations causales les plus régulières, et de reconnaître que les causes naturelles ne nous délivrent *jamais* d'expérience du pouvoir. Il nous semble que c'est cette généralisation de l'extraordinaire du pouvoir aux événements les plus ordinaires qui intéresse Hume dans Malebranche, généralisation par laquelle l'extraordinaire n'est plus compris au sens temporel de ce qui fait exception au cours habituel

[62] T.1.4.7.6, p. 360 (Clar. p. 174).
[63] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 996.
[64] E.7.i.21, p. 105 (Clar. p. 55). Nous soulignons.
[65] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 987.

des choses (absence de fréquence), mais au sens épistémique de ce qui résiste à nos entreprises d'élucidation rationnelle (absence d'intelligibilité).

Hume ne reproduit pas les développements malebranchiens portant sur la causalité physique, dans la mesure où ceux-ci reposent en dernière instance sur la postulation d'une idée claire et distincte de la matière, par laquelle nous apercevrions que l'essence de celle-ci, à savoir l'étendue, est purement passive. Une telle idée est selon Hume fictive[66]. De ce pan du discours de l'oratorien, il ne subsiste donc, dans le texte humien, que le cas paradigmatique qui visait à l'illustrer, à savoir l'exemple d'une boule qui en heurte une autre et lui communique son mouvement.

À l'inverse, les arguments malebranchiens relatifs à la causalité volontaire, ne s'appuyant pas sur l'aperception d'une idée claire et distincte de notre âme (dont Dieu, selon l'oratorien, ne nous a pas dotés), Hume y trouve de quoi étayer son exigence empiriste. La section 7 de l'*Enquête*, dont un segment cherche à établir que nous ne faisons pas l'expérience du pouvoir de notre volonté, recourt ainsi massivement à Malebranche. Il nous semble que l'effort par lequel celui-ci cherchait à exhiber l'inintelligibilité de cette causalité éminemment familière qu'est la causalité volontaire s'y trouve distribué en deux registres de discours, le premier relevant d'une réception proprement dite (qui n'est certes pas exempte de démarcations), et le second de ce que nous nommerons un usage.

1.1. S'enfoncer dans l'expérience ordinaire

Hume puise d'abord dans le corpus malebranchien des développements lui permettant d'approfondir son analyse de l'expérience ordinaire. D'une part, relativement à la causalité que l'âme exercerait sur le corps, il reproduit l'argument du défaut de connaissance, par lequel l'oratorien déconstruisait la familiarité du mouvement volontaire en soulignant l'ignorance où nous sommes des étapes intermédiaires de sa réalisation. On peut ainsi mettre en regard les deux déclarations suivantes, dont le parallélisme est frappant tant au niveau sémantique que syntaxique. D'après Malebranche :

> Si un homme ne peut pas renverser une tour, du moins sait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverser : mais il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire,

[66] Voir T.1.3.14.8.

> pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourraient-ils remuer leurs bras ?[67]

D'après Hume :

> Comment en vérité pourrions-nous être conscients d'un pouvoir de mouvoir nos membres, alors que nous n'avons pas un tel pouvoir, mais seulement celui de mouvoir certains esprits animaux qui, quoiqu'ils produisent à la fin le mouvement de nos membres, agissent d'une façon qui dépasse complètement notre compréhension ?[68]

D'autre part, relativement à la causalité que l'âme exercerait sur elle-même, Hume reproduit l'analyse malebranchienne des données de la conscience, selon laquelle le sentiment intérieur ne nous délivre nulle expérience du pouvoir, mais nous instruit seulement de la conjonction des volitions et des actions mentales correspondantes. Malebranche affirmait que

> nous connaissons par sentiment intérieur que nous voulons penser à quelque chose, que nous faisons effort pour cela, et que dans le moment de notre désir et de notre effort, l'idée de cette chose se présente à notre esprit. Mais nous ne connaissons point par sentiment intérieur que notre volonté ou notre effort produise notre idée.[69]

De même, Hume soutient que

> nous sentons seulement l'événement, je veux dire l'existence d'une idée, faisant suite à un commandement de la volonté. Mais la manière dont cette opération s'accomplit, le pouvoir qui la produit, passent entièrement notre compréhension.[70]

Hume trouve chez Malebranche une réinterprétation *a minima* de l'expérience de la volonté, qui n'est désormais plus comprise que comme la pure et simple succession de volitions et d'actions. Loin que l'esprit expérimente par la réflexion le pouvoir de la volonté, comme le soutenait Locke[71], il ne fait jamais l'expérience que d'événements distincts et discrets, qui ne peuvent fournir à l'esprit une idée adéquate du pouvoir.

---

[67] *Recherche de la vérité*, livre VI, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 649.
[68] E.7.i.14, p. 102-103 (Clar. p. 53).
[69] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 992.
[70] E.7.i.17, p. 104 (Clar. p. 54).
[71] Locke, *Essai*, livre II, chap. 21, §4.

1.2. S'élever vers le pays des fées

Si le premier versant de la reprise humienne de Malebranche s'enracine dans un effort pour approfondir l'analyse de l'expérience ordinaire, le second consiste au contraire à réenchanter cette dernière – ce qui n'est jamais qu'une seconde manière de faire saillir son inintelligibilité. C'est ainsi que Hume reproduit certains pans du pays des fées malebranchien, dont nous avons vu qu'il le critique par ailleurs : deux des arguments métaphysiques qui visaient, chez Malebranche, à asseoir la thèse de l'efficace universelle de Dieu, se retrouvent sous sa plume. Celui du dualisme des substances d'abord, qui permet d'exhiber le caractère extraordinaire de ce phénomène ordinaire qu'est le mouvement volontaire :

> […] y a-t-il dans toute la nature un principe plus mystérieux que l'union de l'âme et du corps, principe par lequel une substance qui est supposée spirituelle acquiert une telle influence sur une substance matérielle que la pensée la plus subtile est capable de mettre en branle la matière la plus grossière ? Si nous avions le pouvoir, par un vœu secret, de déplacer les montagnes ou de contrôler l'orbite des planètes, cet empire étendu ne serait pas plus extraordinaire ni plus incompréhensible.[72]

Celui de la vision des idées en Dieu ensuite :

> […] qui osera prétendre être instruit de la nature de l'âme humaine, de la nature des idées et de l'aptitude de la première à produire les secondes ? Il s'agit d'une véritable création [*a real creation*], de la production de quelque chose à partir de rien, ce qui implique un pouvoir si grand qu'il peut sembler, à première vue, hors de la portée de tout être autre qu'infini.[73]

La réécriture humienne de la doctrine de la vision des idées en Dieu, dont il est presque explicitement fait mention à la fin de ce texte, est patente. Le livre III de la *Recherche de la vérité* affirmait en effet que les idées

> sont pourtant des êtres et des êtres spirituels ; et les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées de la manière qu'on l'explique, est une véritable création.[74]

La doctrine de la vision des idées en Dieu, exemple paradigmatique de l'outrepassement de l'expérience dénoncé par Hume, passe ainsi de la métaphysique malebranchienne à la science

[72] E.7.i.11, p. 101 (Clar. p. 52).

[73] E.7.i.17, p. 103-104, trad. modifiée (Clar. p. 54 : « that it may seem, at first sight, beyond the reach of any being, less than infinite »).

[74] Voir la *Recherche de la vérité*, livre III, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 328.

de la nature humaine, ce passage s'attestant dans le décalque du syntagme de « véritable création », qui ne nous semble pas avoir encore été relevé.

Comment rendre raison de ces reprises, qui furent notamment aperçues par Charles J. McCracken[75] ? D'où vient que Hume recoure à certains des articles les plus métaphysiques de l'occasionalisme malebranchien, alors que celui-ci se voit dénoncé comme un pays des fées, précisément en tant qu'il outrepasse l'expérience ? La question est d'autant plus aiguë qu'en convoquant la doctrine de la vision des idées en Dieu, Hume reproduit une position que Locke, dans un texte posthume paru en 1706 et intitulé *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, avait longuement attaquée, essentiellement du fait de son coût métaphysique inutile[76]. Il n'y a là, certes, qu'un usage. Car la reprise humienne des deux arguments que nous venons de citer s'accompagne de leur mise à distance : dans le premier cas, l'âme est présentée comme une substance « supposée spirituelle » ; dans le second, l'inférence n'est jugée valide qu'« à première vue ». Mais la question reparaît : pourquoi convoquer deux échantillons relevant d'un au-delà de l'expérience, si on les perçoit et dénonce comme tels ?

Comme nos remarques précédentes l'ont déjà suggéré, il nous semble que, si la science de la nature humaine mobilise certains éléments du pays des fées occasionaliste, c'est que celui-ci présente, pour qui cherche à dissiper l'apparence d'intelligibilité des relations causales les plus ordinaires, un grand pouvoir heuristique. L'extraordinaire comme surnaturel (qu'il s'agisse, dans le cas de la première reprise, d'introduire la fiction d'un pouvoir cosmique de la volonté ou, dans le cas de la deuxième reprise, de rapporter la causalité mentale à l'action d'un Être suprême) vaut *a fortiori*, en ce qu'il permet de manifester de façon particulièrement nette l'inintelligibilité des phénomènes considérés. Ce point explique que la section 7 de l'*Enquête* qualifie la causalité de la volonté d'extraordinaire et de mystérieuse, et pas seulement d'inexplicable ou d'inintelligible.

2. D'un extraordinaire à l'autre

Cette distance de Hume à Malebranche, lisible à même les emprunts que le premier fait à la philosophie du second, s'enracine dans une différence plus fondamentale entre les

[75] Voir Charles J. McCracken, *Malebranche and British philosophy*, p. 259-261.

[76] Il s'agit pour Locke « de regarder si l'on peut croire que cette hypothèse, examinée et tous éléments réunis, guérit notre ignorance ou qu'elle est plus intelligible ou satisfaisante pour quelqu'un qui voudrait ne pas se tromper, ne pas prendre les mots pour les choses et ne pas croire qu'il connaît ce qu'il ne connaît pas ». Locke, *Examen de la vision en Dieu et autres notes critiques concernant Malebranche*, trad. Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2013, p. 60.

deux auteurs, et relative au statut de l'expérience ordinaire. Si Hume, comme nous venons de le montrer, reçoit de l'oratorien le problème de l'ordinaire, ainsi que certains développements visant à le surmonter, il en modifie radicalement le statut.

Malebranche affirme que « les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue »[77]. La jonction à laquelle il est ici fait allusion est à entendre comme une jonction sinon constante, du moins ordinaire : c'est parce qu'une boule communique « toujours »[78] son mouvement à une autre boule que nous présumons que la première est la cause réelle du mouvement de la seconde ; c'est parce que « nous éprouvons cent fois le jour »[79] que nos idées suivent nos volitions que nous croyons que notre volonté est la cause véritable de l'apparition de nos idées. Pour Malebranche, le caractère ordinaire de la conjonction de deux événements engendre donc l'erreur consistant à prendre les causes naturelles pour des causes réelles. Pour Hume, à l'inverse, l'expérience de la répétition de cas semblables constitue « l'essence même du pouvoir ou de la connexion, et […] la source d'où provient l'idée que nous en avons »[80].

Ce que Malebranche présentait comme la genèse d'une *erreur* sur l'identification des causes devient donc chez Hume l'origine *véritable* de la seule idée que nous en ayons. Hume, pourrait-on dire, reçoit tellement le problème malebranchien de l'expérience ordinaire qu'il le constitue dans le même temps en solution. La causalité n'étant déterminée que par la conjonction constante, c'est alors le cœur doctrinal de l'occasionalisme, à savoir la différence de la cause et de l'occasion, qui se voit évacué :

> […] il nous faut rejeter la distinction entre *cause* et *occasion*, si l'on suppose que ces mots désignent des choses essentiellement différentes. Si la conjonction constante est impliquée dans ce que nous appelons occasion, c'est une cause réelle. Sinon, ce n'est pas du tout une relation et cela ne peut donner lieu à aucun argument, à aucun raisonnement.[81]

Partant, on comprend que le problème de l'expérience ordinaire, commun à Malebranche et à Hume, s'énonce selon des modalités bien distinctes chez les deux auteurs : pour le premier, la répétition produit une illusion de *causalité* ; pour le second, elle engendre une illusion de

[77] *Recherche de la vérité*, livre III, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 330.
[78] *Ibid*.
[79] XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, t. I, p. 992.
[80] T.1.3.14.16, p. 239 (Clar. p. 110).
[81] T.1.3.14.32, p. 248 (Clar. p. 115).

rationalité. Selon Malebranche, l'inintelligibilité est l'indice d'une cause fictive, par opposition à la cause véritable, dont le critère réside dans l'aperception d'une liaison rationnelle : « Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire »[82]. Selon Hume, l'inintelligibilité devient le sens même de la causalité, en tant que celle-ci s'épuise en une conjonction constante et en une transition de l'imagination associative, toutes deux opaques à la raison. Là où Malebranche récusait la conception commune de la causalité en *déplaçant* les réalités qui lui correspondent (des causes naturelles vers la volonté divine), sur fond d'accord relativement à ce qu'est une cause, la critique humienne va jusqu'à questionner *le sens même* du concept de cause, en le découplant de la notion de raison. Elle ne porte plus sur ce qui est (ou non) une cause, mais sur la notion de cause elle-même, c'est-à-dire sur la causalité de la cause, en ce qu'elle présente d'inélucidable pour la raison.

C'est pourquoi Hume souligne, à propos de son système de la causalité, qu'il « peut sembler le plus extraordinaire »[83] : en ce qu'il soutient que nous n'avons *aucune* aperception rationnelle du pouvoir d'*aucun* objet, c'est-à-dire que la causalité ne signifie *rien d'autre* que la sédimentation de l'expérience ordinaire en transitions coutumières de l'esprit, il peut être jugé extraordinaire en un sens plus fondamental que le pays des fées occasionaliste lui-même. Ce qui est plus extraordinaire que l'extravagant système de Malebranche, c'est qu'il n'existe aucune saisie rationnelle de quelque cause que ce soit. L'empirisme le plus rigoureux va ainsi de pair avec la distance la plus grande aux conceptions communes.

* * *

À l'issue de cette série d'analyses, le rapport de Hume à l'occasionalisme malebranchien se révèle bien plus complexe que la simple dénonciation d'une imagination « naturellement sublime, [qui] se plaît à tout ce qui est lointain et extraordinaire »[84], au nom d'une restriction de la philosophie à « l'étude de la vie commune »[85]. La doctrine de l'action universelle de Dieu, qui prétend émaner de la raison, est certes l'objet d'une critique virulente, dont l'expression « pays des fées » cristallise les articles essentiels : usage de l'entendement

[82] *Recherche de la vérité*, livre VI, partie II, chap. 3, dans *Œuvres*, t. I, p. 649.
[83] T.1.3.12.20, p. 211 (Clar. p. 95).
[84] E.12.iii.25, p. 183 (Clar. p. 120).
[85] E.8.ii.36, p. 131 (Clar. p. 78).

qui outrepasse l'expérience ; origine dans la crainte et la superstition ; promotion d'une inférence erronée au rang de principe d'un monde. Mais dans le même temps, Hume en reproduit certains développements, soit que ceux-ci s'avèrent utiles à son effort d'analyse de l'expérience, et donnent lieu à une réception, soit qu'ils relèvent plus proprement d'un usage, par lequel la science de la nature humaine investit le pays des fées qu'elle dénonce en vue de requalifier la compréhension de l'expérience courante.

Le système malebranchien est faux en ce qu'il greffe sur la reconnaissance de l'inintelligibilité du pouvoir un véritable pays des fées, c'est-à-dire en ce qu'il hypostasie l'extraordinaire en forgeant la fiction d'une divinité cause immédiate de toutes choses. Mais si Hume ne l'écarte pas d'un revers de main, c'est qu'il prend la juste mesure de l'inintelligibilité *ordinaire* du pouvoir. Malebranche est en somme critiqué *et* loué pour avoir dépassé l'expérience courante : d'une part, il lui est reproché d'avoir soutenu la thèse de l'efficace universelle de Dieu, qui passe entièrement l'expérience ; d'autre part, il est porté à son crédit d'avoir dissipé l'illusion de la perception du pouvoir, qui constitue la trame de notre expérience la plus quotidienne. Aux yeux de Hume, le mérite de l'oratorien est d'avoir su déceler l'extraordinaire sous l'apparence des phénomènes les plus ordinaires, là où le commun des hommes (et ce prédécesseur empiriste qu'est Locke lui-même) n'en prend conscience que localement.

C'est finalement du point de vue de sa quantité que vaut l'occasionalisme malebranchien, en ce qu'il s'applique à toutes les causes naturelles sans exception. Il y a là un piteux résidu de la rationalité dont se réclamait Malebranche : loin que la doctrine des causes occasionnelles naisse d'une conception distincte, elle procède des passions les plus primitives de l'humanité, d'une erreur du vulgaire, et de la logique de flatterie qui gouverne le devenir monothéiste de la religion, tout en s'énonçant à un niveau de généralité qui la rend féconde pour l'analyse humienne de la causalité. La généralisation dont naît la doctrine des causes occasionnelles étant solidairement une généralisation du *surnaturel* et une généralisation de l'*inintelligible*, on comprend que Hume puisse tout à la fois récuser la distinction de la cause et de l'occasion, qui fonde la première, et reproduire de nombreux éléments, lui permettant de reconduire la seconde. De ce dernier point de vue, la reprise apparemment anodine de l'exemple des boules de billard et la réception, très inattendue, de certains arguments métaphysiques, procèdent de la même volonté de mettre au jour l'extraordinaire de l'expérience ordinaire. De sorte qu'une doctrine affublée du sobriquet de « pays des fées », parce qu'elle outrepasse radicalement l'expérience, informe de façon massive la constitution de la théorie empiriste du raisonnement causal.

Chapitre 2. La genèse de l'évidence rationnelle des lois du choc

Parmi les nombreuses illustrations que mobilise l'analyse humienne du raisonnement expérimental, le phénomène de la collision de deux boules de billard se voit accorder une attention soutenue. En tant que tel, l'exemple n'est pas original (il apparaissait notamment sous la plume d'un Locke ou d'un Malebranche[86]), mais la référence que Hume y fait est insistante, au point qu'il semble aujourd'hui avoir acquis le rang de véritable incarnation de la théorie humienne de l'entendement – en témoigne son utilisation iconographique récurrente en guise de première de couverture[87]. Or, comme le souligne Wayne Waxman, « le recours d'un philosophe à certains exemples place l'interprète devant le problème de déterminer ce qui, dans l'objet ou la situation dépeinte, est pertinent relativement à son propos (et dans quelle mesure), et ce qui est superflu, et doit être ignoré »[88]. Relativement au cas que nous mentionnions, cette difficulté interprétative est particulièrement vérifiée. Elle donne même lieu, nous semble-t-il, à une situation assez paradoxale : l'exemple humien le plus célèbre est probablement le plus méconnu du point de vue de sa signification et de ses enjeux. Tentons de comprendre en quel sens.

Le choc des deux boules de billard se voit habituellement conférer une valeur illustrative générale : Hume s'en servirait pour établir des conclusions qui le dépassent, et qui vaudraient pour toute relation causale, quelle qu'elle soit. Si cette perspective n'est pas fausse,

[86] Concernant Locke, voir *Essai*, livre II, chap. 21, §4. Concernant Malebranche, voir les derniers paragraphes du XVe Éclaircissement à la *Recherche de la vérité* (l'exemple moins déterminé d'une boule en heurtant une autre est également récurrent sous la plume de l'oratorien – voir par exemple la *Recherche de la vérité*, livre III, partie II, chap. 3 et livre VI, partie II, chap. 3).

[87] Sans prétendre à l'exhaustivité, et dans des styles très différents, allant du lieu concret du jeu de société peint par Chardin à l'espace désincarné et abstrait représenté par Rohner, on peut mentionner les éditions suivantes : *Enquête sur l'entendement humain*, traduction d'André Leroy et présentation de Michelle Beyssade, GF Flammarion, 1993 ; *Enquête sur l'entendement humain*, trad. Didier Deleule, Le livre de poche, 1999 ; *Traité de la nature humaine*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF Flammarion, 1995 ; *An enquiry concerning human understanding*, ed. Peter Millican, Oxford, Oxford university press, 2007. Voir aussi la première de couverture de l'ouvrage de Helen Beebee, *Hume on causation*, London, Routledge, 2006.

[88] Wayne Waxman, *Hume's theory of consciousness*, p. 131 (nous traduisons).

elle n'est pourtant pas satisfaisante, en ce qu'elle laisse de côté des enjeux importants, que la prise en vue du contexte historique permet d'appréhender. Les travaux d'André Charrak ont en effet montré qu'à partir des années 1740, les débats sur l'inintelligibilité de l'attraction s'estompent, et sont remplacés par une autre interrogation : la question est de savoir si les lois du mouvement, et en particulier les lois du choc, sont nécessaires. En tant que l'impulsion relève de la communication du mouvement par contact[89], et sur la base d'une distinction entre opacité de la cause et intelligibilité de la loi, certains auteurs reconnaissent aux lois du choc une rationalité supérieure aux autres lois de la nature : certes, nous ignorons comment un corps qui en heurte un autre lui transmet son mouvement, mais nous saurions *a priori* qu'il le transmettra, et selon quelles lois. André Charrak a ainsi montré que Maupertuis et d'Alembert soutiennent « l'hypothèse d'une démonstration *a priori* des principes de la mécanique, qui dépasseraient [...] le niveau de généralité des règles tirées de l'expérience »[90] et satisferaient à « la norme d'une certitude supérieure aux modalités caractérisant la donation empirique de [leurs] objets »[91]. Pour les empiristes du continent, les principes fondamentaux de la mécanique peuvent être déduits *a priori* du concept des corps (c'est-à-dire de propriétés telles que l'extension et l'impénétrabilité), et constituent en ce sens des lois absolument rationnelles, au même titre que les principes mathématiques (et à l'opposé de la loi de la gravitation, ordinairement reconnue comme contingente en tant qu'on ne pourrait pas la déduire des propriétés connues des corps).

Ces positions, dans lesquelles Comte décèlera une régression du stade positif au stade métaphysique (régression paradoxalement engendrée par les grands progrès de la science mécanique[92]), ne peuvent que susciter d'extrêmes réticences chez Hume. Car voir, selon les mots de Cassirer, « dans les lois de la communication du mouvement le modèle et l'exemple d'une liaison causale qu'on connaît *a priori* »[93] ne peut faire sens aux yeux du philosophe écossais : en terrain humien, les lois du choc, en tant qu'elles s'appliquent à des relations

---

[89] Comme le souligne Alain Firode (« Les lois du choc et la rationalité de la mécanique selon d'Alembert », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°21, 1996), le cas du choc n'épuise pas la communication du mouvement par contact, dont la liaison constitue une autre modalité (pensons par exemple à la traction d'un corps par un autre, auquel il serait relié).

[90] André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 205.

[91] *Ibid*.

[92] La mécanique rationnelle témoignerait en effet d'« un reste d'influence très sensible de l'esprit métaphysique ». Comte, 15e leçon du *Cours de philosophe positive*, Paris, J.-B. Baillère, 1864, p. 392, cité par André Charrak (*ibid.*).

[93] Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 256.

causales, ne sont pas connues autrement que les autres uniformités du monde physique. Parce que la communication du mouvement par impulsion excède, de par sa factualité même, ses déterminations mathématiques, les lois qui en rendent compte ne peuvent prétendre être déduites *a priori* des idées des corps.

Reste ce fait : les lois du choc présentent une résistance théorique plus forte à la thèse de l'origine empirique du savoir des lois de la nature. Alors que cette thèse constitue une « proposition générale qui n'admet aucune exception »[94], l'histoire des sciences témoigne d'un privilège accordé à la causalité par impulsion (et ce en dépit des critiques qui furent adressées à son intelligibilité[95]). La causalité par impulsion constitue une zone problématique, qui se détache sur le fond des autres modalités de la causalité physique, et requiert par conséquent un surplus d'attention de la part de l'empirisme. Il faut d'abord réduire l'exception apparente à la thèse de l'origine empirique du savoir des causes et des effets, mais aussi, si l'on veut conférer à la réfutation sa portée maximale, rendre raison de son émergence même. La spécificité illusoire des lois du choc (que ce soit au regard de la loi de l'attraction, ou au regard des lois de la chimie, par exemple), si elle n'admet aucun fondement véritable, doit néanmoins pouvoir s'expliquer, c'est-à-dire, en terrain humien, s'expliquer empiriquement. Pourquoi la communication du mouvement pas impulsion ne produit-elle pas seulement une croyance causale (comme toutes les autres relations causales), mais également une croyance en une appréhension *a priori* ? Comment expliquer que la croyance en l'existence d'un événement (la mise en mouvement de la seconde boule de billard), se double de la croyance en l'origine purement rationnelle du savoir de cet événement ? Bref, comment l'expérience peut-elle engendrer le miroitement *a priori* des lois du choc ? Pour justifier l'émergence d'une zone de non-droit au sein de la thèse de l'origine empirique des relations causales, la science de la nature humaine doit en produire la genèse à partir de ses propres principes.

Le dernier chapitre de cette étude sera ainsi consacré à étudier la confrontation de l'empirisme humien à cette théorie scientifique déterminée et historiquement constituée qu'est la mécanique rationnelle. Comme nos remarques précédentes le suggèrent, cette confrontation ne prend pas la figure d'une épistémologie (au sens français) de la mécanique : la science de la nature humaine ne fait pas droit aux formulations différenciées des systèmes qu'elle

---

[94] E.4.i.6, p. 67 (Clar. p. 25).

[95] Voir à cet égard l'article « Attraction » de l'*Encyclopédie*, rédigé par d'Alembert, et le *Discours sur les différentes figures des astres* de Maupertuis (chap. 2). Les deux auteurs soutiennent que la force impulsive nous est tout aussi inintelligible que la force attractive.

critique (systèmes qu'elle se contente de subsumer sous une catégorie générale), ni à leur technicité. C'est précisément ce point qui devra retenir notre attention : lorsque Hume prend en vue ce qui se présente comme la connaissance rationnelle la plus certaine en philosophie naturelle, ce n'est pas pour éprouver la rationalité de certains énoncés déterminés, au moyen d'une discussion circonstanciée, mais pour souligner la dépendance générale de ces énoncés aux principes de l'imagination.

I. La critique de l'option rationaliste

Comme le souligne Alexander Rosenberg, « Hume a remarquablement peu écrit sur la nature des théories scientifiques »[96]. L'exemple de la collision de deux boules n'est pourtant pas anodin, et vaut comme prise de position dans le débat contemporain sur les fondements de la mécanique. Là où plusieurs auteurs, dont d'Alembert[97], soutenaient l'idée d'une déduction *a priori* des lois du choc, Hume s'attache systématiquement à récuser que les lois du choc soient connues autrement que par expérience. Ainsi, dans le livre I du *Traité* :

> Mais bien que cette remarque soit si évidente en elle-même qu'elle n'a pas semblé réclamer de preuve, certains philosophes ont pourtant imaginé qu'il y avait une cause apparente à la communication du mouvement et qu'un homme raisonnable pouvait inférer directement le mouvement d'un corps de l'impulsion d'un autre, sans avoir recours à une observation passée. La fausseté de cette opinion pourra se prouver facilement. En effet, si l'on ne peut tirer une telle inférence que des idées de corps, de mouvement et de choc, elle doit équivaloir à une démonstration et impliquer l'impossibilité absolue de toute supposition contraire. Dès lors, toute autre supposition que la communication du mouvement implique une contradiction formelle, et il est impossible non seulement qu'il puisse exister, mais que l'on puisse le concevoir. Mais nous pouvons sans délai nous assurer du contraire, en formant une idée claire et cohérente [*consistent*] du mouvement d'un corps vers un autre et de son repos immédiatement après le contact, ou de son retour par la ligne par laquelle il est venu, ou de son anéantissement, ou d'un mouvement elliptique ou circulaire et, en bref, d'un

[96] Alexander Rosenberg, « Hume and the philosophy of science », dans *The Cambridge companion to Hume*, 1rst ed., p. 79 (nous traduisons).

[97] Dans le *Traité de dynamique*, d'Alembert reconnaît trois principes généraux (le principe d'équilibre, le principe d'inertie et le principe du mouvement composé), et soutient que « de ces principes combinés, on peut […] aisément déduire les lois du mouvement des corps qui se choquent d'une manière quelconque ». D'Alembert, *Traité de dynamique*, Paris, David, 1743, Préface, p. xv.

> nombre infini d'autres changements qu'il peut être supposé subir. Ces suppositions sont toutes naturelles et cohérentes [*consistent*].[98]

Les tenants d'une connaissance *a priori* des lois du choc créent une zone d'exceptionnalité à la première impuissance de la raison, dont nous avons déjà souligné qu'elle est habituellement reconnue sans difficulté (ce pourquoi le début de cet extrait la présente comme « évidente »). La réduction de cette zone d'exceptionnalité peut par conséquent s'opérer « facilement ». Il s'agit, comme de coutume, de recourir à la méthode des variations imaginaires, c'est-à-dire à la conception d'effets non attestés par l'expérience, mais non contradictoires. Dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, le procédé réfutatif est exactement le même :

> Je vois, par exemple, une boule de billard se déplacer en droite ligne vers une autre ; et supposons que, accidentellement, l'idée me soit suggérée d'un mouvement dans la seconde boule qui soit le résultat du contact ou de l'impulsion ; mais ne pourrais-je pas concevoir cent événements différents qui pourraient tout aussi bien suivre de cette cause ? Ces deux boules ne pourraient-elles rester dans un repos total ? La première boule ne pourrait-elle revenir en ligne droite ou rebondir en s'éloignant de la seconde suivant toute ligne ou direction qu'on voudra ? Toutes ces suppositions sont cohérentes et concevables [*are consistent and conceivable*].[99]

Le recours au possible suffit à réfuter la prétention des lois du choc à une rationalité démonstrative et *a priori* : il s'agit toujours de montrer que, puisque d'autres effets que celui attesté par l'expérience sont aussi concevables, le type de nécessité régissant la liaison entre les corps est inassimilable à la nécessité logique à l'œuvre dans les propositions mathématiques (où le contraire implique une impossibilité de conception absolue). Les deux textes que nous venons de citer soulignent que, si l'on s'en tient à la seule raison, tous les effets imaginables sont aussi « cohérents » (*consistent*) que la communication du mouvement d'une boule à l'autre en ligne droite (par où c'est le statut du principe d'inertie qui est atteint). Puisque des liaisons imaginaires alternatives sont éprouvées par l'esprit comme « cohérentes », la liaison effectivement expérimentée est ressaisie dans son caractère « arbitraire »[100] : du point de vue de la seule raison, la relation entre le mouvement d'une boule et celui d'une autre boule est arbitraire – son apparence d'intelligibilité ne procède que de l'expérience. Le recours au possible, qu'il s'énonce à l'encontre des lois du choc formulées

[98] T.1.3.9.10, p. 178 (Clar. p. 77).
[99] E.4.i.10, p. 69 (Clar. p. 27). Trad. modifiée.
[100] *Ibid.*

par Descartes, qu'il soit retourné contre Leibniz[101] ou qu'il vise les empiristes franco-berlinois (qui récusent la fécondité de la notion dans l'appréciation de la contingence ou de la nécessité des lois de la nature), aboutit ainsi à déconstruire l'apparence de cohérence *a priori* des lois du choc[102].

La communication du mouvement par impulsion étant envisagée sous le seul point de vue de l'origine du savoir que nous en avons, c'est finalement à un nivellement de toutes les lois de la nature que procède Hume. De l'impulsion, l'esprit ne prend pas connaissance autrement que de toutes les autres uniformités du monde naturel : « toutes les lois de la nature et toutes les opérations des corps sans exception ne nous sont connues que par expérience »[103]. C'est pourquoi on peut mettre exactement sur le même plan « l'élasticité, la gravité, la cohésion des parties, la communication du mouvement par impulsion »[104]. L'*Enquête*, qui ne considère plus la relation de contiguïté spatiale comme entrant dans l'idée complexe de cause, nivelle ainsi le cas de la collision de deux boules de billard et celui de la chute d'un objet lâché en l'air, à l'encontre de la dichotomie traditionnellement reçue entre impulsion et gravité[105]. Elle refuse également de faire une distinction entre la deuxième

---

[101] Certes, les lois du mouvement ne sont pas, pour Leibniz, absolument nécessaires, puisqu'elles découlent du choix que Dieu a fait de ce monde. Mais Leibniz s'attache aussi à montrer qu'elles ne sont pas arbitraires, en tant, précisément, que le choix de Dieu est un choix sage et éclairé. Ainsi dans les *Essais de théodicée*, §349, p. 322 : « les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni tout à fait arbitraires ». Et au §208, p. 242 : « parmi les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont le plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses ». Outre le lexique de l'arbitraire, que reprendra la section 4 de l'*Enquête*, on remarquera celui du naturel, qui est également présent sous la plume de Hume. Leibniz affirmait que les lois du choc ne sont pas démonstrativement nécessaires, mais ne sont pas non plus arbitraires. Hume, lui, déclare qu'elles ne sont pas démonstrativement nécessaires, et qu'elles sont *donc* arbitraires. La confrontation entre la section 4 de l'*Enquête sur l'entendement humain* et la position leibnizienne est suggérée par Ernst Cassirer (*Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 256-257.

[102] On pourrait avancer que Hume a aussi en vue Newton, en tant que celui-ci mettait une différence entre la loi de la gravitation universelle et les lois de la mécanique courante, présentées comme des axiomes (voir à cet égard André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 59-61). Mais Hume s'en tient probablement au Scholie général ajouté à la seconde édition des *Principia mathematica*, dans lequel Newton présente la force impulsive et les lois du mouvement comme étant découvertes par expérience et induction, au même titre que la loi de la gravitation. Newton est systématiquement envisagé comme celui qui, ayant porté la science physique à son point d'accomplissement, révéla dans le même temps les limites – indépassables – de la raison humaine. Ainsi dans l'*Histoire d'Angleterre :* « Tandis que Newton semblait lever le voile qui cachait quelques-uns des mystères de la nature, il montrait en même temps les imperfections de la philosophie mécanique [*mechanical philosophy*], dont il fit ainsi rentrer les derniers secrets dans l'obscurité d'où l'on s'était efforcé de les faire sortir, et dans laquelle ils demeureront toujours », HA, t. 6, p. 560 (Lib. t. 6, p. 542).

[103] E.4.i.9, p. 68 (Clar. p. 26).

[104] E.4.i.12, p. 69 (Clar. p. 27).

[105] « Le mouvement dans la seconde boule de billard est entièrement distinct du mouvement dans la première boule ; et il n'y a rien dans le premier qui donne la moindre indication sur le second. Portez en l'air une pierre, une pièce de métal ; ôtez-lui son support ; elle tombe immédiatement ; mais à considérer

définition des *Principia mathematica* de Newton et certaines propriétés chimiques des éléments : de même qu'il est impossible de « découvrir par le seul raisonnement que le cristal est l'effet de la chaleur et la glace l'effet du froid »[106], de même « c'est une loi du mouvement découverte par expérience que le moment [*moment*] ou la force d'un corps en mouvement est en proportion ou en raison composée de sa masse et de sa vitesse »[107]. La distinction entre systèmes chimiques et systèmes mécaniques s'effondre, de même que la différence (qui tend souvent à la dichotomie) entre mécanique céleste et mécanique rationnelle. Le geste de Hume est finalement d'adopter un point de vue purement gnoséologique sur les lois de la physique mathématique, là où les empiristes franco-berlinois les envisagent selon une perspective épistémologique. Il ne s'agit pas de faire droit aux différences qui caractérisent notre connaissance des diverses lois de la nature (les lois de la mécanique accèdent plus facilement à l'expression mathématique que les lois de la chimie, et nous sont plus intelligibles que la loi de la gravitation, en tant qu'elles ne relèvent pas de la causalité à distance), mais de soutenir que l'origine de toutes ces lois n'excède jamais l'expérience. Du point de vue de l'origine du savoir que l'on en a, les lois de la mécanique rationnelle ne présentent rien de plus rationnel que toutes les autres uniformités observables au sein du monde naturel.

II. Mécanique rationnelle et principes de l'imagination

Reste à expliquer pourquoi la causalité par impulsion, à la différence des autres types de causalité, semble se laisser appréhender au moyen de la seule raison. D'où vient que, dans le cas des lois du choc, la science de la nature humaine voie vaciller l'évidence des démarcations qu'elle opère ? Pourquoi le raisonnement causal revêt-il alors l'apparence du raisonnement démonstratif ? Afin de prendre la mesure du degré de virulence de ces questions, il faut concevoir le problème que peut poser, à une philosophie se réclamant de la

---

les choses *a priori*, avez-vous rien trouvé dans la situation de la pierre ou de la pièce de métal, qui fasse naître l'idée d'un mouvement vers le bas plutôt que d'un mouvement vers le haut, ou tout autre mouvement ? », E.4.i.9, p. 68 (Clar. p. 26-27).

[106] E.4.i.13, p. 70 (Clar. p. 28).

[107] *Ibid*. Le terme *moment* désigne la quantité de mouvement. La définition II des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* est la suivante : « *La quantité de mouvement est le produit de la masse par la vitesse* » (livre I, dans t. I, p. 2).

méthode expérimentale, le fait que l'une de ses thèses cardinales – l'origine empirique du savoir des relations causales – puisse sembler alternativement corroborée (dans le cas des relations causales autres que l'impulsion) et infirmée (dans le cas de l'impulsion) par la pierre de touche dont elle reconnaît pourtant la validité universelle, à savoir l'expérience. Si la causalité par impulsion requiert un traitement qui excède la simple réfutation, c'est que l'affirmation humienne y apparaît à première vue démentie *par le socle même dont elle s'autorise*. Il ne peut être remédié à cette situation paradoxale qu'en déterminant comment l'expérience peut produire, de façon immanente, cette apparente différence d'origine, et sécréter un semblant de rationalité *a priori*. Cette interrogation nous amènera à nous pencher sur certains textes peu connus, dans lesquels l'exemple des boules de billard n'est plus envisagé comme l'illustration de la théorie générale de la causalité, mais comme un cas à part, dont la singularité demande à être élucidée.

1. Dans le *Traité :* de la ressemblance à la déductibilité

Dès sa première œuvre, Hume propose une explication du statut éminent qui est souvent attribué aux lois du choc, par différence avec les autres lois de la nature. Le texte fait immédiatement suite à l'extrait du *Traité* précédemment cité, qui énumérait les effets concevables (bien que non attestés par l'expérience) à la suite du choc de deux corps :

> La raison qui nous fait imaginer que la communication du mouvement est plus naturelle et plus cohérente [*consistent*] non seulement que ces suppositions, mais que tout autre effet naturel, se fonde sur la relation de ressemblance entre la cause et l'effet, laquelle s'unit ici à l'expérience [*which is here united to experience*] et relie les objets l'un à l'autre de la manière la plus étroite et la plus intime, au point de nous faire imaginer qu'ils sont absolument inséparables.[108]

Si les lois du choc semblent déductibles *a priori*, c'est du fait de la ressemblance qui unit la cause et l'effet auxquels elles s'appliquent. La communication du mouvement par impulsion constitue en effet un cas de relation causale où les caractéristiques de la cause se voient *presque identiquement* reproduites dans l'effet : à un mouvement succède un second mouvement, la direction demeurant inchangée (si le corps est heurté en son centre), et la vitesse étant presque conservée. Hume produit ici une réinterprétation empiriste de ce qu'est un système mécanique, en repensant la relation homogène et proportionnelle entre cause et

[108] T.1.3.9.10, p. 178 (Clar. p. 77).

effet, couramment admise comme critère de définition du domaine de la mécanique, à l'aune de la relation de ressemblance, tirée de sa théorie de l'esprit.

Or cette ressemblance qui unit la cause et l'effet « relie les objets l'un à l'autre de la façon la plus étroite et la plus intime », et confère à leur succession une apparence « naturelle » et « cohérente ». Pour le dire autrement, la ressemblance de la cause et de l'effet transforme leur *succession empirique* en un semblant de *lien logique* – identité ou déductibilité. À la question de savoir pourquoi les lois du choc sont propices à une illusion rationaliste, le *Traité* répond donc en soulignant le glissement opéré par l'esprit, de la ressemblance des deux pôles de la relation causale (pôles qui ne sont jamais connus que par expérience), vers leur identité ou déductibilité rationnelle. La thèse générale de Hume, selon laquelle « tout effet est un événement *distinct* de sa cause, et […] ne saurait donc être découvert dans la cause »[109], est rendue difficilement lisible, puisqu'elle se heurte à une *ressemblance* de la cause et de l'effet. Le « mouvement dans la seconde boule de billard est entièrement distinct du mouvement dans la première boule »[110], mais il lui est aussi très ressemblant, ce pourquoi la relation qui les unit semble plus forte et plus intime. Ce qui n'est pas le cas des autres relations causales, par exemple de la chute d'un corps sous l'effet de la gravité, lorsqu'on le lâche en l'air (puisqu'à un état de repos succède alors un état, différent, de mouvement).

Cette explication s'enracine dans le double statut que la science de la nature humaine reconnaît à la relation de ressemblance. D'un côté, celle-ci est une relation philosophique, qui est connue *a priori :* pour se prononcer sur la ressemblance de deux idées, il n'est besoin que de les examiner en elles-mêmes (indépendamment, donc, de tout recours à l'expérience). Ne dépendant que des idées considérées, la ressemblance comme relation philosophique est particulièrement à même, dans le cas qui nous occupe, d'engendrer l'illusion d'une connaissance ne devant rien à l'expérience (mais c'est alors au prix de l'oubli du fait que ce n'est que par expérience que nous fûmes instruits de la *succession* des deux idées que nous jugeons, *a priori*, ressemblantes). D'un autre côté, la ressemblance est une relation naturelle, que le livre I du *Traité* dénonce comme étant la « source la plus fertile d'erreur »[111]. Elle relève alors, non plus de la *comparaison* des idées (qui donne lieu aux relations philosophiques), mais de l'*association* des idées, c'est-à-dire de l'imagination.

---

[109] E.4.i.11, p. 69 (Clar. p. 27). Nous soulignons.

[110] E.4.i.9, p. 68 (Clar. p. 26).

[111] T.1.2.5.21, p. 116 (Clar. p. 44-45).

C'est bien cette dimension imaginative de la ressemblance qui est ici à l'œuvre. Relativement aux deux événements considérés, la ressemblance « nous fai[t] imaginer […] qu'ils sont absolument inséparables ». C'est la transition facile et sans heurt d'un objet à l'autre, non pas en tant qu'elle est l'effet de la coutume (comme dans le cas de toutes les autres relations causales uniformes), mais en tant qu'elle porte sur deux idées ressemblantes, qui amène l'esprit à croire que leur séparation équivaudrait à une contradiction. Un principe de l'imagination « s'unit ici à l'expérience » – la formule soulignant le supplément de vivacité que l'imagination confère à l'expérience elle-même, supplément par lequel le rôle de cette dernière en vient à être radicalement sous-estimé. Et l'on ajoutera que cette dépendance de la mécanique rationnelle aux principes triviaux de l'imagination est rendue plus polémique encore par le fait que le texte qui nous occupe fait suite à l'analyse du surplus de vivacité que la relation naturelle de contiguïté peut conférer à la croyance religieuse : de même que celle-ci sort renforcée d'un pélerinage sur les lieux saints, c'est-à-dire de la contiguïté éprouvée avec des lieux déterminés, de même le principe de ressemblance engendre l'apparente prééminence rationnelle des lois du choc.

2. Dans la première *Enquête* : coutume et visibilité

De l'œuvre de 1739 à celle de 1748, l'explication humienne du semblant de rationalité des lois du choc évolue quant à son statut : elle est présentée, non plus au détour d'une argumentation assez secondaire dans l'économie générale de l'ouvrage, mais au moment même de l'établissement des deux impuissances de la raison – il y a peut-être là l'effet de la mutation des débats scientifiques mise en évidence par André Charrak : dans les années 1740, la question de la nécessité des lois de la mécanique gagne en importance, ce pourquoi il devient encore plus urgent, pour Hume, de s'y confronter. Mais l'explication évolue aussi quant à son contenu : elle ne puise plus dans les mêmes principes de la théorie empiriste de l'esprit. Tentons de montrer en quel sens.

Après avoir introduit la thèse de l'origine empirique de notre savoir de toutes les relations causales, Hume affirme qu'elle n'a, dans certains cas, aucun mal à être acceptée, tandis que dans d'autres, son bien-fondé ne parvient pas à s'imposer. En même temps qu'il pose dans toute sa netteté le problème du hiatus entre valeur de vérité – invariable – et degré d'évidence – variable – de la thèse empiriste, Hume en analyse les ressorts :

> Cette proposition, *que les causes et les effets peuvent se découvrir [are discoverable] non par la raison mais par l'expérience*, sera facilement admise [*will readily be admitted*] relativement à ces objets [*with regard to such objects*], dont nous nous souvenons avoir tout ignoré d'abord, puisque nous nous rappelons nécessairement l'incapacité où nous étions d'en prédire le résultat. Montrez deux morceaux de marbre poli à un homme qui n'a aucune teinture de philosophie naturelle ; il ne découvrira jamais que ces deux pièces adhéreront l'une à l'autre si fort qu'il faut les plus grands efforts pour les séparer en ligne directe, alors qu'elles offrent une si faible résistance à une pression latérale. Quant aux événements qui ont peu d'analogie avec le cours ordinaire de la nature, c'est avec la même facilité que nous avouons ne les connaître que par l'expérience ; et personne n'ira imaginer que l'explosion de la poudre à canon ou l'attraction de l'aimant eussent pu être découvertes par des raisonnements *a priori*. De même, quand un effet est supposé dépendre d'un mécanisme compliqué ou de la structure cachée des parties, nous ne faisons pas de difficultés pour attribuer à l'expérience toute la connaissance que nous en avons. Qui prétendrait donner la raison dernière pour laquelle le lait et le pain sont propres à l'alimentation des hommes, mais non à celle des lions ou des tigres ?[112]

Ce texte énumère trois circonstances autorisant la reconnaissance facile de l'origine véritable, c'est-à-dire empirique, de notre savoir d'une relation causale. Premièrement, l'ignorance (comme dans le cas des deux morceaux de marbre poli). Deuxièmement, la rareté (comme dans le cas de la poudre et de l'aimant). Troisièmement, la complexité présumée (comme dans le cas de la nutrition du corps humain par le lait et le pain). C'est que chacune de ces trois circonstances induit un effet psychologique remarquable, à même d'imposer la vérité de la thèse empiriste : 1) la discontinuité diachronique séparant un état passé d'ignorance et un état présent de connaissance, discontinuité induite par l'apprentissage conscient d'une nouvelle relation causale ; 2) la discontinuité synchronique d'un événement rare, qui se détache nettement du cours ordinaire de la nature ; 3) le sentiment d'étonnement résultant de l'impuissance où l'on est d'expliciter les modalités précises d'une relation causale habituelle, lorsque ces mécanismes sont soustraits à l'observation.

En revanche, lorsque ces trois circonstances sont absentes, les conditions sont réunies pour une genèse empirique *méconnue* des relations de cause à effet :

> Mais cette vérité peut ne pas paraître aussi évidente à première vue, quand il s'agit d'événements qui nous sont devenus familiers depuis notre arrivée dans le monde, qui entretiennent une étroite analogie avec le cours le plus ordinaire de la nature et qui sont supposés dépendre des qualités simples des objets, et non de la structure secrète des parties. Nous sommes portés à croire que nous pourrions découvrir ces effets par la seule opération de notre raison, sans le secours de l'expérience. Nous imaginons volontiers que, dans le temps même de notre venue au monde, nous aurions pu

[112] E.4.i.7, p. 67-68 (Clar. p. 26). La traduction est modifiée aux endroits où nous citons le texte anglais.

> d'emblée inférer qu'une boule de billard poussée contre une autre lui communique son mouvement et que nous n'aurions pas eu besoin d'attendre l'événement, pour nous prononcer avec certitude à son sujet. Telle est l'influence de la coutume : quand elle est à son plus fort, non seulement elle masque notre ignorance naturelle, mais elle se dissimule elle-même et paraît ne jouer aucun rôle, précisément parce que son empire est entier.[113]

La communication du mouvement par impulsion, spécifiée comme choc de deux boules de billard, est ici présentée comme une relation causale dont sont justement absentes les trois circonstances précédemment exposées. Parce qu'elle est observée dès le plus jeune âge (première circonstance), et parce qu'elle constitue un phénomène naturel très courant (deuxième circonstance), elle ne fait pas subir de déchirement, diachronique ou synchronique, à la trame de l'expérience. En outre, elle désigne une relation de cause à effet où rien n'est, semble-t-il, dérobé à la vue de l'observateur (troisième circonstance).

Comment cette explication s'articule-t-elle à celle que le *Traité*, un peu moins de dix ans auparavant, avait proposée ? Commençons par un constat : la cause explicitement assignée par l'*Enquête* à l'illusion d'une connaissance *a priori* des lois du choc n'est plus la relation naturelle de ressemblance, mais la coutume. Alors que le *Traité* expliquait l'apparence de savoir *a priori* des lois du choc d'un point de vue synchronique, l'œuvre de 1748 invoque un axe temporel oblitéré, c'est-à-dire une genèse oubliée. Sous l'effet de la répétition, la liaison des événements que l'expérience nous a toujours présentés de façon conjointe acquiert une vivacité telle que le caractère externe de leur union se transforme pour l'imagination en une relation d'analyticité, connue *a priori*. C'est du fait de la neutralisation de cette épaisseur diachronique que la causalité par impulsion semble pouvoir être appréhendée par la seule raison. L'habitude est à la fois l'origine de nos raisonnements causaux, et la cause de l'oblitération de cette même genèse : elle efface la trace de son action, et n'en laisse subsister que l'effet. Bref, c'est parce que la coutume dissimule le rôle passé de l'expérience sous un sentiment (construit) d'évidence (immédiate) qu'elle engendre la croyance en un savoir *a priori*. Nous rencontrons là un troisième type d'erreur portant sur la raison et engendré par la coutume : non seulement l'habitude explique que les hommes croient que le raisonnement est plus inintelligible que l'instinct animal, non seulement elle rend compte de ce que les raisonnements portant sur les relations causales les plus régulières sont confondus avec des raisonnements démonstratifs, mais elle engendre l'illusion gnoséologique caractéristique de la mécanique rationnelle.

[113] E.4.i.8, p. 68 (Clar. p. 26).

Mais précisément, en quoi cette troisième illusion se distingue-t-elle de la deuxième, c'est-à-dire de la confusion des preuves et des raisonnements démonstratifs ? Le concept de coutume, sous lequel la fin de notre extrait semble synthétiser l'explication humienne, ne permet pas à lui-seul de répondre à cette question. Si la coutume s'applique aux deux premières circonstances (étalement diachronique ; massivité synchronique), et leur confère leur efficace, elle ne s'applique pas à la troisième. Or cette troisième circonstance est décisive : c'est elle qui opère la démarcation des lois du choc vis-à-vis des autres lois de la nature, par laquelle les premières sont jugées connaissables *a priori*, à la différence des secondes. L'exemple du lait satisfait ainsi aux deux premières conditions énoncées par Hume : c'est depuis notre plus tendre enfance qu'il nous nourrit, et il ne constitue pas, loin s'en faut, une boisson rare. Mais il ne remplit pas la troisième, puisque le pouvoir nutritif du lait n'est pas attribué à des « qualités simples » mais à la « structure secrète de parties », c'est-à-dire à des mécanismes causaux qui, prenant place à l'intérieur de notre système digestif, nous demeurent fondamentalement *cachés*.

Le facteur décisif de l'illusion gnoséologique propre à la mécanique rationnelle réside donc dans ce que nous appellerons la circonstance de superficialité : la relation causale doit se donner à l'imagination comme une relation « de surface », c'est-à-dire se prêter à l'idée d'un épuisement, par l'observation, de l'expérience qui peut en être faite. En quoi cette circonstance amène-t-elle l'esprit à imaginer que la relation causale correspondante peut être connue *a priori* ? En ce qu'elle conduit à disqualifier la question des modalités précises de la relation causale ou, mieux, à la considérer comme réglée, dans la mesure où cette relation est tenue pour *visible*, et par là *suffisamment expliquée*. C'est ainsi le couplage de l'habitude et de la circonstance de superficialité qui, dans la première *Enquête*, se voit placé à la source impure de la croyance en la pureté rationnelle des lois du choc. Ce point est illustré par la négative par les deux exemples de la nutrition par le lait et de l'adhérence des plaques de marbre. Si, dans la vie courante, les effets nutritifs du lait peuvent acquérir, sous l'effet de la répétition, un degré de vivacité tel qu'ils pourraient s'assimiler à une évidence rationnelle, celle-ci s'évanouit à la moindre tentative d'explicitation précise du pouvoir de la cause, fatalement infructueuse : parce qu'on est alors obligé de reconnaître l'existence de mécanismes causaux soustraits à notre observation, le savoir de la relation causale, ne nous étant pas intelligible en son détail, ne peut qu'être renvoyé à une origine empirique. Symétriquement, le phénomène physique de l'adhérence, ne comportant rien de caché, satisfait à la condition de superficialité, mais parce qu'il entre en contradiction pratique avec

notre habitude, où deux objets se séparent sous l'effet d'une traction perpendiculaire et non d'un mouvement latéral, il ne peut se prêter à l'idée d'une connaissance *a priori*.

Tout en rendant compte de la facilité d'accès de l'impulsion à l'*expression* mathématique, la circonstance de superficialité, lorsqu'elle est couplée à la coutume, explique que notre savoir des lois du choc ait naturellement tendance à nous apparaître comme étant de même *nature* que les propositions mathématiques. C'est qu'elle ferme la voie à la possibilité d'une prise de conscience de l'inintelligibilité de la relation causale, prise de conscience qui permettrait de dépasser le vernis de rationalité conféré par l'habitude. La question du « comment » est tenue pour résolue, parce qu'elle ne renvoie pas de façon évidente à des mécanismes cachés. En 1748, *l'illusion à l'œuvre dans la mécanique rationnelle renvoie aux cas où ne se posent pas de questions de mécanismes*.

* * *

Les analyses qui précèdent ont montré que la présence massive de l'exemple des boules de billard au sein de la philosophie humienne n'a rien de fortuit. C'est la question de la raison qui s'y joue, à un niveau pour ainsi dire redoublé : la collision de deux boules ne sert pas seulement à établir des conclusions valant pour le raisonnement expérimental en général, elle désigne aussi un type de relation causale singulier, car propice à la croyance en un savoir *a priori* du monde naturel. Dans le cas de la communication du mouvement par impulsion, l'origine empirique de notre appréhension des causes et des effets est rendue difficilement décelable par certaines circonstances *de l'expérience* qui, sous l'effet des principes de l'imagination, engendrent l'illusion d'une connaissance *qui ne devrait rien à l'expérience*. Les lois du choc se prêtent naturellement à une confusion entre les deux types de raisonnements dont la démarcation constitue le socle de la théorie humienne de la raison. La science de la nature humaine démasque ainsi le phénomène de l'impulsion comme une liaison des idées des corps procédant de l'expérience (au même titre que toutes les autres uniformités du monde naturel), tout en rendant compte du fait que cette liaison se teinte naturellement des couleurs de la rationalité *a priori* (à la différence des autres relations causales uniformes). Hume reconnaît une certaine spécificité épistémologique au phénomène de l'impulsion, en tant que celui-ci se prête à une application très aisée des mathématiques, mais il refuse de la corréler à une spécificité gnoséologique (et *a fortiori* ontologique) : ce n'est que par expérience que

nous pouvons connaître les lois du choc, exactement au même titre que les autres lois de la nature. Leur prétendue prééminence rationnelle naît de l'expérience et de l'imagination.

On mesure la distance qui, sur ce sujet, sépare Hume des empiristes franco-berlinois. Car ceux-ci s'attachaient à penser les lois de la mécanique dans leur spécificité. Parce que la théorie humienne de la causalité se concentre sur la question gnoséologique de l'origine de notre savoir des causes et des effets, elle ne permet pas de discriminer entre différents degrés de nécessité des lois de la nature, et de rendre compte de ce que la rationalité des lois de la mécanique peut avoir d'irréductible à celle, par exemple, des lois de la chimie. C'est pourquoi les auteurs franco-berlinois ne font aucun usage de Hume, alors même qu'ils le connaissent[114]. Confrontés à la certitude de la science mécanique, ils situent leur empirisme le geste consistant à en prendre acte comme d'un fait, et à en produire une histoire, qui doit éclairer le statut de ses principes (c'est ainsi que Maupertuis propose une histoire raisonnée de la mécanique rationnelle). Hume, au contraire, adopte le point de vue d'une histoire de l'esprit, qui est une histoire de l'expérience au prisme de l'imagination.

Du point de vue de son contenu, cette réduction des prétentions rationnelles de la mécanique à l'expérience et à l'imagination n'est pas tout à fait stable. À la question de savoir comment l'expérience peut sécréter le semblant de rationalité *a priori* des lois du choc, la réflexion humienne apporte une double réponse. En 1739, c'est une *redondance de l'expérience* qui est en cause, en tant que l'imagination la confond avec une déduction logique. En 1748, c'est un *excès d'expérience* qui se voit souligné. « Excès d'expérience » en extension d'abord, puisque l'impulsion réalise, du fait de sa continuité diachronique et sa massivité synchronique, et par le biais du principe de la nature humaine qu'est la coutume, le degré d'imprégnation maximal de la vie courante. « Excès d'expérience » en intension ensuite, puisque la superficialité apparente des relations causales relevant de l'impulsion vaut pour l'imagination comme donation empirique *intégrale* : l'illusion rationaliste naît alors, paradoxalement, de l'adéquation apparente entre expérience possible et observation effective. En d'autres termes, et pour synthétiser ces deux aspects, c'est parce que le rapport de l'impulsion à l'expérience que nous en faisons est, premièrement, quantitativement maximal (et par là propice au phénomène psychologique de conversion de l'ordinaire en rationnel) et, deuxièmement, apparemment adéquat (et de ce fait comme soustrait à l'exigence d'une élucidation des modalités d'action de la cause), que les lois du choc semblent découler de la

[114] Voir à cet égard André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, p. 114 (à propos de ce cas précis qu'est le rapport de Maupertuis à Hume).

seule raison. Alors qu'elle était en 1739 présentée comme procédant d'une *logique de la ressemblance*, la mécanique rationnelle naît, en 1748, de la *conjonction d'une logique de l'habituel et d'une logique du visible*.

Conclusion

Que nous faut-il retenir du rapport de Hume à ces systèmes rationalistes que sont l'occasionalisme malebranchien et la mécanique rationnelle ? Les deux échantillons qui nous ont occupés présentent des figures pour ainsi dire inverses de la surestimation du pouvoir de la raison : la doctrine des causes occasionnelles fait un usage de l'entendement qui outrepasse radicalement l'expérience, en ce que toute causalité phénoménale y est pensée comme illusoire, et déterminée dans son essence par le pouvoir de cet être invisible qu'est Dieu ; la mécanique rationnelle s'érige sur l'interprétation erronée d'un certain type de raisonnements causaux comme raisonnements *a priori*, raisonnements *a priori* qui sont appliqués à des objets phénoménaux. Ces deux systèmes sont réfutés au nom d'une théorie de l'expérience (qu'il s'agisse, à l'encontre de Malebranche, de rappeler que toutes les idées procèdent de la sensation et de la réflexion, et que les procédures rationnelles ne peuvent être transposées à des objets qui dépassent entièrement la vie courante, ou de faire valoir, à l'encontre des tenants d'une connaissance *a priori* des lois du choc, que l'expérience mentale de la conception d'effets opposés révèle ces lois comme contingentes et empiriques).

Dans le même temps, ces deux systèmes sont, du point de vue de leur genèse, reconduits à l'expérience : la doctrine des causes occasionnelles et la théorie d'une déductibilité *a priori* des lois du choc procèdent naturellement de certains types d'expérience. Ce point ne revient évidemment pas à les justifier, car c'est alors de l'expérience *au prisme* de certains principes de la nature humaine dont il est question (la passion de crainte et la volonté de flatter la divinité pour Malebranche, le principe associatif de ressemblance et le principe de coutume pour la mécanique rationnelle). C'est finalement à un renversement que procèdent les textes qui nous ont retenus. Les systèmes qui surestiment le pouvoir de la raison naissent en réalité de certaines passions ou tendances triviales de l'imagination. Symétriquement, la science de la nature humaine, qui insiste sur les bornes étroites de l'entendement, s'appuie sur une conception rigoureuse, générale et corrigée de l'expérience, qui met à distance ce qui en

elle ne relève que de la passion ou de l'imagination, et s'élève par là à une rationalité bien-fondée.

Conclusion générale

Il convient, pour finir, de revenir sur la question du lien entre empirisme et critique de la raison – question qui avait fourni son point de départ à cette étude. Les *Dialogues sur la religion naturelle* affirment que l'« on s'aperçoi[t], quand [la] raison est convenablement analysée, qu'elle n'est rien d'autre qu'une espèce d'expérience »[1]. Nos raisonnements *sur* l'expérience se ramènent à des déterminations *de* l'expérience, par où l'empirisme, en s'appliquant à l'entendement, conquiert ce que nous avons désigné comme sa quatrième signification. La déclaration des *Dialogues* conditionne cette extension de l'empirisme à une certaine manière de se rapporter à la raison : cette dernière doit être « convenablement analysée ». Nos développements ont montré qu'il faut conférer une signification littérale à cette formule : la critique empirico-sceptique de l'entendement découle chez Hume de l'analyse de l'expérience que nous en faisons, analyse qui s'attache à séparer ce qui se présente à première vue comme lié. Il s'agit d'isoler les relations rationnelles des passions qui les sous-tendent et des objets auxquels elles s'appliquent ; de séparer les idées constitutives de nos raisonnements au moyen de l'imagination d'effets contrefactuels ; de considérer les règles de la logique abstraction faite de ces propriétés de la nature humaine que sont la vivacité et la tendance à la facilité.

Si l'examen de la raison trouve son principal outil méthodologique dans une analyse de l'expérience, ce n'est pas seulement que cette méthode définit selon Hume la bonne intelligence de tout objet empirique, et caractérise par conséquent la science de la nature humaine en général. Certes, en tant qu'elle se définit comme une anatomie de l'esprit, celle-ci consiste toujours à dégager et à distinguer des principes qui ne sont pas l'objet d'une expérience directe et immédiate : toute philosophie profonde se fonde, pour reprendre les mots de Michel Malherbe, sur un « art analytique »[2]. Mais dans le cas de la raison, il y a plus. D'une part, l'entendement étant hétéronome (du double point de vue de son fondement dans l'imagination et de son esclavage vis-à-vis des passions), sa juste compréhension requiert tout particulièrement un procédé d'analyse, qui le sépare de ce qui, sans être lui, le détermine.

[1] DRN.2, p. 135.

[2] Michel Malherbe, « Philosophie facile et philosophie abstraite au XVIIIe siècle », dans *Popularité de la philosophie*, sous la dir. de Philippe Beck et Denis Thouard, Fontenay-aux-roses, ENS éditions, 1995.

D'autre part, la profondeur historique de l'expérience engendre la croyance en un fondement rationnel des phénomènes : « Tout événement, avant l'expérience, est également difficile et incompréhensible ; et tout événement, après l'expérience, est également facile et compréhensible »[3]. L'expérience que nous faisons est toujours celle de la raison *mêlée* aux passions et à l'imagination, ce qui rend malaisée la reconnaissance de l'hétéronomie de la première. De même, elle enveloppe toujours une certaine *épaisseur* diachronique, ce qui conduit à rapporter à la raison des phénomènes qui ne devraient pas l'être. Ce sont ces deux dimensions de l'expérience (composition et temporalité) que l'analyse permet de surmonter – par où se voit dégagée la compréhension juste, c'est-à-dire empiriste, de l'entendement.

C'est donc en un sens bien particulier que le système humien de l'entendement peut être dit en décalage avec l'expérience ordinaire et immédiate. Ce n'est pas seulement, comme dans le cas des autres pans de la science de la nature humaine, qu'il est le produit de la philosophie abstruse, c'est-à-dire d'une enquête précise et rigoureuse, dont les résultats ne peuvent s'élever durablement à la force et à la vivacité des croyances de la vie ordinaire. C'est que la théorie empiriste de la raison doit être conquise *contre* l'expérience courante et immédiate que nous faisons de cette dernière. L'entendement est l'objet d'une série d'illusions : nous avons naturellement tendance à considérer le raisonnement expérimental comme plus intelligible que l'instinct des animaux, à conférer aux transitions causales les plus coutumières l'évidence propre aux raisonnements démonstratifs, à confondre les passions calmes avec l'activité rationnelle. Par suite, lorsqu'il est question de l'entendement, Hume oppose constamment celui qui « examine […] les objets d'un œil strictement philosophique »[4] et « tous ceux qui jugent des choses à première vue et sur leur première apparence »[5]. Le système humien de la raison, entendue comme pouvoir de déterminer les relations réelles entre les perceptions, s'adosse à la dualité de la raison telle qu'elle nous apparaît et telle qu'elle est en réalité. Il ne s'agit nullement, pour Hume, de récuser les conceptions philosophiques traditionnelles de l'entendement en rétablissant l'expérience commune dans ses droits. Le rationalisme, entendu comme surestimation des pouvoirs de la raison, n'est pas un simple préjugé véhiculé par les systèmes philosophiques ; il s'enracine dans l'expérience courante et immédiate que tout un chacun fait de sa raison. Ceci explique que Hume ne cesse de souligner, à propos de l'entendement, la nécessité de ne pas s'en tenir à une compréhension superficielle de l'expérience et, corrélativement, qu'il présente de façon récurrente les

[3] DRN.8, p. 227.
[4] T.2.3.3.8, p. 273 (Clar. p. 267).
[5] *Ibid*. (Clar. p. 268).

résultats de son enquête, non pas simplement comme *abstrus*, mais comme *extraordinaires*. C'est lorsqu'elle prend la raison pour objet que la science de la nature humaine éprouve le plus nettement la distance de ses conclusions vis-à-vis de l'expérience commune et immédiate – d'où le libellé souvent provocant de ces conclusions, que nous relevions dans l'introduction de cette étude. Lorsque Hume déclare que « nous n'avons […] pas d'autre choix qu'entre une raison fausse et pas de raison du tout »[6], que « la raison est et ne doit être que l'esclave des passions »[7], ou qu'elle « n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme »[8], il ne cède pas à une tendance rhétorique, au sens où il se complairait à faire exister de simples apparences. Il tente au contraire de conférer une effectivité discursive au dépassement des apparences, qui résulte de l'examen rigoureux et approfondi de l'entendement.

En ce qui concerne la raison, l'expérience courante et immédiate fait donc davantage figure de problème que de solution pour la science de la nature humaine. La théorie humienne de l'entendement naît en ce sens d'un approfondissement de l'empirisme comme méthode : l'*anatomie* de l'expérience y prend les deux visages complémentaires de l'*analyse* et de l'*archéologie*. Il s'agit, premièrement, de déterminer l'essence de l'entendement, en le considérant abstraction faite des autres causes qui, dans l'expérience, lui sont mêlées. Hume se signale ainsi, pour reprendre les mots de Cassirer, par la « conviction fondamentale que l'être empirique, qui paraît être, quand on l'examine naïvement, quelque chose d'ultime et d'inanalysable, résulte de la connexion des représentations »[9]. Son effort est de distinguer ce que l'expérience nous présente à l'état mêlé, en vue de dégager rigoureusement les causes et les pouvoirs de la raison. À cet égard, le geste humien nous semble être à l'opposé strict de l'interprétation qu'en propose Annette Baier : loin que la science de la nature humaine cherche à « élargir notre conception [de la raison], à la rendre sociale et passionnée »[10], elle ne cesse de séparer la raison de ce qui n'est pas elle, mais qui conditionne son existence (à savoir les passions et la vivacité). Hume n'enrichit pas la notion de raison, mais montre que cette dernière requiert, pour exister, le complément d'autres aspects de la nature humaine, qui n'ont rien d'intrinsèquement rationnel[11] – ce que l'on peut désigner comme une hétéronomie. Si la raison n'était pas hétéronome, elle n'aurait d'autre existence que celle d'un être de raison.

---

[6] T.1.4.7.7, p. 361 (Clar. p. 374).

[7] T.2.3.3.4, p. 271, trad. légèrement modifiée (Clar. p. 266).

[8] T.1.3.16.9, p. 257 (Clar. p. 120).

[9] Ernst Cassirer, Le *problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, p. 244.

[10] Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, p. 278 (nous traduisons).

[11] Nous rejoignons ici la position de Don Garrett : « Baier sees Hume as ultimately enlarging the sense of

Ce faisant, l'analyse de l'expérience ouvre sur une archéologie de celle-ci : en révélant le caractère rationnellement infondé des relations, on désigne par contraste la dimension de l'histoire, dans laquelle ces relations se sont construites. La méthode archéologique constitue l'envers de la méthode par abstraction, puisqu'il ne s'agit plus de séparer les différentes strates causales de l'expérience, mais de les réarticuler, en produisant les genèses concrètes dont procède ce que nous est donné à voir dans l'expérience. L'expérience immédiate est ainsi ressaisie comme le produit d'histoires oblitérées. Qu'il s'agisse de la liaison des perceptions en quoi consistent nos raisonnements causaux ou des calculs rationnels qui sous-tendent notre approbation de l'extrême majorité des vertus, la raison est envisagée dans le cadre d'une histoire de l'esprit – que celle-ci soit simplement désignée, ou qu'elle se voie retracée, comme c'est le cas dans le livre III du *Traité* à propos de la justice. La théorie humienne de l'entendement consiste à restituer à l'expérience sa profondeur temporelle, inapparaissante si l'on s'en tient à l'expérience immédiate. Elle se signale par la conscience aiguë de ce qu'André Charrak désigne sous le titre de danger de la récurrence : « il entre, jusque dans le compte-rendu fidèle de l'expérience, des éléments dont la genèse demeure radicalement inaperçue »[12]. Il y a là un *topos* chez les auteurs des Lumières – c'est ainsi que Condillac dénonce Dubos pour avoir attribué aux langues anciennes les caractéristiques des langues modernes, et que Rousseau critique Hobbes et les jurisconsultes pour avoir projeté les défauts de l'homme civil sur l'homme du premier état de nature. Chez Hume, c'est la raison qui illustre le mieux le risque de récurrence : l'expérience immédiate et ordinaire que nous faisons de notre entendement se signale par les confusions qu'elle opère entre le niveau du résultat et celui de l'origine. Sans jamais envisager la raison dans une démarche expressément génétique, similaire à celle de Condillac ou au *way of ideas* de Locke, la science de la nature humaine retrouve la dimension de l'histoire, mais par la voie indirecte d'une analyse de l'expérience. Si l'analyse n'a pas le même sens pour Hume d'un côté et pour Locke et les empiristes français de l'autre, c'est-à-dire si, aux yeux du premier, il n'y a pas grand sens à soutenir que l'exposé du système de la science doit suivre pas à pas l'ordre des découvertes empiriques, c'est que cette histoire est inapparaissante et oblitérée, et demande d'abord à être attestée comme telle. Il n'est pas primordial de *retracer* dans son détail la genèse dans l'expérience de nos raisonnements, parce qu'il s'agit avant tout de la faire *apparaître*.

'reason' to include various propensities within its scope, whereas I see him as arguing for the need to supplement reason with other aspects of human nature », *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, p. 256, note 1.

[12] André Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », p. 247.

À partir de ce double approfondissement de l'empirisme comme méthode (qui se déploie désormais en une analyse et en une archéologie de l'expérience), on peut faire retour sur l'évaluation que Hume propose des précédents historiques de sa science de la nature humaine. Comme nous le soulignions au début de cette étude, le philosophe écossais reconnaît qu'il existe certains précurseurs à son effort pour transposer la méthode expérimentale des sciences de la nature à la science de l'esprit. L'expérience n'est qu'« un fondement *presque* entièrement nouveau »[13], puisque « M. Locke, Lord Shaftesbury, le Dr. Mandeville, M. Hutchinson [*sic*], le Dr. Butler, *etc.* »[14] ont « commencé à établir la science de l'homme sur [cette] nouvelle base »[15]. Mais, outre qu'une telle déclaration ne crédite ces auteurs que d'un simple commencement, un énoncé de l'Abrégé souligne en creux ce que le fondement expérimental dont ils se réclament peut avoir d'inabouti : « quoique différant les uns des autres sur bien des points, [ils] paraissent tous s'accorder pour fonder entièrement sur l'expérience leurs recherches précises concernant la nature humaine »[16]. De prime abord, ces philosophes affichent tous leur allégeance au principe de l'empirisme, et se séparent moins par leur méthode que par leurs thèses. Mais à y regarder de plus près, la critique de Hume est plus radicale : ce par quoi ils diffèrent, c'est la façon même dont ils déploient cette référence à l'expérience, en sorte que leur accord de principe n'est qu'un accord de surface. Certes, de nombreux auteurs anglais se réclament de l'autorité de l'expérience, mais le fondement exclusif qu'ils prétendent y trouver (« entièrement ») relève plus de l'apparence (« paraissent ») que de la réalité – ce dont témoigne exemplairement le désaccord qui, en morale, opposa Mandeville à Shaftesbury et Hutcheson. Certes, le fondement expérimental dont se réclame Hume n'est que presque entièrement nouveau, puisqu'il fut invoqué par certains prédécesseurs, mais il n'est surtout que partiellement mis en œuvre chez ces derniers.

De fait, en théorie de la connaissance comme en morale, la doctrine humienne de la raison s'énonce à chaque fois à l'encontre d'un auteur que Hume désigne comme un précurseur de la méthode expérimentale, et qu'il est courant de catégoriser comme empiriste. La récusation du fondement rationnel de l'induction ne vise pas un mystérieux partisan de la toute-puissance du raisonnement *a priori*, mais l'illustre auteur du principe de l'origine

---

[13] Introduction au *Traité*, §6, p. 34 (Clar. p. 4). Nous soulignons.

[14] *Ibid.*, §7, p. 35 (Clar. p. 4)

[15] *Ibid.*

[16] Abrégé, §2, p. 39-41, trad. modifiée (Clar. p. 407 : « seem all to agree in founding their accurate disquisitions of human nature entirely upon experience »).

sensible de toutes les idées, à savoir Locke. Et l'examen des évaluations morales ne s'énonce pas tant à l'encontre des rationalistes moraux que de Hutcheson, qui prétendit, par la notion de sens moral, décrire au plus près l'expérience de l'approbation et de la désapprobation. De sorte qu'au sein du corpus humien, l'argument aujourd'hui le plus célèbre (à savoir le problème de l'induction) ainsi qu'un argument encore peu connu (à savoir la critique de la théorie du sens moral) résultent d'un effort d'approfondissement de l'empirisme, qui a pour objet la détermination du rôle véritable de l'entendement (que ce soit dans nos inférences expérimentales ou dans nos évaluations morales). Eu égard au premier argument, nous avons tenté de montrer qu'il pouvait être positivement interprété comme une critique de Locke. Eu égard au second, nous avons entrepris de le dégager comme tel, en produisant les textes peu connus qui l'attestent, et en montrant qu'il vise Hutcheson. Lorsqu'il est question de raison, c'est ainsi à des représentants éminents de l'empirisme que Hume s'attaque. Chacune des deux principales critiques de l'entendement (en théorie de la connaissance d'une part, en philosophie morale d'autre part) est dirigée contre l'un des auteurs mêmes que Hume loue pour avoir commencé d'appliquer la méthode expérimentale à l'étude de l'esprit humain – par où l'approfondissement de l'empirisme comme méthode résulte en un parachèvement de l'empirisme comme doctrine.

Si la science de la nature humaine récuse évidemment les pensées métaphysiques, qui outrepassent l'expérience, c'est à des empiristes fameux que sa thématisation de la raison la conduit à s'opposer prioritairement. Le tort de Locke et de Hutcheson est de s'être contentés de bannir les hypothèses. Or il ne suffit pas de s'en tenir à l'expérience, c'est-à-dire de s'interdire de surajouter aux phénomènes des hypothèses qui ne sont pas tirées d'eux. Il faut aussi analyser l'expérience, pour distinguer ce qui, en elle, est originaire et ce qui, en elle, est construit. Le bannissement des hypothèses ne suffit pas à définir l'empirisme : le problème est de comprendre adéquatement l'expérience, pas seulement de s'abstenir de l'outrepasser. Ce qui caractérise l'histoire de l'empirisme au sein de laquelle Hume inscrit sa science de la raison, c'est l'absence d'analyse de l'expérience, et l'inattention portée à sa profondeur historique.

Le geste d'approfondissement de l'empirisme qui gouverne la théorie humienne de la raison vient ainsi brouiller le partage traditionnel entre auteurs empiristes (au premier chef Locke et Hutcheson) et auteurs rationalistes (au premier chef Malebranche et Leibniz). Hume critique les premiers, au motif que leur référence à l'expérience est lacunaire et superficielle – c'est ainsi que Locke n'aurait pas appliqué sa propre thèse de l'origine sensible des idées à l'idée de pouvoir, et que Hutcheson s'en serait tenu à une expérience morale vécue dans

l'instant. Symétriquement, il puise chez les seconds certains outils déterminants pour l'élaboration de sa conception de la raison, à savoir l'instrument leibnizien des opposés contradictoires et certains pans de l'analyse malebranchienne de la causalité. C'est une compréhension problématique de l'expérience qui rend raison de ce double geste à première vue surprenant : si le système humien de la raison critique l'expérience dont se réclamaient Locke et Hutcheson, et va puiser ses outils dans de grands systèmes rationalistes, c'est qu'il déploie une conception de l'expérience moins immédiate que les premiers, et s'attache à dégager ce qui en elle ne peut pas, ou ne peut plus, être directement expérimenté.

Ce point constitue le dénominateur commun aux différentes méthodes adoptées en vue de faire apparaître l'entendement pour ce qu'il est : analyse de l'expérience, parfois fondée sur la puissance fictionnelle de l'esprit (ainsi dans le cas du recours aux effets contrefactuels) ; archéologie de l'expérience (ainsi dans le cas des vertus artificielles, dont il s'agit de montrer qu'elles s'originent dans une interaction passée entre raison et passions) ; recours ponctuel au merveilleux et à la métaphysique (ainsi dans la reprise de certains arguments malebranchiens et dans la convocation du motif leibnizien de l'harmonie préétablie). La théorie de la raison est le moment du système humien où la méthode expérimentale ne s'en tient pas à une simple anatomie de l'expérience, mais trouve profit à recourir à des procédés surprenants, et ce parce que les conclusions en quoi elle consiste sont extraordinaires.

Sous la diversité des méthodes, c'est aussi la cohérence des différentes significations de l'empirisme, telles que nous les dégagions au début de cette étude, qui doit nous frapper. Le quatrième sens de l'empirisme résulte de l'approfondissement de l'empirisme comme doctrine (origine de toutes nos idées dans les sens, externes ou interne) et comme méthode (détermination de la signification de toute idée par le biais de l'impression dont elle procède et fondement de toutes les conclusions sur l'expérience et l'observation). C'est pourquoi la pensée empiriste de la raison qui est à l'œuvre chez Hume se présente bien plus comme le parachèvement de l'empirisme que comme l'invention d'une nouvelle signification de la notion, qui serait restée inaperçue par les précurseurs.

Le tort de ces derniers est finalement de se réclamer de l'expérience sans corriger réflexivement les biais qui affectent notre perception de la raison. Si la conception humienne de l'entendement se veut plus juste et plus rigoureuse que celles qu'en entretenaient Locke et Hutcheson, c'est en tant que l'empirisme y intègre et y corrige les déformations inhérentes à l'expérience que nous faisons de nos raisonnements : cette expérience est toujours une expérience située, et constituée au prisme de certains principes de la nature humaine (coutume, ressemblance, *etc*.). Ce ne sont pas seulement les croyances relevant de l'éducation

ou de l'esprit de parti qui sont déterminées par des circonstances particulières et contingentes, mais également les croyances que nous entretenons à l'égard du pouvoir de notre raison. De sorte que le quatrième sens de l'empirisme naît d'une démarcation vis-à-vis de ce que Hume estime être un empirisme naïf, inattentif aux biais qui informent l'expérience que nous faisons de notre entendement. Hume est un penseur critique des déformations de l'expérience, et sa théorie de la raison en est l'attestation exemplaire. Les « rationalistes » et les « empiristes » pèchent finalement pour la même raison, en ce qu'ils manquent à corriger certaines circonstances accidentelles de l'expérience, qui viennent perturber la juste appréciation des pouvoirs de l'entendement. D'un côté, Hume produit une genèse à partir de l'expérience du statut de fétiche couramment conféré à la raison, genèse qui explique que la compréhension empiriste de celle-ci n'ait jusque-là pas vu le jour : l'expérience centrée et surabondante que nous faisons de nos raisonnements nourrit l'illusion de leur indépendance vis-à-vis de l'expérience. D'un autre côté, il exhibe cette expérience comme une apparence devant être dépassée, au nom d'une exigence empirico-rationnelle : il n'y a là que la raison telle que la conçoit celui qui juge des choses sur leurs premières apparences, c'est-à-dire l'homme irrationnel. De sorte que seule la critique humienne de la raison, qui soutient l'idée de son hétéronomie, constitue un rationalisme rigoureux. La raison est la faculté par excellence dont on n'évalue pas rationnellement les pouvoirs. Et c'est au nom d'une conception exigeante de la raison qu'il convient de dénoncer l'idée outrancière que l'on s'en est faite jusqu'ici. Au cœur de la critique la plus radicale de la raison, c'est la possibilité d'un rationalisme véritable qui se joue, entendu comme compréhension précise, large et réfléchie de l'expérience de nos raisonnements.

Bibliographie

I. Outils de travail

1 . Lexique

SALTEL Philippe, *Le vocabulaire de Hume*, Paris, Ellipses, 1999.

2 . Bibliographies

HALL Roland, *Fifty years of Hume scholarship : a bibliographical guide*, Edinburgh, Edinburgh university press, 1978.

JESSOP Thomas E., *A bibliography of David Hume and of Scottish philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London, A. Brown & sons, 1938.

MORRIS William E., « The Hume literature : 1986-1993 », *Hume Studies*, vol. 20, n°2, nov. 1984. Le numéro de novembre des *Hume studies* fournit une mise à jour annuelle de la bibliographie humienne.

TWEYMAN Stanley, *Secondary sources on the philosophy of David Hume : a David Hume bibliography, 1741-2005*, 2 vol., Ann Arbor (Michigan), Caravan books, 2006.

3 . Biographies

HARRIS James A., *Hume : an intellectual biography*, New York, Cambridge university press, 2015.

MOSSNER Ernest C., *The life of David Hume*, Oxford, Clarendon press, 1980 (2nd ed.).

4 . Autres

MALHERBE Michel, « Les études humiennes : anatomies et problèmes », *Archives de philosophie*, vol. 44, 1981.

NORTON David F. et NORTON Mary J., *The David Hume library*, Edinburgh, Edinburgh bibliographical society, 1996.

II. Œuvres de Hume

1. Éditions en langue originale

L'édition de référence est la *Clarendon edition of the works of David Hume* (Oxford, Clarendon press), qui se compose des volumes suivants :

- *A treatise of human nature* (1739-1740), eds David F. Norton and Mary J. Norton, vol. 1 (« Texts »), vol. 2 (« Editorial material »), 2007.

- *An enquiry concerning human understanding* (1748), ed. Tom L. Beauchamp, 2000.

- *An enquiry concerning the principles of morals* (1751), ed. Tom L. Beauchamp, 1998.

- *A dissertation on the passions*, *The natural history of religion* (1757), ed. Tom L. Beauchamp, 2007.

- *Dialogues concerning natural religion* (publication posthume), à paraître.

Pour les écrits qui ne sont pas inclus dans la *Clarendon edition*, nous avons utilisé les éditions suivantes :

- *The philosophical works of David Hume*, eds Thomas H. Green and Thomas H. Grose, 2nde réimpr. en 4 vol. de l'éd. de Londres de 1886, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1992. Notamment vol. 3 (*Essays moral, political and literary*) et vol. 4 (pour les essais retirés et les essais non publiés).

- *The history of England : from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis, Liberty classics, 1983-1985, fac-sim. de l'éd. de Londres, T. Cadell, 1778, 6 vol.

- *The letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Oxford university press, 1932, réimpr. 1969, vol. I (1727-1766) et vol. II (1766-1776).

- *New letters of David Hume*, eds Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford, Oxford university press, 1954.

2. Traductions françaises utilisées

- *Traité de la nature humaine* :

- Livre I, « L'entendement », trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF Flammarion, 1995.

Pour la quatrième partie du livre I, nous avons parfois eu recours à la traduction et au commentaire de Michel Malherbe, *Système sceptique et autres systèmes*, Paris, Seuil, 2002.

Lorsque c'est le cas, nous le mentionnons expressément.
- Livre II, « Les passions », trad. Jean-Pierre Cléro, Paris, GF Flammarion, 1991.
- Livre III, « La morale », trad. Philippe Saltel, Paris, GF Flammarion, 1993.

- *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. Didier Deleule (éd. bilingue), Paris, Aubier Montaigne, 1971.

- *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Édimbourg*, trad. Didier Deleule (éd. bilingue), Paris, Les belles lettres, 1977.

- *Essais et traités sur plusieurs sujets*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1999-2002 :
- *Essais moraux, politiques et littéraires* (tomes I et II)
- *Enquête sur l'entendement humain* et *Dissertation sur les passions* (publiés conjointement dans le tome III)
- *Enquête sur les principes de la morale* et *Histoire naturelle de la religion* (publiés conjointement dans le tome IV).

- *Histoire d'Angleterre par David Hume continuée jusqu'à nos jours par Smollett, Adolphus et Aikin*, trad. Vincent Campenon, Paris, Furne et Cie, 1839.

- *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. Michel Malherbe (éd. bilingue), Paris, Vrin, 2005.

III. Autres œuvres de littérature primaire

1. Dictionnaires

CHAMBERS Ephraïm, *Cyclopaedia, or an universal dictionary of arts and sciences*, Dublin, R. Gunne, 1742 (5th ed.).

JOHNSON Samuel, *A dictionary of the English language, in which the words are deduced from their originals and illustrated in their different significations by examples from the best writers*, 2 vol., London, J. & P. Knapton, 1755.

2. Œuvres

ADDISON Joseph et STEELE Richard, *Le spectateur, ou le Socrate moderne, où l'on voit un portrait naïf des mœurs de ce siècle*, trad. de l'anglais, t. II, Amsterdam, Wetsteins & Smith, 1733 (4e éd.).

ALEMBERT Jean Le Rond d', *Traité de dynamique*, Paris, David, 1743.

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement,* éd. Pierre Clair et François Girbal, Paris, Vrin, 1993 (2nde éd. revue).

BACON Francis, *Novum organum*, trad. Michel Malherbe, Paris, PUF, 1986.

BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine reprints, 1969, réimpr. de l'éd. de Paris (1820-1824).

CLARKE Samuel, *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion, and the truth and certainty of the Christian Revelation*, London, John & Paul Knapton, 1738 (9th ed.).

CONDILLAC Étienne Bonnot de, *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine reprints, 1970 (réimp. de l'éd. de Paris de 1821-1822), 16 tomes.

CONDORCET Nicolas de, *Vie de M. Turgot*, Berne, Kirchberger et Hatter, 1787.
—, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. Yvon Belaval, Paris, Vrin, 1970.

DES MAIZEAUX Pierre, *Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc., par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres,* Amsterdam, Duvillard et Changuion, 1720.

DESCARTES René, *Œuvres*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
—, *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Œuvres complètes*, t. I, sous la dir. de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 2016.

GALIEN Claude, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. Charles Daremberg, 2 vol., Paris, J.-B. Baillière, 1854-1856.

HUTCHESON Francis, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. Anne-Dominique Balmès, Paris, Vrin, 1991.
—, *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson*, dans *Épistémologie de la morale*, trad. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2010.
—, *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral*, trad. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan, 2003.
L'édition anglaise des œuvres de Hutcheson que nous avons consultée est la suivante : *Collected works of Francis Hutcheson*, fac-sim. des éd. de Londres et de Glasgow (1725-1756), Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms, 1990, 7 vol.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003.

LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1969.
—, *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, éd. Christiane Frémont, Paris, GF Flammarion, 1996.
—, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1990.

LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Pierre Coste, éd. Georges J. D. Moyal, Paris, Champion, 2004.

Pour le texte original de l'*Essay*, nous avons consulté l'édition suivante : *An essay concerning human understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon press, 1975.
—, *De la conduite de l'entendement*, trad. Yves Michaud, Paris, Vrin, 1975.
—, *Examen de la vision en Dieu et autres notes critiques concernant Malebranche*, trad. Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2013.

MALEBRANCHE Nicolas, *Œuvres*, éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 vol., 1979 et 1992.

MONTAIGNE Michel de, *Les essais*, éd. de Pierre Villey conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, sous la dir. de Verdun L. Saulnier, Paris, PUF, 2004.

NEWTON Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. Mme du Châtelet, Paris, J. Gabay, 1990, fac-sim. de l'éd. de 1726, 2 tomes.

RAMSEY Andrew Michael, *Les voyages de Cyrus*, éd. Georges Lamoine, Paris, Champion, 2002.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, éd. André Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellerin, Paris, Seuil, 1997.

WOLLASTON William, *The religion of nature delineated*, London, John & Paul Knapton, 1738 (6th ed.).

IV. Littérature secondaire

1. Sur Hume

AIKEN Henry D., « An interpretation of Hume's theory of the place of reason in ethics and politics », *Ethics*, vol. 90, n°1, 1979.

AINSLIE Donald C., « Hume's scepticism and ancient scepticisms », dans *Hellenistic and early modern philosophy*, eds Jon Miller and Brad Inwood, Cambridge, Cambridge university press, 2003.
—, *Hume's true scepticism*, Oxford, Oxford university press, 2015.

ALLISON Henry E., *Custom and reason in Hume : a Kantian reading of the first book of the* Treatise, Oxford, Clarendon press, 2008.

ÁRDAL Páll S., *Passion and value in Hume's* Treatise, Edinburgh, Edinburgh university press, 1989 (2nd ed.).

ARNOLD N. Scott, « Hume's skepticism about inductive inference », *Journal of the history of philosophy*, vol. 21, n°1, 1983.

ATTANASIO Alessandra, *Gli instinti della ragione : cognizioni, motivazioni, azioni nel* Trattato della natura umana *di Hume*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

BAIER Annette, *A progress of sentiments : reflections on Hume's* Treatise, Cambridge (Mass.), Harvard university press, 1991.

BAILLIE James, *Routledge philosophy guidebook to Hume on morality*, London, Routledge, 2000.

BEAUCHAMP Tom L. et MAPPES Thomas A., « Is Hume really a sceptic about induction ? », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, vol. II, London, Routledge, 1995.
— et ROSENBERG Alexander, *Hume and the problem of causation*, New York, Oxford university press, 1981.

BELL Martin, « Belief and instinct in Hume's first *Enquiry* », dans *Reading Hume on human understanding : essays on the first* Enquiry, ed. Peter Millican, London, Clarendon Press, 2002.

BERRY Christopher J., « Hume on rationality in history and social life », *History and theory*, vol. 21, n°2, mai 1982.

BOEHM Miren, « Certainty, necessity and knowledge in Hume's *Treatise* », dans *David Hume : a tercentenary tribute*, ed. Stanley Tweyman, Ann Arbor (Michigan), Caravan books, 2013.

BOTROS Sophie, *Hume, reason and morality : a legacy of contradiction*, London, Routledge, 2006.

BOYLE Deborah, « Hume on animal reason », *Hume studies*, vol. 29, n°1, 2003.

BRAHAMI Frédéric, *Introduction au* Traité de la nature humaine, Paris, PUF, 2003.

BRAND Walter, *Hume's theory of moral judgement : a study in the unity of* A treatise of human nature, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 1992.

BRETT Nathan et PAXMAN Katharina, « Reason in Hume's passions », *Hume studies*, vol. 34, n°1, avril 2008.

BROUGHTON Janet, « Hume's skepticism about causal inferences », *Pacific philosophical quaterly*, vol. 64, n°1, 1983.
—, « Hume's naturalism and his skepticism », dans *A companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe, Malden (Mass.), Wiley-Blackwell, 2011.

BROWN Charlotte R., « Hume on moral rationalism, sentimentalism and sympathy », dans *A companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe, Malden (Mass.), Wiley-Blackwell, 2011.

BRUNET Olivier, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, Nizet, 1965.

BUCKLE Stephen, *Hume's Enlightenment tract : the unity and purpose of* An enquiry concerning human understanding, Oxford, Clarendon press, 2001.

CAPALDI Nicholas, *David Hume : the Newtonian philosopher*, Boston, Twayne publishers, 1975.

CHIRPAZ François, *Hume et le procès de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1989.

CHURCH Ralph W., *Hume's theory of the understanding*, Wesport, Greenwood press, 1980, fac.-sim. de l'éd. de Londres de 1935.

CLÉRO Jean-Pierre, *La philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985.
—, *Hume : une philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998.

COHEN Elliott D., « Hume's fork », *The southern journal of philosophy*, vol. 15, n°4, 1977.

COHON Rachel, *Hume's morality : feeling and fabrication*, Oxford, Oxford university press, 2008.

CRAIG Edward J., « The idea of necessary connexion », dans *Reading Hume on human understanding : essays on the first* Enquiry, ed. Peter Millican, Oxford, Clarendon press, 2002.

CUMMINS Phillip D., « Hume's diffident skepticism », *Hume studies*, vol. 25, n°1 et 2, 1999.

DANFORD John W., *David Hume and the problem of reason : recovering the human sciences*, New Haven, Yale university press, 1990.

DAUER Francis W., « Hume's scepticism with regard to reason : a reconsideration », *Hume's studies*, vol. 22, n°2, nov. 1996.

DENAT Céline et ETCHEGARAY Claire, « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, n°1, 2010.

DEWITT Richard, « Hume's probability argument of I, iv, 1 », *Hume studies*, vol. 11, n°2, nov. 1985.

DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume,* Paris, PUF, 1953.

DESHPANDE B. Y., « Hume's Fork related to some logico-epistemological distinctions in modern philosophy », *Indian philosophical quarterly*, vol. 15, n°4, 1988.

DICKER Georges, « Hume's fork revisited », *History of philosophy quarterly,* vol. 8, n°4, 1991.
—, *Hume's epistemology and metaphysics : an introduction*, London, Routledge, 1998.

ETCHEGARAY Claire, « Le concept de croyance naturelle », dans *L'invention philosophique humienne : actes du colloque de l'université de Grenoble II, les 13-15 mars 2008*, sous la dir. de Philippe Saltel, Grenoble, Département de philosophie de l'université Pierre Mendès France, 2009.
— et DENAT Céline, « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, n°1, 2010.

FALK Werner D., « Hume on practical reason », *Philosophical studies : an international journal for philosophy in the analytic tradition*, vol. 27, n°1, janvier 1975.

FIESER James, « Hume's classification of the passions and its precursors », *Hume studies*, vol. 18, n°1, avril 1992.

FLEW Antony, *Hume's philosophy of belief : a study of his first* Inquiry, London, Routledge, 1961.

FOGELIN Robert J., *Hume's skepticism in the* Treatise of human nature, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
—, « Hume's scepticism », dans *The Cambridge companion to Hume*, ed. David F. Norton, Cambridge, Cambridge university press, 1993.

GARRETT Don, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford university press, 1997.
—, « Owen on Humean reason », *Hume studies*, vol. 26, n°2, nov. 2000.

GAUTIER Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005.
—, « Le problème des croyances communes en politique : expérience et histoire chez Hume », dans *Lectures de Hume*, éd. Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, Paris, Ellipses, 2009.
—, « Expérience et relation chez Hume », dans *L'expérience*, sous la dir. de Laurent Perreau, Paris, Vrin, 2010.

GROARKE Leo et SOLOMON Graham, « Some sources for Hume's account of cause », *Journal of the history of ideas*, vol. 52, n°4, 1991.

HACKING Ian, « Hume's species of probabilities », *Philosophical studies*, vol. 33, n°1, 1978.

HAMPTON Jean, « Does Hume have an instrumental conception of practical reason ? », *Hume studies*, vol. 21, n°1, avril 1995.

HARRISON Jonathan, *Hume's moral epistemology*, Oxford, Clarendon press, 1976.

HOLDEN Thomas, « Hume's absolute necessity », *Mind*, vol. 123, n°490, avril 2014.

HUBIN Donald, « What's special about Humeanism », *Noûs*, vol. 33, n°1, 1999.

IMLAY Robert A., « Hume's 'Of skepticism with regard to reason' : a study in contrasting themes », *Hume studies*, vol. 7, n°2, nov. 1981.

JAFFRO Laurent, « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Daìmon. Revista internacional de filosofia*, vol. 52, 2011.

JAFFRO Laurent, « Inactivité de la raison et influence du sentiment : de la métaéthique humienne au point de vue architectonique », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013.

JONES Peter, *Hume's sentiments : their ciceronian and French context*, Edinburgh, Edinburgh university press, 1982.

KAIL Peter J. E., « Conceivability and modality in Hume : a lemma in a argument in defense of skeptical realism », *Hume studies*, vol. 29, n°1, avril 2003.
—, « Hume's ethical conclusions », dans *Impressions of Hume*, ed. Marina Frasca-Spada and Peter J. E. Kail, Oxford, Oxford university press, 2005.
—, « Leibniz's dog and Humean reason », dans *New essays on David Hume*, eds Emilio Mazza and Emanuele Ronchetti, Rome, Franco Angeli, 2007.
—, *Projection and realism in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford university press, 2007.
—, « On Hume's appropriation of Malebranche : causation and self », *European journal of philosophy*, vol. 16, n°1, 2008.
—, « Hume, Malebranche and 'rationalism' », *Philosophy*, vol. 83, n°3, 2008.

KARLSSON Mikael M., « Epistemic leaks and epistemic meltdowns : a response to William Morris on scepticism with regard to reason », *Hume studies*, vol. 16, n°2, nov. 1990.

KEMP SMITH Norman, « The naturalism of Hume », I et II, *Mind*, vol. 14, n°54 et 55, avril et juillet 1905.
—, *The philosophy of David Hume : a critical study of its origins and central doctrines*, London, Macmillan and co., 1941.

KYDD Rachael M., *Reason and conduct in Hume's* Treatise, London, Oxford university press, 1946.

LAIRD John, *Hume's philosophy of human nature*, London, Methuen, 1932.

LE JALLÉ Éléonore, *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, 2005.
—, « Hume : un scepticisme insouciant », dans *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, sous la dir. de Michèle Cohen-Halimi et Hélène L'Heuillet, Paris, Champion, 2010.
—, « Scepticisme et morale », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013.
—, « David Hume : la philosophie et les savoirs », *Archives de philosophie*, vol. 78, n°4, 2015.

LEROY André-Louis, *David Hume*, Paris, PUF, 1953.

LESHER James H., « Hume's analysis of 'cause' and the 'two-definitions' dispute », *Journal of the history of philosophy*, vol. 11, n°3, juillet 1973.

LIGHTNER Tycerium, « Hume on conceivability and inconceivability », *Hume studies*, vol. 23, n°1, 1997.

LOLORDO Antonia, « Probability and skepticism about reason in Hume's *Treatise* », *British journal for the history of philosophy*, vol. 8, n°3, 2000.

LYNCH Michael P., « Hume and the limits of reason », *Hume studies*, vol. 22, n°1, avril 1996.

MACINTYRE Alasdair C., « Hume on 'is' and 'ought' », *Philosophical review*, vol. 68, n°4, octobre 1959.

MACKIE John L., *Hume's moral theory*, London, Routledge, 1980.

MACNABB Donald G. C., « Hume », dans *The encyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1967.

MAGRI Tito, « Natural motivation and normative motivation in Hume's *Treatise* », *Hume studies*, vol. 22, n°2, nov. 1996.

MALHERBE Michel, « Philosophie facile et philosophie abstraite au XVIIIe siècle », dans *Popularité de la philosophie*, sous la dir. de Philippe Beck et Denis Thouard, Fontenay-aux-roses, ENS éditions, 1995.
—, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001 (4e éd. corrigée).
—, « Quelques considérations sur l'idée de civilisation », dans *Les équivoques de la civilisation : actes du séminaire « Histoire de la croyance en l'Histoire », Université Montpellier-III, octobre 2002-mai 2004*, sous la dir. de Bertrand Binoche, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

MAPPES Thomas A. et BEAUCHAMP Tom L., « Is Hume really a sceptic about induction ? », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, vol. II, London, Routledge, 1995.

MASON Michelle, « Hume and Humean on practical reason », *Hume studies*, vol. 31, n°2, 2005.

MASSEY Barbara D. et MASSEY Gerald D., « Genetic inference : a reconsideration of David Hume's empiricism », dans *Inference, explanation and other frustrations : essays in the philosophy of science*, ed. John Earman, Berkeley, University of California press, 1992.

MICHAUD Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1999.

MILLGRAM Elijah, « Was Hume a Humean ? », *Hume studies*, vol. 21, n°1, avril 1995.

MILLICAN Peter, « Hume's argument concerning induction : structure and interpretation », dans *David Hume : critical assessments*, t. II, ed. Stanley Tweyman, London, Routledge, 1995.
—, « Hume on reason and induction : epistemology or cognitive science ? », *Hume studies*, vol. 24, n°1, avril 1998.

MINTOFF Joe, « Hume and instrumental reason », *The journal of value inquiry*, vol. 32, n°4, 1998.

MOORE James, « Hume and Hutcheson », dans *Hume and Hume's connexions*, eds Michael A. Stewart and John P. Wright, Edinburgh, Edinburgh university press, 1994.

MORRIS William E., « Hume's scepticism about reason », *Hume studies*, vol. 15, n°1, avril 1989.

NORTON David F., *David Hume : common-sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton, Princeton university press, 1982.

NOXON James, *Hume's philosophical development : a study of his methods*, Oxford, Clarendon press, 1973.

NUROCK Vanessa, « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », dans *Lectures de Hume*, éd. Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, Paris, Ellipses, 2009.

NUYEN Anh T., « David Hume on reason, passions and morals », *Hume studies*, vol. 10, n°1, avril 1984.
—, « The role of reason in Hume's theory of belief », *Hume studies*, vol. 14, n°2, nov. 1988.

OWEN David, « Hume and the Lockean background : induction and the uniformity principle », *Hume studies*, vol. 18, n°2, nov. 1992.
—, « Inference, reason and reasoning in book one of Hume's *Treatise* », *Southwest philosophy review*, vol. 10, n°1, 1994.
—, « Reason, reflection and reductios », *Hume studies*, vol. 20, n°2, nov. 1994.
—, « Hume's doubts about probable reasoning : was Locke the target ? », dans *Hume and Hume's connexions*, eds Michael M. Stewart and John P. Wright, Edinburgh, Edinburgh university press, 1994.
—, *Hume's reason*, Oxford, Oxford university press, 1999.
—, « Scepticism with regard to reason », dans *The Cambridge companion to Hume's* Treatise, eds Donald C. Ainslie and Annemarie Butler, Cambridge, Cambridge university press, 2015.

PARUSH Adi, « Is Hume a sceptic about induction ? », *Hume studies*, vol. 3, n°1, avril 1977.

PASSMORE John A., *Hume's intentions*, Cambridge, Cambridge university press, 1952.

PAXMAN Katharina et BRETT Nathan, « Reason in Hume's passions », *Hume studies*, vol. 34, n°1, avril 2008.

PENELHUM Terence, *Hume*, New York, St. Martin's press, 1975.
—, « Hume's moral psychology », dans *The Cambridge companion to Hume*, eds David F. Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge, Cambridge university press, 2009.

PERINETTI Dario, *Hume, history and the science of human nature*, Ph.D. soutenue à l'université McGill, juillet 2002, en ligne [http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=38509&local_base=GEN01-MCG02].

PHILLIPS David, « Hume on practical reason : normativity and psychology in *Treatise* 2.3.3 », *Hume studies*, vol. 31, n°2, nov. 2005.

PITSON Antony E., « The nature of Humean animals », *Hume studies,* vol. 19, n°2, 1993.

POPKIN Richard H., « David Hume. His pyrrhonism and his critique of pyrrhonism », *The philosophical quaterly*, vol. 1, n°5, octobre 1951.

RADCLIFFE Elizabeth S., « Hume on passion, pleasure and the reasonableness of ends », *Southwest philosophy review*, vol. 10, 1994.
—, « Kantian tunes on a Humean instrument : why Hume is not really a skeptic about practical reasoning », *Canadian journal of philosophy*, vol. 27, n°2, juin 1997.
—, « Moral sentimentalism and the reasonableness of being good », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013.

RAPHAEL David D., « Hume's critique of ethical rationalism », dans *Hume and the Enlightenment : essays presented to Ernest Campbell Mossner*, ed. William B. Todd, Austin, university of Texas humanities research center, 1974.

RICHARDS Thomas J., « Hume's two definitions of 'cause' », *The philosophical quarterly,* vol. 15, n°60, 1965.

ROBINSON John A., « Hume's two definitions of 'cause' », *The philosophical quarterly*, vol. 12, n°47, avril 1962.

ROSENBERG Alexander, « Hume and the philosophy of science », dans *The Cambridge companion to Hume*, ed. David F. Norton, Cambridge, Cambridge university press, 1993.
— et Tom L. BEAUCHAMP, *Hume and the problem of causation*, New York, Oxford university press, 1981.

RUSSELL Paul, *The riddle of Hume's* Treatise *: skepticism, naturalism and irreligion*, Oxford, Oxford university press, 2008.

SALTEL Philippe, « Analyse de la 'conception instrumentale' de la raison dans la philosophie de Hume », *Revue internationale de philosophie*, vol. 67, n°263 (1), 2013.

SANDIS Constantine, « Hume and the debate on 'motivating reasons' », dans *Hume on motivation and virtue*, ed. Charles R. Pidgen, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.

SAUER Jim, « Philosophy and history in David Hume », *The journal of Scottish philosophy*, vol. 4, n°1, 2006.

SAYRE-MCCORD Geoffrey, « Hume on practical morality and inert reason », dans *Oxford studies in metaethics*, vol. III, Oxford, Oxford university press, 2008.

SCHAFER Karl, « Practical reasoning and practical reason in Hume », *Hume studies*, vol. 34, n°2, nov. 2008.

SCHMIDT Claudia M., *David Hume : reason in history*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania state university press, 2003.

SETIYA Kieran, « Hume on practical reason », *Philosophical perspectives*, vol. 18, n°1, 2004.

SHAW Daniel, « Reason and feeling in Hume's action theory and moral philosophy », *Hume studies*, vol. 18, n°2, nov. 1992.
—, « Hume's moral sentimentalism », *Hume studies*, vol. 19, n°1, avril 1993.

SINGER Ira, « Nature breaks down : Hume's problematic naturalism in *Treatise* iv », *Hume studies*, vol. 26, n°2, nov. 2000.

SMIT Houston, « Apriority, reason and induction in Hume », *Journal of the history of philosophy*, vol. 48, n°3, juillet 2010.

SMITH Plínio Junqueira, « La raison sceptique de Hume », dans *Scepticisme et modernité*, sous la dir. de Marc André Bernier et Sébastien Charles, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005.

SOLOMON Graham et GROARKE Leo, « Some sources for Hume's account of cause », *Journal of the history of ideas*, vol. 52, n°4, 1991.

STOVE David C., *Probability and Hume's inductive scepticism*, Oxford, Clarendon press, 1973.

STRAWSON Galen, *The secret connexion : causation, realism and David Hume*, Oxford, Clarendon press, 1992 (2nd ed.).

STROUD Barry, *Hume*, London, Routledge & Paul Kegan, 1977.
—, « Hume's scepticism : natural instincts and philosophical reflection », dans *The empiricists : critical essays on Locke, Berkeley and Hume*, ed. Margaret Atherton, Lanham (Md.), Rowman and Littlefiedl publ., 1999.

STURGEON Nicholas L., « Moral skepticism and moral naturalism in Hume's *Treatise* », *Hume studies*, vol. 27, n°1, avril 2001.
—, « Hume on reason and passion », dans *The Cambridge companion to Hume's* Treatise, eds Donald C. Ainslie and Annemarie Butler, Cambridge, Cambridge university press, 2015.

SUSATO Ryu, « Hume's oscillating civilization theory », *History of Europeans ideas*, vol. 32, n°3, 2006.
—, *Hume's sceptical Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh university press, 2015.

TAYLOR Jacqueline A., *Reflecting subjects : passion, sympathy and society in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford university press, 2015.

WALSH William H., « Hume's concept of truth », dans *Reason and reality*, Royal institute of philosophy lectures, vol. V, London, Macmillan, 1972.

WAXMAN Wayne, *Hume's theory of consciousness*, Cambridge, Cambridge university press, 2003.

WELLER Cass, « Scratched fingers, ruined lives, and acknowledged lesser goods », *Hume studies*, vol. 30, n°1, avril 2004.

WILLIAMS Christopher, *A cultivated reason : an essay on Hume and Humeanism*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania state university press, 1999.

WILSON Fred, « Hume's sceptical argument against reason », *Hume studies*, vol. 9, n°2, nov. 1983.
—, « Is Hume a sceptic with regard to reason ? », *Philosophy research archives*, vol. 10, mai 1985.

WINTERS Barbara, « Hume on reason », *Hume studies*, vol. 5, n°1, avril 1979.
—, « Hume's argument for the superiority of natural instinct », dans *David Hume : critical assessments*, ed. Stanley Tweyman, vol. III, London, Routledge, 1995.

ZABEEH Farhang, « Hume scepticism with regard to deductive reason », *Ratio*, n°2, février 1960.
—, *Hume, precursor of modern empiricism : an analysis of his opinions on meaning, metaphysics, logic and mathematics*, The Hague, M. Nijhoff, 1973.

2. Sur d'autres auteurs, ou à visée plus large

ALQUIÉ Ferdinand, « L'idée de causalité de Descartes à Kant », dans *Histoire de la philosophie, idées, doctrines*, sous la dir. de François Châtelet, t. IV, Paris, Hachette, 1999.

AYERS Michael R., « The ideas of power and substance in Locke's philosophy », *Philosophical quaterly*, vol. 25, n°98, 1975.

BAIER Annette, « Knowing our place in the animal world », dans *Postures of the mind : essays on mind and morals,* Minneapolis, University of Minnesota press, 1985.

BENNETT Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume : central themes*, Oxford, Clarendon press, 1971.

BOARINI Serge, « Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès », *Dix-huitième siècle*, n°43, 2011.

BRAHAMI Frédéric, « Des *Esquisses* aux *Essais*, l'enjeu d'une rupture », dans *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, sous la dir. de Pierre-François Moreau, Paris, Albin Michel, 2001.
—, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001.

BROOME John, « Normative practical reasoning », *Proceedings of the Aristotelian society*, suppl. au vol. 75, 2011.

BROUSSOIS Lisa, « Anatomie du sens moral : Hume et Hutcheson », *Philonsorbonne*, n°7, 2013.

CASINI Paolo, « Locke sull'intelligenza degli animali », dans *Verità e coscienza storica : scritti in memoria di Antonio Corsano*, ed. Domenico Fazio, Giovanni Papuli e Gabriella Sava, Galatina, Congedo, 1993.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.
—, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II (« De Bacon à Kant »), trad. René Fréreux, Paris, Cerf, 2005.

CHARRAK André, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », *Quaestio*, vol. 4 : « L'expérience », 2004.
—, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : la philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, 2006.
—, *Empirisme et théorie de la connaissance : réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2009.
—, *Rousseau : de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.

COMTE Auguste, *Cours de philosophe positive*, Paris, J.-B. Baillère, 1864.

COTTINGHAM John G., *The rationalists*, Oxford, Oxford university press, 1988.

COUTURAT Louis, *La logique de leibniz : d'après des documents inédits*, Hildesheim, Olms, 1985.

COVENTRY Angela, « Locke, Hume and the idea of causal power », *Locke studies*, vol. 33, n°2, 2003.

DARWALL Stephen, *The British moralists and the internal ought : 1640-1740*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge university press, 1995.
—, « Hutcheson on practical reason », *Hume studies*, vol. 23, n°1, avril 1997.

DES CHENE Dennis, « Animal as concept : Bayle's Rorarius », dans *The problem of animal generation in early modern philosophy*, ed. Justin E. H. Smith, Cambridge, Cambridge university press, 2006.

DOXSEE Carll W., « Hume's relation to Malebranche », *Philosophical review*, vol. 25, n°5, 1916.

ENGFER Hans J., *Empirismus versus Rationalismus ? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996.

ETCHEGARAY Claire, « Nature humaine et scepticisme : D. Hume, Th. Reid et Th. Jouffroy », dans *La nature humaine dans la philosophie britannique et la philosophie française*, n°57 de la revue *Corpus*, mis en œuvre par Claire Etchegaray, Nanterre, Association pour la revue Corpus, 2009.
—, « Can we know whether skepticism is right or wrong ? Reid's criticism and Hume's answer », dans *Scepticism in the Eighteenth century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Springer, 2013.

FIRODE Alain, « Les lois du choc et la rationalité de la mécanique selon d'Alembert », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°21, 1996.

FRANKENA William, « Hutcheson's moral sense theory », *Journal of the history of ideas*, vol. 16, n°3, 1955.

GAUTIER Claude, « Sympathie, affects et lien social : éléments d'une comparaison entre Smith et Hume », dans *Les affections sociales*, sous la dir. de Frédéric Brahami, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008.

GAUTIER Claude, « D'Adam Smith à David Hume : sympathie, morale et politique », dans *Adam Smith philosophe : de la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
—, « Les philosophies écossaises. Naturalismes et sciences de l'homme », *Archives de philosophie*, vol. 78, n°4, 2015.

GILL Michael B., *The British moralists on human nature and the birth of secular ethics*, Cambridge, Cambridge university press, 2006.

GONTIER Thierry, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.

GRIMA-MORALES Jean-Pierre, « Le scepticisme des Lumières ou la raison sans suffisance. Usages et mésusages du 'scepticisme mitigé' », dans *Pour et contre le scepticisme : théories et pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, éd. Élodie Argaud, Nawalle El Yadari, Sébastien Charles et Gianni Paganini, Paris, Champion, 2015.

GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme : l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

HACKING Ian, *The emergence of probability : a philosophical study of early ideas of probability, induction and statistical inference*, Cambridge, Cambridge university press, 1975.

HAMOU Philippe, « Ophtalmie, vision adamique et restauration du savoir dans la pensée anglaise du XVIIe siècle », *Le temps philosophique*, n°9, 2003.

JAFFRO Laurent, *Éthique de la communication et art d'écrire : Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.
—, « La formation de la doctrine du sens moral : Burnet, Shaftesbury, Hutcheson », dans *Le sens moral : une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, éd. Laurent Jaffro, Paris, PUF, 2000.
—, « Ambiguïtés et difficultés du sens moral », dans *Normativités du sens commun*, éd. Claude Gautier et Sandra Laugier, Paris, PUF, 2009.
—, « La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? », *Philosophiques*, vol. 40, n°1, 2013.

KAIL Peter J. E., « Empiricism », dans *The Continuum encyclopedia of British philosophy*, eds Naomi Goulder, Anthony Grayling, Isabel Iribarren and Andrew Pyle, vol. II, London, Thoemmes, 2006.

KENNEDY Rick, *A history of reasonableness : testimony and authority in the art of thinking*, Rochester (N.-Y.), The university of Rochester press, 2004.

KORSGAARD Christine, « Skepticism and practical reason », *The journal of philosophy*, vol. 83, n°1, janvier 1986.
—, « The normativity of instrumental reason », dans *Ethics and practical reason*, eds Garrett Cullity and Berys Gaut, New York, Clarendon press, 1997.

LE JALLÉ Éléonore, *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2014.

LOEB Louis E., *From Descartes to Hume : continental metaphysics and the development of modern philosophy*, London, Cornell university press, 1981.

MACKIE John L., *The cement of the universe : a study of causation*, Oxford, Clarendon press, 1974.

MARQUER Éric, « Locke : liaison probable et liaison nécessaire », *Astérion*, « Le principe de la raison et de la folie », n°12, mai 2014, en ligne [http://journals.openedition.org/asterion/2489]

MCCRACKEN Charles J., *Malebranche and British philosophy*, Oxford, Clarendon press, 1983.

MCDOWELL John, « Two sorts of naturalism », dans *Virtues and reasons : Philippa Foot and moral theory*, eds Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence and Warren Quinn, Oxford, Clarendon Press, 1995.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
—, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

NUCHELMANS Gabriel, *Judgment and proposition : from Descartes to Kant*, Amsterdam, Oxford, New York, North Holland, 1983.

PAGANINI Gianni, *Skepsis, le débat des Modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

POPKIN Richard H., « Condorcet and Hume and Turgot », dans *Condorcet studies*, vol. II, ed. David Williams, New York, Peter Lang, 1987.
—, « New views on the role of scepticism in the Enlightenment », dans *Scepticism in the Enlightenment*, eds Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso and Giorgio Tonelli, Dordrecht, Kluwer academic publ., 1997.

POPPER Karl R., *La logique de la découverte scientifique*, trad. Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973.
—, *La connaissance objective*, trad. Jean-Jacques Rosat, Paris, Aubier, 1991.

PRIOR Arthur N., *Logic and the basis of ethics*, Oxford, Oxford university press, 1949.

RAPHAEL David D., *The moral sense*, London, Oxford university press, 1947.

ROUX Sophie, « De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu », dans *Les malebranchismes des Lumières : études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe siècle et XVIIIe siècle*, éd. Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, Champion, 2014.

RUSSELL Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, trad. Hélène Kern, Paris, Gallimard, 1953 (5e éd.).

SHAPIRO Barbara J., *Probability and certainty in seventeenth-century England : a study of the relationships between natural science, religion, history, law and literature*, Princeton, Princeton university press, 1983.

SIMONETTA Laetitia, *La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, thèse de doctorat soutenue à l'ENS de Lyon, nov. 2015, en ligne [https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01229877/document].

TONELLI Giorgio, « The 'weakness' of reason in the age of Enlightenment », dans *Scepticism in the Enlightenment*, eds Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso and Giorgio Tonelli, Dordrecht, Kluwer academic publ., 1997.

TWEYMAN Stanley, *Reason and conduct in Hume and his predecessors*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

VAN LEEUWEN Henry G., *The problem of certainty in English thought : 1630-1690*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.

VIENNE Jean-Michel, *Expérience et raison : les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin, 1991.

WILLIAMS Bernard, « Internal and external reasons », dans *Rational action : studies in philosophy and social science*, ed. Ross Harrison, Cambridge, Cambridge university press, 1979.

YOLTON John W., *Locke and the compass of human understanding : a selective commentary on the* Essay*,* Cambridge, Cambridge university press, 1970.

Index des noms

ADDISON J., 94, 125, 132, 133, 639
AIKEN H. D., 209, 641
AINSLIE D. C., 185, 425, 445, 641, 647, 649
ALLISON H. E., 298, 303, 312, 641
ALQUIÉ F., 368, 650
ÁRDAL P. S., 196, 641
ARNAULD A., 315, 323, 328, 535, 639
ARNOLD N. S., 356, 367, 369, 378, 463, 464, 641
ATTANASIO A., 89, 90, 642
AYERS M. R., 382, 650
BACON F., 18, 31, 49, 436, 469, 640, 650
BAIER A., 43, 49, 90, 123, 233, 355, 356, 357, 366, 367, 369, 378, 629, 642, 650
BAILLIE J., 63, 74, 642
BAYLE P., 3, 16, 35, 56, 89, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 463, 535, 640, 650, 651, 653, 660
BEAUCHAMP T. L., 271, 355, 356, 357, 366, 367, 369, 378, 464, 638, 642, 646, 648
BELL M., 89, 642
BENNETT J., 111, 650
BERRY C. J., 565, 579, 642
BOARINI S., 575, 650
BOEHM M., 337, 339, 642
BOTROS S., 48, 162, 163, 167, 642
BOYLE D., 19, 90, 100, 117, 312, 368, 642
BRAHAMI F., 16, 89, 138, 140, 146, 149, 291, 463, 642, 650, 651
BRAND W., 254, 642
BRETT N., 184, 185, 642, 647
BROOME J., 159, 650
BROUGHTON J., 30, 55, 642
BROUSSOIS L., 280, 281, 650
BROWN C. R., 214, 637, 642
BRUNET O., 43, 283, 642
BUCKLE S., 48, 137, 149, 328, 370, 371, 379, 521, 589, 643
CAPALDI N., 369, 370, 643
CASINI P., 118, 650
CASSIRER E., 13, 17, 18, 34, 318, 366, 377, 412, 463, 575, 581, 610, 614, 629, 650
CHAMBERS E., 208, 313, 639
CHARRAK A., 7, 13, 14, 35, 53, 54, 91, 245, 275, 327, 329, 403, 587, 594, 600, 610, 614, 618, 623, 630, 641, 651
CHIRPAZ F., 134, 495, 530, 643
CHURCH R. W., 402, 643
CICÉRON, 71, 548
CLARKE S., 71, 163, 206, 207, 211, 214, 233, 235, 255, 271, 317, 327, 369, 527, 640
CLÉRO J.-P., 78, 90, 115, 131, 170, 189, 229, 488, 639, 643, 644, 647
COHEN E. D., 303, 310, 520, 643, 645
COHON R., 163, 168, 247, 643
COMTE A., 610, 651
CONDILLAC E., 13, 14, 27, 35, 53, 54, 92, 147, 148, 329, 630, 640, 651
CONDORCET N., 575, 576, 577, 578, 640, 650, 653
COTTINGHAM J. G., 49, 651
COUTURAT L., 324, 651
COVENTRY A., 382, 651
CRAIG E. J., 37, 643
CUMMINS P. D., 55, 514, 540, 541, 643
D'ALEMBERT, 54, 197, 555, 610, 611, 612, 639, 651
DANFORD J. W., 368, 643
DARWALL S., 158, 177, 179, 234, 292, 651
DAUER F. W., 419, 643
DELEULE D., 61, 520, 609, 639, 643, 645
DELEUZE G., 61, 62, 63, 157, 298, 643
DES CHENE D., 143, 651
DES MAIZEAUX P., 327, 640
DESCARTES R., 35, 48, 49, 52, 56, 142, 145, 315, 316, 320, 328, 368, 400, 425, 434, 435, 443, 523, 589, 614, 640, 650, 652, 653
DESHPANDE B. Y., 327, 643
DEWITT R., 419, 643
DICKER G., 40, 298, 303, 319, 348, 643
DOXSEE C. W., 589, 651
ENGFER H. J., 49, 651

ETCHEGARAY C., 7, 103, 150, 152, 395, 442, 491, 543, 643, 644, 651
FALK W. D., 80, 203, 239, 644
FIESER J., 68, 644
FIRODE A., 610, 651
FLEW A., 298, 311, 355, 521, 644
FOGELIN R. J., 38, 355, 394, 428, 431, 444, 449, 644
FRANKENA W., 237, 651
GALIEN C., 107, 108, 640
GARRETT D., 36, 37, 42, 52, 84, 159, 354, 356, 357, 367, 438, 518, 629, 644, 652
GAUTIER C., 7, 15, 49, 78, 180, 291, 293, 488, 499, 566, 567, 644, 651, 652
GILL M. B., 233, 652
GONTIER T., 145, 652
GROARKE L., 368, 644, 649
GUICHET J.-L., 91, 652
HACKING I., 368, 419, 644, 652
HALL R., 637
HAMOU P., 360, 403, 652
HAMPTON J., 159, 186, 644
HARRIS J. A., 259, 637
HARRISON J., 186, 256, 644, 654
HOLDEN T., 321, 329, 330, 336, 644
HUBIN D., 159, 644
HUTCHESON F., 32, 45, 54, 57, 65, 68, 69, 70, 131, 157, 158, 163, 176, 177, 178, 179, 206, 207, 208, 209, 233, 234, 235, 236, 237, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 368, 401, 547, 554, 631, 632, 633, 637, 640, 646, 650, 651, 652, 660, 661
IMLAY R. A., 418, 419, 424, 437, 644
JAFFRO L., 7, 71, 84, 162, 180, 206, 207, 270, 271, 292, 538, 540, 644, 645, 652
JESSOP T. E., 637
JOHNSON S., 76, 151, 639
JONES P., 589, 645
KAIL P. J. E., 13, 49, 82, 84, 321, 326, 336, 517, 546, 589, 645, 652
KANT E., 13, 18, 32, 48, 54, 207, 297, 368, 418, 436, 640, 650, 652, 653
KARLSSON M. M., 419, 421, 436, 438, 645
KEMP SMITH N., 28, 32, 33, 36, 39, 44, 45, 46, 47, 82, 85, 89, 112, 120, 208, 209, 241, 258, 259, 279, 292, 303, 353, 367, 368, 448, 496, 563, 564, 645
KENNEDY R., 128, 652
KORSGAARD C., 159, 176, 186, 652
KYDD R. M., 209, 241, 243, 645
LAIRD J., 32, 380, 411, 645
LE JALLÉ É., 7, 36, 137, 161, 287, 433, 439, 446, 455, 456, 460, 519, 520, 570, 645, 652
LEIBNIZ G. W., 29, 49, 54, 57, 142, 143, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 341, 348, 377, 392, 474, 525, 587, 599, 600, 614, 632, 640, 645, 661
LEROY A.-L., 97, 498, 541, 609, 645
LESHER J. H., 409, 645
LIGHTNER T., 315, 645
LOCKE J., 4, 14, 15, 17, 25, 31, 44, 49, 52, 54, 57, 91, 111, 117, 118, 134, 149, 206, 207, 211, 237, 304, 311, 312, 313, 314, 323, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 340, 341, 345, 346, 347, 348, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 398, 399, 400, 404, 405, 406, 412, 414, 415, 425, 433, 434, 435, 436, 443, 450, 590, 603, 605, 608, 609, 630, 631, 632, 633, 640, 647, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 661, 662
LOEB L. E., 49, 653
LOLORDO A., 419, 485, 645
LYNCH M. P., 419, 437, 646
MACINTYRE A. C., 229, 233, 646
MACKIE J. L., 51, 73, 358, 646, 653
MACNABB D. G. C., 297, 646
MAGRI T., 192, 646
MALEBRANCHE N., 49, 56, 108, 206, 323, 368, 400, 443, 527, 585, 587, 588, 589, 590, 593, 594, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 624, 632, 641, 645, 651, 653
MALHERBE M., 10, 27, 32, 38, 56, 102, 112, 152, 183, 184, 285, 381, 431, 462, 521, 522, 534, 541, 543, 551, 595, 627, 637, 638, 639, 640, 646
MAPPES T. A., 355, 356, 357, 366, 367, 369, 378, 464, 642, 646
MARQUER É., 390, 653
MASON M., 188, 646
MASSEY B. D. et G. D., 92, 646
MCCRACKEN C. J., 600, 605, 653

McDowell J., 159, 653
Michaud Y., 90, 303, 366, 404, 463, 513, 514, 520, 521, 534, 641, 646
Millgram E., 181, 186, 646
Millican P., 30, 36, 37, 42, 48, 89, 354, 358, 380, 461, 463, 589, 609, 642, 643, 646
Mintoff J., 159, 188, 646
Montaigne M., 3, 16, 35, 61, 89, 94, 117, 118, 125, 126, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 149, 247, 463, 479, 485, 639, 641, 643, 650, 652, 653, 660
Moore J., 234, 259, 646
Moreau P.-F., 7, 22, 54, 57, 141, 650, 653
Morris W. E., 419, 437, 438, 637, 645, 646
Mossner E. C., 56, 209, 234, 272, 637, 638, 648
Newton I., 18, 31, 154, 270, 274, 327, 369, 403, 469, 531, 544, 567, 568, 614, 615, 640, 641
Nicole P., 315, 323, 328, 535, 639, 653
Norton D.F. et M.J., 13, 36, 38, 39, 42, 44, 46, 47, 89, 111, 112, 114, 136, 182, 184, 202, 209, 238, 279, 281, 322, 487, 637, 638, 644, 647, 648
Noxon J., 318, 647
Nuchelmans G., 48, 653
Nurock V., 229, 230, 647
Nuyen A. T., 209, 463, 647
Owen D., 33, 36, 41, 42, 51, 52, 84, 187, 303, 353, 354, 355, 370, 371, 376, 379, 380, 383, 429, 432, 438, 469, 546, 644, 647
Grima-Morales J, 540, 652
Paganini G., 35, 540, 652, 653
Parush A., 357, 647
Passmore J. A., 55, 444, 647
Paxman K., 184, 185, 642, 647
Penelhum T., 51, 89, 461, 647
Perinetti D., 467, 468, 565, 647
Phillips D., 161, 187, 647
Pitson A. E., 90, 647
Popkin R. H., 35, 536, 575, 576, 647, 653, 654
Popper K. R., 36, 353, 460, 464, 653
Prior A. N., 259, 577, 653
Radcliffe E. S., 55, 168, 186, 188, 214, 276, 642, 648
Ramsey A. M., 345, 641
Raphael D. D., 209, 234, 237, 259, 272, 648, 653
Richards T. J., 409, 648
Robinson J. A., 408, 409, 648
Rosenberg A., 13, 353, 355, 356, 357, 366, 369, 378, 612, 642, 648
Rousseau J.-J., 22, 91, 245, 554, 630, 641, 651, 652
Roux S., 198, 590, 653
Russell B., 327, 369, 460, 464, 467, 468, 499, 588, 648, 653
Russell P., 327, 369, 588, 648
Saltel P., 34, 42, 59, 61, 103, 136, 184, 209, 229, 243, 251, 275, 430, 488, 518, 609, 637, 638, 639, 644, 647, 648
Sandis C., 162, 163, 648
Sauer J., 110, 648
Sayre-McCord G., 163, 648
Schafer K., 28, 187, 648
Schmidt C. M., 573, 648
Setiya K., 187, 188, 648
Sextus Empiricus, 118, 368, 446, 447, 549, 641
Shapiro B. J., 368, 653
Shaw D., 184, 185, 254, 648
Simonetta L., 7, 262, 654
Singer I., 33, 649
Smit H., 502, 503, 649
Smith P. J., 28, 32, 33, 36, 40, 44, 45, 46, 47, 49, 82, 85, 89, 112, 120, 125, 143, 208, 209, 241, 258, 259, 279, 291, 292, 303, 353, 367, 368, 448, 463, 496, 563, 564, 579, 639, 645, 649, 651, 652
Solomon G., 368, 644, 649
Steele R., 125, 639
Stove D. C., 51, 355, 419, 649
Strawson G., 355, 649
Stroud B., 45, 73, 149, 209, 239, 257, 259, 521, 649
Sturgeon N. L., 184, 185, 193, 232, 649
Susato R., 572, 580, 649
Taylor J. A., 89, 277, 647, 649
Tonelli G., 34, 35, 576, 653, 654
Tweyman S., 36, 43, 78, 106, 211, 337, 354, 356, 637, 642, 646, 650, 654
Van Leeuwen H. G., 312, 332, 368, 462, 654
Vienne J.-M., 237, 392, 605, 641, 654
Walsh W. H., 78, 86, 649
Waxman W., 104, 609, 649

WELLER C., 175, 192, 649
WILLIAMS B., 186, 654
WILLIAMS C., 518, 649
WILSON F., 419, 437, 438, 650
WINTERS B., 43, 48, 106, 355, 356, 357, 366, 369, 378, 650
WOLLASTON W., 71, 206, 207, 208, 211, 216, 224, 233, 235, 255, 641
YOLTON J. W., 372, 654
ZABEEH F., 297, 422, 650

Table des matières

Remerciements **7**

Liste des abréviations **9**

Introduction **13**

PARTIE I. LA PASSION, L'INSTINCT. ÉVALUATION DE DEUX DÉFINITIONS TRADITIONNELLES DE LA RAISON HUMIENNE **59**

Chapitre 1. La raison humienne, une passion calme ? **61**

I. La raison comme passion calme : aux sources d'une identification 61
II. La raison comme passion calme : une identification erronée 64
III. Les enjeux d'une rectification interprétative 68

1. La raison, objet d'une méprise naturelle 68
2. Science de la raison et compréhension philosophique de l'expérience 72
3. Usage philosophique et usage ordinaire : la raison scindée 75
4. Représenter la réalité : la raison impassible 77
5. Raison impassible et assise passionnelle de la raison 81

Chapitre 2. La raison-instinct **89**

I. Raison humaine, instinct animal 93

1. La différence anthropologique 94
2. La raison comme puissance pratique 97

II. En quel sens la raison peut-elle être dite instinctive ? 100

1. L'opacité épistémique 100
2. L'infra-réflexivité 103
3. La valeur vitale 105

III. Les limites d'une pure et simple identification 109

1. *Experience* et *experiment*, *reflexive reason* et *reflective reason* 109
2. La curiosité, ou l'excès de l'activité rationnelle sur la conservation de la vie 112

IV. La raison-instinct, figuration d'une théorie réductionniste de l'entendement 114

1. La question du raisonnement animal 115
2. Une théorie extraordinaire 121
3. Réactiver la perception de l'extraordinaire : la raison comme objet d'admiration..... 126
4. Du *Traité* à l'*Enquête* : le surgissement de la métaphysique 129
5. La raison-instinct : le choc des contraires..... 134

V. Raison et animalité. Montaigne, Bayle, Hume 137

1. De Montaigne à Hume 138
2. De Bayle à Hume 142

Conclusion 151

PARTIE II. CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE..... 157

Chapitre 1. Raison et action : de la souveraineté à l'esclavage..... 159

I. La critique de la souveraineté pratique de la raison..... 160

1. L'argument de la motivation 161
2. L'argument de la représentation..... 170
3. Le parachèvement de la critique hutchesonienne 176

II. L'esclavage de la raison, ou la véritable relation de la raison et des passions..... 180

III. Rationalité pratique et philosophie 189

1. Raison, réflexion et prudence 189
2. La philosophie et la question des fins dernières de l'existence 198

Chapitre 2. Raison et morale : entre réduction et étrangeté..... 205

I. La critique du rationalisme moral 211

1. « Moral distinctions not deriv'd from reason » : commentaire suivi de la section T.3.1.1. 212

   1.1. La spécification de la critique de la raison pratique (§5 à 16)..... 214
   1.2. L'analyse de la signification du concept de raison (§17 à 23)..... 217
   1.3. L'analyse de l'expérience morale (§24 à 26)..... 219
   1.4. « Ce qui semble tout à fait inconcevable » : le *is-ought gap* (§27)..... 229

2. La critique du rationalisme moral : de Hutcheson à Hume 233

II. Théorie du sentiment moral et promotion du rôle de la raison..... 238

1. Le rôle éminent de la raison en morale (1) : quelques médiations rationnelles..... 239

   1.1. Les vertus artificielles 241

1.2. Le point de vue général 247
1.3. Médiations rationnelles et illusion de rationalité 250

2. Le rôle éminent de la raison en morale (2) : la déconstruction du sens moral hutchesonien 258

2.1. L'héritage hutchesonien : le premier appendice de l'*Enquête sur les principes de la morale* 261
2.2. Premiers éléments en faveur d'une démarcation : le rapport à Hutcheson dans le livre III du *Traité* 263
2.3. La raison dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* de Hutcheson 267
2.4. Retour sur le livre III du *Traité* : le geste anti-hutchesonien 272
2.5. La critique du sens moral et la subversion de ses analogies traditionnelles 280
2.6. Questions de méthode : deux façons de se rapporter à l'expérience morale 287

Conclusion 293

PARTIE III. CRITIQUE DE LA RAISON THÉORIQUE 295

Chapitre 1. La Fourche de Hume 297

I. L'enracinement empirique de la Fourche 298

1. L'expérience de savoir : la conquête progressive de la Fourche dans le livre I du *Traité* 300

1.1. Relations philosophiques et relations naturelles 300
1.2. Relations variables et relations invariables 302
1.3. Prise de connaissance médiate et prise de connaissance immédiate 304

2. L'expérience de savoir : l'évidence immédiate de la Fourche dans l'*Enquête sur l'entendement humain* 306
3. Le statut empirique de la Fourche : la facticité de notre pouvoir de raisonner 308

II. La Fourche de Hume, à l'intersection des influences lockienne, cartésienne et leibnizienne : premiers repérages 311

1. L'héritage lockien 311
2. Reprise et subversion d'une maxime cartésienne 314
3. La réception paradoxale de Leibniz 320

III. La résolution du problème lockien de l'adhésion aux probabilités les plus hautes 330

1. Locke et la précarité de la division de la raison 330
2. Hume et l'approfondissement de l'ancrage expérimental de la bipartition lockienne 333

2.1. De Locke à Hume : l'évanouissement du problème 333
2.2. La constitution d'un critère expérimentable de la division de la raison : fiction et analyse de l'expérience 335

2.3. Par-delà le critère de la constance 341
2.4. La catégorie des *matters of fact*, entre unification et division..... 343

Chapitre 2. L'introuvable fondement rationnel du raisonnement expérimental 351

I. La recherche stérile des raisons de l'inférence causale, ou l'autodestruction de la Fourche 354

1. Contre une hypothèse charitable..... 355
2. La raison par deux fois impuissante 357

2.1. L'impossible connaissance *a priori* des causes et des effets : l'usage de la rationalité adamique 359
2.2. L'improuvable uniformité du cours de la nature : le recours aux rationalités paysanne, infantile et animale 363

3. La radicalité de la critique humienne..... 366

II. Locke, cible de l'argument humien : la bipartition lockienne retournée contre son auteur 368

1. Qui Hume a-t-il en vue ? Controverses interprétatives..... 369
2. De Locke à Hume : une continuité apparente..... 371
3. Locke et le fondement rationnel de l'inférence probable 374
4. Nouveaux éléments en faveur de l'hypothèse de la cible lockienne : la question de l'origine de l'idée de pouvoir 380

4.1. Locke entre les lignes : une citation cryptée 380
4.2. La réfutation du fondement lockien de l'induction 383
4.3. Locke à découvert : contre la genèse lockienne de l'idée de pouvoir 386

5. Dépasser Locke pour lui être fidèle : Hume et la réalisation du programme empiriste 390

III. La conception véritablement empiriste du raisonnement expérimental 393

1. Expérience et coutume : la réduction empiriste de la raison 394
2. L'association des idées..... 400
3. Les deux définitions de la cause 407

Chapitre 3. Le scepticisme envers la raison 417

I. Le retour sur soi de la raison faillible 421

1. De la connaissance à la probabilité : l'argument de la fuite épistémique 421

1.1. La faillite de la connaissance démonstrative 421
1.2. La faillite de la connaissance intuitive 430

2. De la probabilité à l'extinction de la croyance : l'argument de l'effondrement épistémique..... 436
3. La destination sceptique de la raison 437

II. Sortir du scepticisme 439

1. La « secte fantastique » des sceptiques 440
2. Scepticisme total et science de la raison : la tendance à la facilité 441
3. La destruction du scepticisme envers la raison 445

Conclusion 450

PARTIE IV. L'USAGE DE LA RAISON 453

Chapitre 1. Position du problème 455

I. La raison ébranlée 455

II. Entre scepticisme et promotion de la raison 460

Chapitre 2. La genèse empirique des normes épistémiques 467

I. La logique humienne : qu'est-ce que bien raisonner ? 469

II. Le devenir normatif de l'expérience 475

1. La généralité des croyances 476
2. La généralité de l'expérience 477

2.1. Les règles générales extensives 478
2.2. Des règles générales extensives aux règles générales correctives 481
2.3. L'expérience élargie de la causalité véritative de l'esprit 486

III. Prudence, soin et rigueur : une *hexis* de la raison 492

Chapitre 3. Défense de la philosophie abstruse 501

I. Raison ordinaire et raison abstruse. Problèmes de la philosophie profonde 502

1. L'élaboration rationnelle de l'expérience 502
2. Mépris et blâme : le discrédit jeté sur le raisonnement abstrus 506
3. La légitimité problématique des croyances abstruses 507

II. Le livre I du *Traité* : l'enracinement naturel de la philosophie abstruse 512

1. Une auto-destruction de la philosophie abstruse ? 512
2. Raison abstruse et dispositions naturelles 515
3. Les droits naturels de la raison abstruse 516

III. L'*Enquête sur l'entendement humain* : l'abstrus et l'au-delà 520

1. Le procès de la philosophie abstruse 521
2. L'instrumentalisation religieuse de la philosophie abstruse 524

3. La *common life* et l'au-delà 529
4. Par-delà la *common life* : transposition scientifique et outrepassement religieux 531

IV. Scepticisme et critique du pyrrhonisme 534

1. Problèmes du pyrrhonisme 535
2. L'usage du pyrrhonisme : la critique de la raison au service de l'activité rationnelle .. 538

V. La raison comme valeur 544

Chapitre 4. Le pouvoir de la raison 551

I. Les triomphes modestes de la raison 553

1. Humanisation et éradication de la superstition 553

1.1. Culture de la raison et humanisation du caractère 553
1.2. Raisonnement philosophique et destruction de la superstition 556

2. La raison vaincue par ses autres 557

II. La raison dans l'histoire 564

1. L'histoire selon la raison 564
2. La raison selon l'histoire 567

Conclusion 582

PARTIE V. LA FABRIQUE DU RATIONALISME 585

Chapitre 1. Le « pays des fées » malebranchien 587

I. L'outrepassement de l'expérience 590
II. Histoire naturelle de l'occasionalisme 592
III. Théorie de la raison et expérience ordinaire. La fécondité de l'occasionalisme malebranchien 600

1. L'extraordinaire ordinaire 601

1.1. S'enfoncer dans l'expérience ordinaire 602
1.2. S'élever vers le pays des fées 604

2. D'un extraordinaire à l'autre 605

Chapitre 2. La genèse de l'évidence rationnelle des lois du choc 609

I. La critique de l'option rationaliste 612
II. Mécanique rationnelle et principes de l'imagination 615

1. Dans le *Traité :* de la ressemblance à la déductibilité 616
2. Dans la première *Enquête* : coutume et visibilité 618

Conclusion 624

Conclusion générale 627

Bibliographie 637

Index des noms 655

Table des matières 659

Résumé :
Il est courant de reconnaître en Hume un philosophe empiriste et un critique de la raison. Cette étude s'attache à examiner le lien unissant ces deux caractérisations, et à mettre en évidence le geste d'extension de l'empirisme par lequel, sous la plume de Hume, l'entendement en vient à être pensé selon un modèle empirico-sceptique. Contrairement à l'idée reçue qui voudrait que la théorie humienne de la raison s'énonce à l'encontre de conceptions « métaphysiques » ou « rationalistes » de cette dernière, il s'agit de montrer que c'est à des auteurs couramment désignés comme empiristes que Hume se confronte lorsqu'il prend la raison pour objet, en tant que ces auteurs seraient restés prisonniers d'une compréhension superficielle de l'expérience. En explorant différents champs (connaissance, passions, morale, histoire, sciences constituées, telle la mécanique), cette étude souligne que la critique humienne de la raison naît d'un approfondissement de l'empirisme, approfondissement qui vient interroger l'idée traditionnelle d'une continuité vis-à-vis des philosophes « empiristes » (notamment Locke et Hutcheson) et d'une mise à distance des auteurs « rationalistes » (notamment Leibniz et Malebranche). Ces positionnements à première vue surprenants s'enracinent dans une exigence d'analyse de l'expérience : c'est seulement en analysant l'expérience immédiate et ordinaire que nous faisons de notre raison qu'il est possible de parvenir à une juste idée de ses pouvoirs, et de poser à nouveaux frais la question de sa légitimité à gouverner notre croyance.

Mots-clés : raison, expérience, empirisme, méthode expérimentale, scepticisme, analyse, Hume, Locke, Hutcheson, Leibniz, Malebranche.

Discipline : Philosophie

UFR de philosophie de Paris 1 (UFR 10)
17, rue de la Sorbonne
75005 PARIS

École doctorale de philosophie de Paris 1 (ED 280)
1, rue d'Ulm
75005 PARIS

Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne
17, rue de la Sorbonne
75005 PARIS