

PARCOURS DANS L'ENQUETE SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN DE DAVID HUME

(SECTION V, SECTION VIII)

La section V peut apparaître comme un bilan des recherches conduites dans les sections précédentes. Hume commence par rappeler et motiver son choix philosophique : il se place dans la continuité d'une philosophie sceptique qu'il reconnaît comme étant la plus propre à servir la vie.

Qu'est-ce que la philosophie ? Une passion parmi d'autres. En rupture avec toute une tradition philosophique, Hume ne maintient pas l'opposition entre passions et raison. Au contraire, par exemple, d'un Descartes qui pense l'être à partir de la différence entre deux substances absolument distinctes (substance étendue, substance pensante) et qui se trouve bien embarrassé à terme pour penser l'unité du corps et de l'esprit, Hume envisage l'être à partir de *l'unité de l'expérience* et de sa différenciation progressive en formes multiples et spécifiques. C'est en ce sens que l'on peut dire de sa pensée qu'elle est empiriste, si, par *empirisme*, on entend ce souci de penser toute forme de pensée comme l'expression d'une continuité vitale, comme le *parti pris* d'une vie, pensée dont le sens doit donc être interrogé à partir de cette appartenance, comme un des moments du déploiement de l'expérience. Si l'empirisme de Hume est une pensée de l'expérience, c'est dans la mesure où, pour lui, toute pensée est avant tout une *pensée de quelque chose* et l'idée, *l'idée de quelque chose* : on ne peut ainsi considérer la pensée isolément pour se donner par la suite un monde (en procédant de cette façon, l'expérience qui conjoint pensée et monde risque de devenir un mystère métaphysique) ; pensée et monde ont parties liées. Dire que toute pensée procède de l'expérience (postulat essentiel de l'empirisme), c'est signifier que la vie ne laisse *rien à part* : et une pensée qui croit ne rien lui devoir est proprement une *fiction*.

On serait, toutefois, en droit de se demander ce qui motive en dernier instance ce postulat du primat de l'expérience ? Rien d'autre que la passion : *la passion de vivre* ; Hume ne connaît pas d'autre urgence que celle de vivre. *Primum vivere* : vivre d'abord, vivre avant tout. Et c'est cette exigence qui distingue la bonne de la mauvaise philosophie, selon qu'elle est utile ou non pour vivre. La philosophie ne vaut donc pas absolument et pour elle-même : toute philosophie doit être jugée selon ses avantages et selon ses inconvénients. Une pensée authentique est ainsi une pensée qui sert la vie. *Métaphysique* est le nom qu'il donne ainsi à toute recherche qui ne répond pas à cette exigence et qui, ce faisant, ne mérite pas qu'on s'y attarde. Faut-il donc penser la philosophie comme une recherche de la sagesse ? Sans doute, mais être sage, ce n'est pas apprendre à mourir, ce n'est pas apprendre à mépriser la vie au nom d'une ascèse chimérique. Si Hume a des propos si durs à l'endroit de la philosophie stoïcienne, c'est parce que cette philosophie veut « *nous convaincre par raisonnement de nous dégager de toute vertu aussi bien que de tous les plaisirs de la société* ». Penser, ce n'est pas penser contre la vie et chercher à la fuir. Ce n'est pas se mettre à part, comme nous le propose le stoïcisme. Hume relève d'ailleurs, avec une ironie mordante, à quel point cette sagesse qui se prévaut d'un mépris du monde, qui se présente comme l'expression d'une raison triomphante, libre de toute passion, n'est qu'un « *système plus raffiné d'égoïsme* ». La raison stoïcienne, loin de contredire les passions, n'est qu'une casuistique : rien d'autre qu'une façon de donner des « bonnes » raisons à sa passion, de leur « *accorder une indulgence pleine et sans contrôle* ». Une telle analyse n'est pas sans annoncer l'entreprise généalogique nietzschéenne : une pensée qui juge la vie et qui condamne les passions n'est encore qu'une forme de vie, une vie si débile, qu'elle ne connaît plus que

le ressentiment. Une telle raison n'est pas une élévation angélique : elle est l'expression de la plus basse des passions, la haine, haine de la vie, volonté de vengeance.¹

Ainsi, la philosophie humienne est une pensée qui cherche à éclairer notre participation au monde. « *Nous sommes embarqués* » disait Pascal : l'empirisme de Hume, pourrait-on dire, est la pensée de cet *embarquement*, qui estime comme seule digne d'intérêt la compréhension de la façon dont la vie nous comprend. Penser authentiquement, c'est « *être dans le bain* ». Et bien conduire son existence est une tâche suffisamment ardue pour que nous ne perdions pas notre temps dans des considérations qui dépassent notre entendement. Pensons donc comme des hommes qui veulent vivre. Y-a-t-il des questions que nous agiterons éternellement et qui demeureront éternellement obscures ? Il faut avoir confiance dans la sagesse naturelle : si elles demeurent obscures, c'est qu'elles ne sont pas notre affaire et nous importent peu. Rompre ainsi l'opposition classique entre raison et passion, penser la philosophie comme une passion, c'est tourner l'esprit vers le lieu de toute vérité, la vie, c'est rappeler qu'elle la fin de toute philosophie digne de son nom : faire de nous de grands vivants.

Hume aimait à qualifier ses travaux de « *philosophie de salon* » : attribut modeste pour ne pas effrayer son lecteur, si habitué à identifier philosophie et réflexions absconses qui embarrassent bien plus qu'elles n'éclairent. « *Philosophie de salon* » : philosophie qui *se tient là où l'on reçoit*. Philosophie mondaine ? Sans doute, mais philosophie du monde pour le monde, philosophie sociable qui n'a pas d'autre objet que l'humaine condition, philosophie d'honnête homme, plus prudent que courtisan. Pour Hume, comme pour Spinoza, « *l'homme est un dieu pour l'homme* » : et cette philosophie ne veut jamais oublier à qui elle s'adresse. Aussi est-elle tout le contraire d'une *philosophie de cabinet*, philosophie à part, où l'on est sûr de toujours s'entendre à n'entendre que soi.

Dès lors, la raison ne saurait être comprise comme une faculté autonome : elle est le prolongement de l'expérience, une façon de la ressentir et de faire réflexion sur elle. On peut donc dire qu'elle est une *passion*, si, par passion, on comprend la manière spécifique dont un être éprouve le monde et le réfléchit. On ne raisonne pas ainsi contre notre nature sensible mais selon la façon dont le monde nous affecte. Aussi la classique distinction de *nature* entre passions et raison est-elle réinterprétée par Hume comme une simple *différence de degrés* : la raison n'est rien d'autre qu'une *passion calme* qui se distingue des *passions violentes* (amour, haine, colère, etc...). « *Par **raison**, nous entendons des affections d'une espèce absolument identique aux précédentes (les passions violentes) mais telles qu'elles agissent plus calmement, sans causer de désordre dans le caractère* » (Traité de la nature humaine, II, 3, 7). Ce *calme* est à la fois l'expression d'une impression faible (là où, au contraire, dans les passions violentes, nous sommes vivement affectés) et d'une réaction modérée. Dans cette perspective, la raison n'est pas un juge qui contraint la sensibilité sous ses lois mais une forme de la sensibilité.

Quelle forme ? Elle est l'expression d'une sensibilité que le temps peu à peu façonne et informe, d'une expérience qui se rassemble peu à peu en règles et en maximes. Les lois de la raison sont les règles que l'expérience nous enseigne et ce qui distingue les errements picaresques d'un jeune écervelé et l'attitude raisonnable de l'homme mûr n'est qu'un degré d'expérience. En ce sens, on ne peut jamais avoir raison contre l'expérience : il ne saurait y avoir de jugement de raison sans expérience (de quoi rendrait-on raison ?) ; la raison est le signe d'une expérience accomplie. Aussi le *bon sens* est-il l'oeuvre du temps bien plus qu'une « *lumière naturelle* » : c'est l'expérience et son procès, l'habitude, qui forgent peu à peu la raison. Et la raison n'est rien d'autre que cette façon d'être à l'école du monde. Ainsi, « *un raisonneur inexpérimenté ne pourrait absolument pas raisonner, s'il était absolument inexpérimenté ; quand nous attribuons à quelqu'un ce caractère, nous l'entendons seulement par comparaison et supposons un homme pourvu d'expérience, mais seulement à un degré très faible et très imparfait* » (Note 1, éditions GF, p.108). Hume fut-il lecteur de Montaigne ? Du moins, ce lien entre raison et expérience n'est pas sans rappeler les sages conseils d'éducation de l'humaniste qui veut que le monde soit « *le livre de [son] écolier* » : seule la fréquentation du grand monde, seule la contradiction de l'expérience, peuvent guérir le jugement de toute présomption, le

¹ Cf. La généalogie de la morale ou bien Le crépuscule des idoles (notamment, « *la morale comme manifestation contre nature* »).

polir et l'affermir.² Cette raison, inséparable de l'expérience, ne peut prendre forme que dans le déploiement singulier de la sensibilité : un tel principe, Rousseau le met en oeuvre avec Emile, son écolier si idéalement présent, dont on ne saurait former la raison sans lui faire battre la campagne.³

Si la raison est ainsi une « *passion calme* », produit d'une longue expérience du monde, comment pourrait-elle s'accomplir autrement que dans une philosophie sceptique ?

Qu'est-ce que le scepticisme dont Hume se veut l'héritier ? Non pas un scepticisme d'école, qui, dans son déni de toute vérité, est encore bien dogmatique, mais un scepticisme modéré et prudent, qui tient le milieu entre « *l'indolence léthargique de l'esprit* » et « *sa téméraire arrogance, [...] ses hautaines prétentions et [...] sa superstitieuse crédulité* ». ⁴ Ce scepticisme est une philosophie de *l'entre-deux* : ni vérité absolue et dogmatiquement haranguee, ni cynisme et renoncement à la connaissance. Pourquoi un tel *entre-deux* ? Car il n'y a, encore une fois, de bonne philosophie que celle qui est tournée vers la vie.

Or, cette vie si manifeste, qui s'abandonne à notre connaissance dans l'expérience que nous en faisons, aime aussi, pour reprendre la formule héraclitéenne, « *à se montrer cachée* » : dans l'éclat de son évidence, elle nous inspire les maximes et les règles propres à faire de nous de grands vivants mais nous interdit de remonter à ses principes. Il y a, en ce sens, une sagesse immanente à la nature, qui « *maintiendra toujours ses droits et prévaudra à la fin sur tous les raisonnements abstraits* » ⁵ : cette nature, qui nous dérobe ses principes, incline avec douceur notre connaissance vers la vie, telle que toutes nos connaissances soient à l'usage de cette vie. Si la nature se donne à connaître, c'est afin que nous vivions mieux. C'est pourquoi la philosophie sceptique humienne est une philosophie qui ne connaît pas d'autres frontières que celle de la vie, celles que la vie nous donne dans l'expérience que nous en faisons. ⁶ Et cette pente naturelle qui incline sagement notre connaissance, Hume, au terme de la Section V, la comprend comme un instinct tel que l'ignorance n'est plus ici le signe d'une privation mais, au contraire, le signe de la plus parfaite sagesse : « *De même que la nature nous a enseigné*

² « *Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres, et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse : qui n'est pas un léger apprentissage. Tant de remuements d'état et changements de fortune publique nous instruisent à ne pas faire grand miracle de la nôtre. Tant de noms, tant de victoires et conquête ensevelis sous l'oubliance, rendent ridicule l'espérance d'éterniser notre nom par la prise de dix argolets [arquebusiers] et d'un pouiller [pouailler] qui n'est connu que de sa chute. L'orgueil et la fierté de tant de pompes étrangères, la majesté si enflée de tant de cours et de grandeurs, nous fermit et assure la vue à soutenir l'éclat des nôtres sans ciller les yeux. Tant de milliasses d'hommes enterrés avant nous nous encouragent à ne craindre d'aller trouver si bonne compagnie en l'autre monde. Ainsi du reste » (Essais, « De l'institution des enfants », Livre I, chapitre XXVI). Relevons ici à quel point l'expérience du monde fait de la raison une « *passion calme* » et non cette législatrice présomptueuse, cette « *folle du logis* » que L'apologie de Raymond Sebon dénoncera avec tant de force. Si toute violence provient des fictions de l'absolu qui suscitent des passions d'autant plus excessives qu'elles se parent du nom de raison, le voyage, l'expérience du monde, sont un remède contre toutes les formes d'absolutisme et les peurs qui les entretiennent : l'absolu d'un jugement qui ne se sait pas coutumier, l'absolu d'une Providence que l'on apprend à reconnaître comme une fortune sans destin, l'absolu des pouvoirs qui cesse de nous émerveiller, de nous subjuguier, l'absolu de la mort, peur des peurs, qui se découvre si commune, si banale, que l'on finit par ne plus trembler à l'idée de la nôtre. L'expérience vide ainsi le monde de tous les petits dieux qui le hantent et le désespèrent. Chaque cité a les siens, cela fait trop pour un seul absolu. L'Unique est légion : toute ironie sceptique commence par un tel constat.*

³ Voyez notamment cet admirable apprentissage de l'orientation, où la raison -c'est le moins que l'on puisse dire - est une raison qui se forge sur le terrain, Emile faisant l'expérience de l'orientation, en *faisant l'épreuve de son urgence*, son précepteur, l'abandonnant, non sans une certaine cruauté, dans un bois à la nuit tombante. Il y a là quelque chose de Descartes, de ses chiens et de ses violons, mais plus encore, de l'éducation virile, guerrière grecque, où l'éducation est une lutte où l'on apprend à se surmonter soi-même. A méditer, sans doute, à une époque de grande réforme pédagogique...

⁴ Editions GF, p. 104.

⁵ Editions GF, p.104.

⁶ « *Les académiciens parlent toujours de doute et de suspension du jugement, du danger des déterminations hâtives ; ils parlent d'enfermer en de très étroites limites les recherches de l'entendement et de renoncer à toutes les spéculations qui débordent les frontières de la vie et de la pratique courantes* ». Editions GF, p. 104.

l'usage de nos membres sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs qui les font agir, de même elle a implanté en nous un instinct qui emporte la pensée en avant dans un cours qui correspond à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs ». ⁷ Aussi, si « nous ignorons les pouvoirs et les forces dont dépendent en totalité ce cours régulier et cette succession d'objets », ⁸ ne doit-on pas estimer que cette ignorance est l'échec de notre connaissance : si elle est une limite de celle-ci, elle n'est que la borne qui exprime la perfection conforme à sa nature. Laissons donc Monsieur Jourdain faire de la prose sans savoir comment cela se fait !

Hume s'accorderait avec Aristote pour dire de l'homme qu'il est « *un animal doué de raison* », dans la mesure, toutefois, où celle-ci est fille de l'expérience, mais il n'est raisonnable qu'en contenant son savoir dans les limites de son expérience. Il est question de *télos* dans une telle sagesse, si par *télos*, on entend cette perfection qui est l'expression d'une nature à laquelle nous nous conformons. La nature (la nôtre ou la grande) est ainsi le « *guide* » le plus sûr de tous nos savoirs et de toutes nos actions. ⁹ Au regard de cette sagesse naturelle, la métaphysique est proprement cette science qui s'éblouit à trop vouloir savoir, la grenouille, si chère à Lafontaine, qui éclate, en voulant singer le boeuf. Kant se souviendra de cette outrecuidance de la raison dans la critique de l'illusion proprement rationnelle qu'est l'illusion transcendantale. ¹⁰

Sans doute, faut-il voir là une des raisons essentielles du peu de souci que Hume accorde, tout au long de *L'Enquête*, à la distinction entre philosophies spéculative et pratique. S'il ne distingue pas catégoriquement l'une de l'autre, c'est bien parce que toute connaissance n'a un sens pour lui que dans la mesure où elle est une *connaissance de la vie* et une *connaissance pour vivre*. S'il s'agit de spéculer, ce ne sera donc que pour mieux éclairer notre expérience et nous conseiller. Pour bien vivre, que me faut-il connaître ? Tous nos raisonnements doivent s'en tenir à cet impératif hypothétique. Pour le reste, laissons - pour reprendre le mot de Montaigne, les métaphysiciens « *s'entregloser* ». ¹¹ Relevons encore ici à quel point le projet kantien de la *Critique de la raison pure* sera contre (tout contre) le projet humien : s'il s'agit bien pour Kant de rétablir la raison dans des prétentions légitimes afin qu'elle cesse de « se faire des idées », l'expérience n'en est pas moins appelée à la barre du « *Tribunal de la raison* » et sommée de faire l'aveu de son imperfection. Pour

⁷ Editions GF, p. 118.

⁸ idem.

⁹ L'expression revient sans cesse sous la plume de Hume.

¹⁰ L'illusion transcendantale, c'est cette fâcheuse tendance (toutefois si féconde pour garantir des normes morales transcendantes) dont témoigne la raison qui aime à s'égarer loin de l'expérience et s'énivrer de son propre vol. Cf. le passage où la raison est comparée à une blanche colombe.

¹¹ Voyez à quel point Hume affecte une totale nonchalance à l'égard des distinctions classiques de la métaphysique, ne les considérant que comme des querelles de mots et n'entrant en lice que lorsqu'elles viennent hanter l'ordre de la pratique et obscurcir notre jugement. Les indices d'une telle nonchalance pullulent dans *L'enquête*. Quelques exemples dans les sections qui nous préoccupent :

- « *Pourvu que nous nous accordions sur la chose, il est inutile que nous discussions sur les mots* » (éditions GF, p.112). Argument proprement sceptique qui postule un nominalisme dont l'expérience est l'étalon.

- Début de la Section VIII : si tant de controverses ont été aporétiques, c'est parce qu'elles n'ont fait que « *rouler sur des mots* ». « *Il est vrai, si les hommes tentaient de discuter de questions qui se trouvent hors des atteintes des capacités humaines, comme celles qui portent sur l'origine des mondes, sur l'économie du système intellectuel ou sur celle du royaume des esprits, ils pourraient longtemps frapper l'air de leurs stériles disputes et ne jamais arriver à une conclusion déterminée. Mais si la question regarde un sujet de la vie et de l'expérience courante, rien, penserait-on, ne pourrait maintenir si longtemps la discussion sans décision, si ce n'est quelques expressions ambiguës, qui tiennent encore à distance les adversaires et les empêchent de s'étreindre les uns les autres* » (p.150). Il s'agit bien ici de renvoyer la métaphysique dans le champ clos de l'éristique pour restituer une claire compréhension de l'expérience, devenue obscure par trop de siècles de réflexions absconses où l'on légifèrait sur son sens sans jamais faire retour sur elle. L'opposition entre liberté et nécessité est l'expression par excellence de cet oubli de l'expérience, opposition qui est pourtant censée en faire son objet. Mais cet objet, cela fait bien longtemps que les métaphysiciens ne s'en préoccupaient plus. De tels philosophes sont rois au pays des mots. Il ne s'agit pas de contester leurs droits sur ce royaume tant qu'ils s'y maintiennent.

Encore dans la Section VIII : « *Qu'importe que des méditations philosophiques établissent une opinion ou une conjecture différente (...) ? De telles spéculations lointaines et incertaines sont-elles capables de contrebalancer les sentiments qui naissent de la vue naturelle et immédiate des objets* » (p. 171).

Hume, au contraire, seule l'expérience est juge et le code digne de prescrire des bornes à la connaissance, ce n'est pas une somme quelconque d'*a priori* mais la vie seule.

Faut-il en donner une preuve ? Hume relève - non sans ironie - que les profonds penseurs qui ont prétendu faire « *un pas* » par-delà l'expérience n'en continuent pas moins de régler leur existence sur ces opinions mêmes dont ils se targuaient d'avoir fait table rase. Prendre ces philosophes à l'expérience, là où ils veulent vous prendre par les mots : « *Les philosophes n'ont jamais entretenu, sur ce point, une opinion différente de celle du peuple. Car, sans compter que presque toutes les actions de leur existence suppose cette opinion, il n'y a que peu de parties spéculatives du savoir auxquelles elle n'est pas essentielle* »¹². L'opinion, ici, n'est pas une connaissance tronquée, dont la science devrait se débarrasser impérativement : elle est un jugement qui a pour raison l'existence elle-même. Connaître pour Hume, ce n'est donc pas faire fi des opinions mais au contraire leur donner droit en comprenant leur raison, les déplier, pour qu'elles donnent leur principe.¹³ Une telle connaissance pourrait sembler bien vaine : pourquoi énoncer ce que tout le monde sait ? Seulement, l'opinion ne doit pas être comprise ici sur un mode discursif. Les opinions que la connaissance humienne veut mettre en évidence sont des jugements *naturels*, si l'on entend par là des jugements auxquels nous nous conformons sans les réfléchir pour autant. L'opinion est, en ce sens, la maxime muette de nos actions : on n'a pas besoin d'énoncer ses opinions, ni même d'en être conscient, pour en avoir. La philosophie humienne n'a pas d'autre ambition que celle de faire parler cette raison silencieuse, immanente à toutes nos actions. Il ne s'agit donc pas tant de porter attention aux discours que les hommes tiennent sur leurs actions que d'entendre ce que leurs actions disent. Quand faire, c'est dire.

Toutefois, reste à comprendre comment la nature guide ainsi tous nos raisonnements. Si l'expérience elle-même nous découvre à quel point raison et expérience sont conjointes, il faut encore éclairer le principe d'une telle conjonction et mettre en évidence la raison naturelle de tous nos raisonnements. Pour cela, Hume recourt à une hypothèse classique, chère à tout scepticisme et à tout empirisme : « *Supposez qu'un homme, pourtant doué des plus puissantes facultés de raison et de réflexion soit soudain transporté dans ce monde* ». C'est le maître argument de tout scepticisme : et si nous nous dépaysons ? Persans de Montesquieu, statue de Condillac, homme humien venu d'ailleurs : étrangers ou « extra-terrestres » ; dans tous les cas : pensée vierge de toute expérience de ce monde-ci.¹⁴ C'est une philosophie de « *nomades* », Kant ne s'y trompera pas.¹⁵ Ce sont aussi des philosophies de l'émerveillement, qui nous font revenir au monde, pour nous découvrir ce qui, par définition, se fait oublier : le naturel ; naturel des coutumes, naturel de nos jugements, si naturels que nous finissons par croire que ce ne sont ni des coutumes ni des jugements, *non des opinions mais des choses réelles*. L'enjeu est sans aucun doute généalogique : remonter jusqu'au point où nos savoirs se constituent, assister à la naissance des pouvoirs. C'est une maïeutique critique. En ce sens, si ce scepticisme est une philosophie de la nature, c'est d'une « nature naturante » dont il s'agit.¹⁶

¹² Section VIII, éditions GF, p. 158. L'opinion dont parle ici Hume, comme nous le verrons par la suite, est la croyance pratique dans la nécessité des comportements humains. Une telle croyance est le présupposé de toutes nos actions.

¹³ En ce sens, Hume s'inscrit bien plus dans la tradition aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque* (Aristote s'efforçant, tout au long de son oeuvre, de s'appuyer sur une sagesse populaire dont il dévoile l'intelligence), que dans une tradition platonicienne, qui n'envisage la science que comme une libération à l'égard de toutes les opinions.

¹⁴ On n'a pas attendu la phénoménologie pour comprendre l'importance (plus stratégique ici que « transcendante ») de la « mise entre parenthèses » de l'expérience. Cette façon de « faire table rase » prend la forme de « l'état de nature » dans l'ordre politique.

¹⁵ Dans la *Préface à la première édition de la Critique de la Raison pure*, Kant qualifie ainsi les sceptiques de « *nomades* » : on est tout prêt de l'exclusion de la Cité ; on peut douter que la métaphore si filée du « royaume de la Raison » ne soit qu'une métaphore...

¹⁶ Par « nature naturante », entendons la nature en train de se faire. Ce que l'on peut opposer à la « nature naturée », effet de la première.

Qu'arrivera-t-il donc à notre homme « venu d'ailleurs » et si soudainement jeté dans le monde ? Toute sa « puissance » de raisonnement ne le fera pas moins penser comme un enfant, ayant tout aussi peu de raison que d'expérience. « *En un mot, un tel homme, sans plus d'expérience, ne ferait jamais de conjecture ni de raisonnement sur aucune question de fait ; il ne serait certain de rien d'autre que ce qui immédiatement présent à sa mémoire et à ses sens* ». Autrement dit, on peut fort bien être « *doué des plus puissantes facultés de raison et de réflexion* », sans l'expérience, ces facultés ne sont encore que facultés en puissance.

Est-ce à dire que nous ne pouvons pas - et ne devons pas- penser plus loin que le bout de nos sensations? En quoi consiste justement la « bêtise » qui frappe, bien malgré lui, notre savant en puissance ? Ce qu'il découvre de la réalité, c'est uniquement ce que ses sens lui en découvrent ; sa pensée est tout entière prise dans les rets de l'actualité de sa perception et de sa mémoire. Hume nous prévient ici contre un fâcheux contresens : il ne suffit pas de sentir pour raisonner et son empirisme ne consiste pas à réduire toute pensée à la sensation. Certes, toutes nos pensées dérivent de l'expérience ; certes, nous n'avons pas d'idées *a priori*, toutes sont redevables de l'expérience, mais il y a loin de la coupe aux lèvres entre une telle analyse et la pure et simple confusion de la pensée et de la sensation. Une impression fait bien une idée mais avoir une idée ne fait pas encore un raisonnement. Raisonner, c'est ne pas s'en tenir à l'actualité d'une idée, d'une impression. Comment passe-t-on de l'une à l'autre? Continûment : je perçois, j'ai la mémoire de mes sensations ; de cette mémoire se dégage peu à peu une expérience, qui est un sentiment de ressemblance entre mes idées ; je raisonne alors, c'est-à-dire j' « *infère immédiatement l'existence d'un (...) objets de l'apparition d'un autre* »¹⁷.

Raisonner, ainsi, c'est attendre confirmation des liaisons que l'expérience a tissées. L'expérience m'a appris que tel événement est conjoint à tel autre, qu'après la pluie vient le beau temps, j'attends donc - et c'est là raisonner - le soleil après l'orage. Raisonner, c'est pressentir. La raison ne fait que « tirer les conclusions » de l'expérience. Ainsi, nos « vérités » que nous identifions comme l'épreuve d'une contrainte rationnelle, telle qu'il nous semble impossible de ne pas accorder ce que nous pensons, témoignent de la puissance de l'expérience bien plus que de la puissance de notre raison. Nos raisonnements sont les conséquences nécessaires de notre expérience et, plutôt que de dire : « je raisonne », on devrait toujours dire : « ça raisonne », ou : « l'expérience me fait penser que... » Il n'y a pas, en ce sens, de raisonnements libres, si par libre on entend ici un raisonnement qui ne serait pas déterminé par l'expérience. A la différence de Descartes, qui pense la connaissance comme l'unité de l'entendement et de la volonté, d'une conception et d'un jugement, Hume n'envisage pas de jugement autonome ; le jugement n'est que le sentiment qui prolonge ce que l'expérience nous fait concevoir.

Dès lors, comment ne pas mettre toute vérité entre guillemets ? Si nos raisonnements ne font que tenir le registre de l'expérience, que nous apprennent-ils sur le monde, en dehors de l'expérience que nous en faisons ? Par expérience, je sais que la neige et le froid, le feu et la chaleur sont conjoints, que je n'ai encore jamais fait l'expérience de l'un sans éprouver l'autre, mais puis-je prétendre que le froid est contenu dans la neige comme sa qualité nécessaire et la chaleur dans le feu ? Ou, pour le dire autrement, que le froid est l'effet de la neige qui en est la cause, et la chaleur, l'effet du feu ? La concomitance de deux événements - le fait qu'ils se produisent successivement - ne me permet pas de conclure qu'ils ont un lien nécessaire entre eux, c'est-à-dire que le premier événement contient par nature celui qui suit et le produit

Curieux empirisme, serait-on tenté de dire, que celui qui heurte ainsi les évidences mêmes de l'expérience ! Comment ne pas concevoir le froid comme l'effet nécessaire de la neige ?

Un tel jugement est si naturel que cela appelle encore un petit « dépaysement » : supposons un être doué de raison, fraîchement débarqué dans ce monde-ci, qui n'aurait jamais fait l'expérience de la neige. Supposons, de même, selon l' « évidence » évoquée précédemment, que la neige est bien la cause du froid qui n'est autre que son effet. Si tel est le cas, il devrait être possible pour notre « extra-terrestre » de déduire de la simple présence de la neige son effet, le froid, sans en avoir encore fait l'expérience. Or, rien de ce qu'il voit, sans y avoir encore mis la main, ne peut l'informer d'un tel effet

¹⁷ Editions GF, p. 105.

: la blancheur éclatante pourrait être tout aussi bien un indice de chaleur, si tant est que, dans son « autre » monde, un tel éclat ait pu être conjoint à l'impression de chaleur.¹⁸

Quitte à « battre la campagne », proposons encore un autre dépaysement, complémentaire du premier. C'est nous qui voyagerons cette fois-ci : supposons que nous débarquions dans une contrée où toutes les fois que le coq chante, le ciel tonne. Au début, nous serions tentés de croire que ce n'est là que pure rencontre accidentelle. Mais, cette conjonction se répétant indéfiniment, nous finirions - habitués que nous serions à un tel phénomène - par croire que le coq, dans cette contrée, est la cause nécessaire du tonnerre : et la plus immédiate conséquence serait d'envisager la bête à plumes avec la déférence qui est due à un être capable de faire tonner ainsi le ciel par son seul chant. Ainsi, on a le bon sens du monde auquel on appartient.

Revenons en terres familières : si nos coqs et nos cieux ne nous ont pas encore accoutumés à une telle conjonction, nous sommes en droit de nous demander, par-delà l'expérience que faisons du monde, et la familiarité dont elle est le signe, ce qui peut bien nous assurer que tel phénomène est la cause de tel autre. L'habitude nous convainc sans aucun doute de l'évidence d'une conjonction, mais l'on ne peut pour autant qualifier l'événement de nécessaire, si l'on implique par là un lien tel qu'un événement pourrait de lui-même rendre raison d'un autre. Du moins, ce lien nécessaire est hors de portée de nos raisonnements : on ne peut acquérir « aucune connaissance du pouvoir caché par lequel l'un des objets produits l'autre »¹⁹. Si nécessité il y a, ses voies nous demeurent impénétrables. Dès lors, ce que nous nommons nécessité n'est qu'un autre nom de l'habitude, de notre accoutumance au monde. C'est aussi la fiction proprement métaphysique par laquelle on a cru pouvoir faire un saut par-delà l'expérience, en attribuant aux choses, ce qui ne fait que rendre raison de notre façon bien humaine de se concilier un monde : *l'habitude*. Que savons-nous ainsi de la nature ? Uniquement ce que l'habitude nous en découvre, et nous ne connaissons d'elle que les relations auxquelles nous sommes accoutumés. Loin d'être le signe d'un comportement figé, l'habitude est, pour Hume, le socle du monde humain. « *L'accoutumance est donc le grand guide de la vie humaine* ». ²⁰ Elle est ce qui nous permet de nous assurer d'un monde et cela doublement : fondement de toutes nos connaissances, elle est aussi la condition de possibilité de toutes nos actions. ²¹ En ce sens, l'habitude est la trame du monde, la façon proprement humaine de s'y reporter et de l'habiter : relations d'idées, relations de faits, relations sociales ont pour principe l'habitude. Si elle ne nous découvre pas la nature dans sa vérité, elle nous permet de faire un monde.

« *Quelle est la conclusion de toute cette question ? (...) Comme l'esprit a trouvé, en de nombreux cas, que deux sortes d'objets - flamme et chaleur, neige et froid - ont toujours été en conjonction, si, de nouveau, une flamme ou la neige se présente aux sens, l'esprit est porté par accoutumance à attendre la chaleur et le froid, et à croire qu'une telle qualité existe réellement et se découvrira si on s'approche davantage* »²².

Croire n'est pas savoir ; du moins, est-ce un raisonnement qui renvoie plus à la disposition de celui qui raisonne qu'à la vérité de son objet. De la croyance à la certitude, il y a loin de la coupe aux lèvres. Rapporter tous nos jugements sur l'expérience à la croyance, c'est dire que toutes nos connaissances du monde ont pour horizon la probabilité : connaître n'est rien d'autre que renouveler la confiance que nous avons dans ce que l'expérience nous a découvert. Et quelle autre forme ont nos connaissances, même celles qui sont en apparence les plus certaines, sinon la forme de croyances que l'expérience et l'habitude enracinent en nous ?

L'accoutumance est l'étalon de toute certitude : plus nous sommes accoutumés à voir tel phénomène se produire à la suite d'un autre, plus nous nous attendrons à retrouver cette conjonction dans le futur. L'expérience est notre seul oracle et cet oracle ne nous livre aucune certitude absolue. Celui qui pense faire le saut de l'expérience à la vérité tombe dans l'illusion que Fontenelle pointait si ironiquement : « *De mémoire de rose, on n'a jamais vu un jardinier mourir* ». Est-ce à dire que jamais les jardiniers

¹⁸ « Prenez » par exemple un habitant du Sahara d'avant la « mondialisation » et placez-le devant une plaine couverte de neige, de telle manière qu'il n'en ait qu'une impression visuelle : parions que l'éclat de cet objet lui laissera croire qu'il ne peut qu'être brûlant, inférant ainsi cet effet « nécessaire » de son expérience propre de la réfraction du soleil sur les plaines désertiques.

¹⁹ Editions GF, p.105.

²⁰ Editions GF, p.107.

²¹ Cf. sur ce point l'analyse de la section VIII.

²² Editions GF, p.109.

ne meurent ? Ainsi, à la différence de Descartes qui, dans les Méditations métaphysiques, met dans le même panier le faux et le probable, et qui, faute de pouvoir pleinement fonder la vérité en elle-même, doit en dernière instance s'en remettre à la véracité divine, Hume fait de la probabilité la mesure de nos connaissances : le probable n'est pas rejeté comme la simple expression d'une ignorance ; connaître, c'est, au contraire, prendre la mesure d'une probabilité, que l'accoutumance nous permet d'apprécier naturellement, sans que cela soit l'objet d'une longue délibération.

Doit-on désespérer de ne pouvoir ainsi fonder un savoir certain ? Doit-on ne plus accorder aucun prix à nos raisonnements parce qu'ils ne sont que probables ? N'oublions pas que Hume n'envisage la connaissance que dans la perspective de la vie et de l'action : quand il s'agit de vivre et d'agir, une forte probabilité nous abandonne des raisons suffisantes, sans que nous ayons besoin de remonter jusqu'à une certitude définitive. Pour celui qui veut vivre, la quête de la certitude, d'une certitude apodictique, peut sembler bien futile. Du moins, il n'est nul besoin de vérités pleinement fondées pour bien conduire son existence.

Cependant, reste une objection de taille que la Deuxième partie de la Section V va s'efforcer de lever : si tous nos jugements sur l'expérience ne sont rien d'autre que des croyances, si nous ne pouvons pas nous assurer de la réalité par-delà les conjonctions que l'habitude nous découvre, comment peut-on encore faire le partage entre le rêve et la réalité ? Quel sera critère qui nous préservera de l'illusion ? Réduire nos connaissances à la croyance, n'est-ce pas nous condamner à la fiction, en nous interdisant de distinguer ce qui peut être tenu pour fictif de ce qui ne l'est pas ? *La vie est un songe...* Hume sait bien que c'est là le piège que toute métaphysique tend à l'empirisme : qui s'en tient à l'expérience doit craindre de voir toute réalité se dissoudre dans l'illusion... C'est là sans doute l'argument clé de toute argumentation métaphysique : « rendre fou » l'empiriste en lui montrant que l'expérience seule ne lui permet pas de se prononcer sur ce qui est une fiction et sur ce qui n'en est pas une.

Il faut donc tordre le cou au « malin génie » de la métaphysique, en distinguant clairement la croyance de la fiction. Si nous ne connaissons des relations réelles que des conjonctions coutumières sans pouvoir remonter au-delà de ce que l'habitude nous découvre, si la nature ne nous apparaît que dans l'expérience que nous en faisons, nous avons, toutefois, un sentiment très clair de la réalité qui ne se confond nullement avec les produits de notre imagination. Dire que la nature ne peut-être pour nous objet de certitude, ce n'est pas pour autant renoncer à la distinction de l'illusion et de la réalité. Certes, « rien n'est plus libre que l'imagination humaine » : son « pouvoir illimité » de mêler les idées au gré de sa fantaisie peut même lui faire « *feindre une suite d'événements avec toute l'apparence de la réalité* ». Il ne s'agit pas, pour Hume, de nier que les produits de l'imagination puissent être vraisemblables, très vraisemblables : aussi, serait-il vain de vouloir distinguer les produits de l'imagination et les idées de l'expérience en tentant de distinguer ces idées par leur nature même, puisque l'esprit peut fort bien mêler une idée de l'expérience à n'importe quelle fiction. Les idées de notre imagination ne surgissent pas d'un autre monde. Et pourtant, cette difficulté à démêler les idées de l'imagination et celles de l'expérience ne nous embarrassent pas quand il s'agit d'identifier ce qui est de l'ordre de la fiction et ce qui est réel.

L'expérience quotidienne atteste que nous distinguons spontanément fiction et réalité, sans être des métaphysiciens avisés, et ne les confondons que fort rarement. Cette distinction si spontanée tient à la nature même de la croyance : si nous pouvons, en effet, forger des fictions librement et autant que notre fantaisie nous le permet, il ne nous appartient pas de croire ou de ne pas croire. La croyance est un sentiment que « *la nature éveille comme tous les autres sentiments* » et non un libre décret de notre volonté. Partant, « *nous pouvons, quand nous concevons, joindre une tête humaine à un corps de cheval ; mais il n'est pas en notre pouvoir de croire qu'un tel animal ait jamais existé* ». La croyance n'est pas un jugement libre, c'est une détermination naturelle, qui témoigne de la « *force de l'accoutumance* » : nous sommes disposés à croire que tel phénomène se produira par l'habitude que nous en avons, et ce sentiment sera d'autant plus intense que cette habitude est grande. Si Hume considère ainsi que nous ne pouvons atteindre aucune certitude sur les relations naturelles, si nos connaissances ne sont rien d'autre que les croyances instruites par notre expérience, cela ne veut aucunement dire qu'il nous appartient de faire délirer la nature à notre guise. Que nous ne puissions pas percer les mystères de la nature et nous prononcer sur la nécessité, n'empêche pas nos idées de se régler nécessairement sur le cours de la nature tel que l'expérience nous le découvre. En substituant

ainsi ce sentiment, la croyance, au jugement, Hume montre à quel point l'esprit n'est pas huis-clos : nous raisonnons au gré de la façon dont nous sommes affectés par les événements. Penser n'est rien d'autre que ressentir ces diverses impressions que sont les idées selon leur intensité. Plus une impression nous est familière, plus elle est intense, plus nous sommes déterminés à croire que son objet est réel et nécessaire. « *La croyance n'est rien d'autre qu'une conception d'un objet plus vive, plus vivante, plus forte, plus ferme, plus stable, que celle que l'imagination seule est capable d'obtenir* ». A une différence de nature entre fiction et réalité, Hume substitue ainsi une différence de degré : est réel, ce qui est cru, c'est-à-dire ce qui est l'objet d'une impression plus vive et plus intense que ne le sont les produits de l'imagination.

Une telle analyse permet-elle de distinguer radicalement fiction et réalité ? Si l'on infère la réalité d'une idée selon l'impression plus ou moins vive qui lui est liée, est-il absolument exclu qu'une telle intensité puisse être attachée à une fiction ? Supposons, à l'instar de Pascal dans ses *Pensées*, un paysan qui rêverait toutes les nuits qu'il est un roi, ne finirait-il pas par croire qu'il est bel et bien roi, et non simplement d'un royaume rêvé ? Hume l'accorderait sans doute. « *La vie n'est qu'un songe un peu moins inconstant* », comme le note Pascal. Seulement, si cette différence de degré est, pour le philosophe janséniste, l'occasion de pointer la vanité de nos certitudes si peu distinctes de l'illusion, elle est, pour Hume, le signe de la sagesse naturelle qui incline doucement notre esprit par la force de l'habitude à reconnaître des relations stables et à disposer notre action au gré de ces relations constantes. Et si une fiction devient coutumière, si elle suscite une impression intense, c'est donc qu'elle est une fiction utile.

Dès lors, si nous ne pouvons remonter aux opérations de la nature elle-même et connaître les liaisons des phénomènes dans leur vérité, il n'en demeure pas moins que l'esprit qui considère la nature ne se fait pas des idées. Nos idées ne se règlent pas de façon chimérique ; leur relation est, au contraire, instruite par l'expérience. Il y a une mécanique naturelle de notre esprit, dont l'habitude est le principe. L'empirisme de Hume a donc une double implication : si nous ne pouvons pas remonter en-deçà de l'expérience et nous prononcer sur les relations naturelles elles-mêmes, l'expérience éclaire toutefois les relations stables qui règlent tous nos raisonnements. La réalité ne peut être connue par nous autrement que selon la façon dont notre esprit s'y reporte, conformé par l'accoutumance à reconnaître certaines relations et à y croire. En fait de réalité, nous ne considérerons jamais qu'une réalité proprement humaine, telle que notre esprit est à même de la reconnaître, selon les relations propres que l'habitude sédimente : contiguïté, ressemblance, causalité. Ces relations ne sont pas « dans le monde » ; elles ne renvoient qu'aux modes de liaison propres à nos idées. Est-ce à dire que l'esprit n'a affaire qu'à lui-même ? Non, bien sûr, car toutes ces relations dérivent de l'expérience. Seulement, disposés naturellement à appréhender la réalité selon certaines relations, la réalité ne saurait être appréhendée par nous autrement qu'au gré de cette économie naturelle de notre esprit. Toutes nos connaissances ne font ainsi (même quand elles prétendent le contraire) que déployer notre façon proprement humaine de se représenter le monde. Faut-il s'en lamenter ? Déplorer que toutes nos connaissances soient si humaines, trop humaines ? Les limites de notre entendement nous reconduisent sans cesse à notre condition mais ce sont là, pour Hume, des bornes qui témoignent de la sagesse naturelle : car nul autre savoir n'est digne d'intérêt que celui qui porte sur notre condition d'homme et entreprend de l'éclairer.

Si la section V peut apparaître comme un bilan de l'*Enquête* pour redéfinir nos savoirs et leur redonner une juste position, la section VIII, « *Liberté et nécessité* », éclaire les enjeux d'une telle entreprise. Cette section montre que l'*Enquête*, si elle est une anti-métaphysique, a une visée essentiellement éthique. Comme nous l'avons déjà souligné, cette philosophie veut faire de nous de grands vivants : la pensée se doit d'être avant tout un effort pour éclairer notre condition et nous aider à bien nous conduire dans notre existence. La philosophie humienne veut être une philosophie utile.

Si toute pensée authentique se doit ainsi de tirer au clair notre condition, cette tâche peut apparaître particulièrement urgente en ce qui concerne la question de la liberté. Nulle question, en effet, n'a autant agité les esprits que celle-là : l'opposition de la liberté et de la nécessité a été le champ privilégié de toutes les lices métaphysiques. Autant dire : des controverses et des disputes les plus stériles. Expressions ambiguës, sophismes obscurs, raisonnements embrouillés, chacun a semé le trouble sur cette question qui « *regarde [pourtant] un sujet de la vie et de l'expérience courante* ».

Le seul moyen d'en finir avec ces querelles de mots, qui font du moindre ergoteur le porte-flambeau d'un mystère, c'est justement de revenir à cette expérience. Veut-on s'entendre sur une définition de la liberté et de la nécessité ? Demandons-nous quelle définition de l'une et de l'autre engage nos actions quotidiennes. « *Tout le monde reconnaît que la matière...* », « *tous les hommes ont toujours accordé...* », « *tout le monde reconnaît qu'il y a beaucoup d'uniformité dans les actions humaines...* », « *tout le monde reconnaît que rien n'existe sans une cause de son existence...* », etc... Hume est un philosophe qui veut penser comme « tout le monde ». Est-ce un philodoke ? Oui. Mais il ne s'agit pas tant de parler comme « Monsieur-tout-le-monde » que de porter attention aux opinions muettes, naturelles, qui sont au fondement de toutes nos actions. Non pas ce que nous disons de nous-mêmes et de nos actions, mais ce que nos actions disent de nous-mêmes : il faut faire fi de nos raisonnements pour entendre cette raison instinctive dont toutes nos actions sont l'expression. Comment doit-on juger ainsi de la vérité d'un raisonnement ? Un raisonnement est vrai dans la mesure où il apparaît comme le principe de notre expérience commune. Cette section montre à quel point, pour Hume, le savoir ne consiste pas à se détacher de l'expérience : il n'y a de savoir vrai, et de savoir utile, qu'un savoir qui tire au clair notre expérience.

Dès lors, le meilleur moyen d'éclairer les idées de liberté et de nécessité et d'en finir avec toute une tradition de controverses oiseuses, c'est d'interroger notre expérience familière pour savoir quelle idée nous nous faisons de l'une et de l'autre, idée dont chacune de nos actions est l'expression. Hume commence par relever que nous nous entendons généralement pour attribuer la nécessité à la matière. Ce point ne semble être l'objet d'aucune dispute : tout le monde s'entend pour reconnaître que la nature se règle sur un ensemble de lois nécessaires, lois qui permettent d'en expliquer tous les mouvements. Or, qu'est-ce que nous identifions ainsi comme nécessaire ? La nécessité se rapporte ici à un phénomène constant : est nécessaire, ce qui ne change pas, la conjonction régulière entre deux événements, conjonction si régulière que notre esprit est « *déterminé par accoutumance à inférer l'un de l'apparition de l'autre* ». Comme nous l'avons déjà relevé, la causalité n'est rien d'autre pour Hume qu'une habitude de notre esprit qui, du fait d'une certaine uniformité des mouvements naturels, attend un événement à la suite d'un autre, sans que nous puissions rendre raison de cette conjonction. En fait de causalité, nous ne faisons que constater la concomitance de deux événements. Si Hume s'entend ainsi pour reconnaître une nécessité naturelle, ce n'est qu'au prix d'une redéfinition du terme de nécessité : celle-ci ne désigne rien d'autre que la façon dont notre esprit est déterminé par l'habitude à croire dans la relation de deux événements et ne consiste nullement dans l'explication des phénomènes eux-mêmes et de leurs relations.

Or, si nous nous entendons pour attribuer ainsi une certaine nécessité aux mouvements naturels, on (la plupart des penseurs) estime généralement qu'il n'en va pas de même pour les actions humaines. On oppose ainsi le monde humain au reste de la nature comme l'on oppose la liberté à la nécessité. Si les mouvements naturels sont déterminés, les actions humaines seraient, au contraire, radicalement indéterminées, dans la mesure où l'homme est défini, en droit et par nature, comme étant libre. Une telle liberté est celle qu'envisagent la plupart des théoriciens du libre-arbitre : l'homme est libre en tant qu'il a la faculté de choisir indifféremment une chose ou son contraire, d'agir ou de ne pas agir, d'affirmer ou de nier, sans que rien ne le détermine à prendre un parti plutôt qu'un autre. Attribuer une telle liberté à l'homme revient à interdire toute interprétation exhaustive des actions humaines : comment, en effet, dégager les lois de ce qui est indéterminé ? Parce qu'elle est libre, l'action humaine serait, en droit, imprévisible. L'affirmation de la liberté humaine se fait ici au prix de l'intelligibilité de nos actions. A une nature qui pourrait être objet de science en tant qu'elle est nécessaire, on oppose le monde humain, un monde d'actions contingentes, hétérogènes, toujours nouvelles et, de ce fait, irréductibles à toute interprétation.

Tel serait l'homme en droit.

Comme à son habitude, Hume nous invite à quitter le champ clos de nos raisonnements parfaits pour faire retour sur le fait de notre expérience. Ainsi, en dépit de cette liberté que nous accordons

promptement à l'homme, nous ne cessons de porter des jugements sur les actions humaines, au nom d'une certaine universalité qui suppose une uniformité de ces actions. « *Tout le monde reconnaît qu'il y a beaucoup d'uniformité dans les actions humaines, dans toutes les nations et à toutes les époques, et que la nature humaine reste toujours la même dans ses principes et dans ses opérations* ». Les hommes ne sont pas si dissemblables que nous ne puissions pas reconnaître les motifs de leurs actions et inférer leurs conséquences. Par-delà la variété des événements historiques, nous supposons ainsi une nature humaine invariable ; les civilisations anciennes nous seraient totalement étrangères si, par un principe de « sympathie », nous ne pouvions reconnaître en nous-mêmes ces sentiments qui ont toujours animé les hommes de la même façon. L'intérêt que nous portons à l'histoire n'a d'ailleurs pas d'autre motif. Nous interrogeons le passé pour éclairer notre présent, supposant que l'histoire est le précepteur le plus capable de nous donner des leçons sur la nature humaine. Une telle attention au passé se fonde sur un principe d'uniformité : nous supposons que « *les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions ; les mêmes événements suivent des mêmes causes* ». Or, nous sommes alors en droit de nous demander ce qui distingue encore la façon dont nous appréhendons les phénomènes naturels et les actions humaines. N'étudions-nous pas les uns et les autres de la même façon ? Nature et histoire sont pour nous des « *recueils d'expériences* », dans lesquels nous puisons pour parfaire notre maîtrise sur le monde. Ainsi, l'uniformité que nous attribuons aux actions humaines n'est pas moins grande que celle que nous supposons dans les mouvements naturels : « *la terre, l'eau et les autres éléments étudiés par Aristote et Hippocrate ne sont pas plus semblables à ceux qui tombent à présent sous notre observation que les hommes décrits par Polybe et par Tacite aux hommes qui gouvernent aujourd'hui le monde* ».

Dès lors, si la nécessité n'est rien d'autre que cette façon de pointer une uniformité et d'inférer un mouvement ou une action d'un autre par la force de l'habitude, les actions humaines ne sont pas moins nécessaires que les opérations des corps. Mais, si nous posons une telle uniformité, comment pouvons-nous encore agir ? La contingence n'est-elle pas la condition de possibilité de toute action ? Une telle uniformité ne nous condamne-t-elle pas à l'impuissance ? Ne sommes-nous pas alors réduits à contempler le déroulement mécanique des actions humaines, sans pouvoir en changer le cours ?

Tout d'abord la nécessité humienne n'a rien à voir avec un nécessitarisme : s'il n'y a pas pour Hume de contingence à proprement parler (nous reviendrons sur ce point par la suite), la nécessité renvoie avant tout à notre expérience, à la façon dont nous consignons des conjonctions coutumières. Les relations naturelles auxquelles correspondent ces relations d'idées nous demeurent inconnues. La nécessité est avant tout la forme que prend notre expérience en interprétant le monde. Or, loin de nous empêcher d'agir, cette uniformité que nous repérons, est, au contraire, la condition de possibilité de nos actions : si nous considérons généralement l'homme d'expérience comme celui qui maîtrise son affaire, qui s'y connaît et agit comme il se doit, cette expérience est la capacité d'inférer un événement de la présence d'un autre. Une telle prévoyance, qui est la qualité propre de l'homme d'action, est une façon d'anticiper les événements qui suppose que nous ayons repéré une certaine uniformité.

Dans cette perspective, notre action s'appuie sur la nécessité : celle-ci est le principe de la maîtrise de la nature comme du gouvernement des hommes. Le bon paysan est le paysan avisé qui règle son action sur cette croyance en la régularité des phénomènes naturels ; le bon politique, celui qui anticipe les actions humaines en se fiant à la constance des comportements individuels. Ainsi, cette nécessité, ces conjonctions constantes que notre expérience repère et consigne, sont les règles auxquelles nous nous rapportons pour agir. Loin d'être le signe de notre impuissance, l'uniformité garantit l'efficacité de nos actions. Nous comptons sur l'attitude constante d'autrui pour agir : l'uniformité des comportements est le gage de nos actions, l'horizon de tous les rapports sociaux. « *Le plus pauvre artisan, qui travaille seul, compte au moins sur la protection du magistrat qui lui garantit la jouissance des fruits de son travail. Il compte aussi que, lorsqu'il portera ses marchandises au marché et qu'il les offrira à un prix raisonnable, il trouvera des acquéreurs et qu'il aura le pouvoir, grâce à l'argent qu'il aura obtenu, d'engager les autres hommes à lui fournir les commodités nécessaires à sa subsistance* ». On voit ici à quel point l'habitude est essentielle pour Hume : si elle nous permet d'assurer notre maîtrise sur le monde, elle est aussi le ciment des liens sociaux. Tout échange suppose une confiance renouvelée dans l'uniformité des comportements humains. Des transactions les plus élémentaires jusqu'à l'amitié, nous espérons que l'autre témoignera d'un

comportement toujours égal.²³ L'uniformité de la nature humaine et la croyance que nous lui attachons sont le fondement de l'harmonie sociale. Aussi nos jugements pratiques sont-ils la mesure d'une probabilité, selon une uniformité qui nous est plus ou moins familière. Et il n'est pas sûr que les mouvements naturels nous apparaissent plus nécessaires, uniformes, que les actions humaines : « *l'évidence morale* » qui conjoint, par exemple, un effet à une action, un châtement à un crime, même si elle l'expression d'une convention, peut apparaître comme l'expression d'une nécessité bien plus inflexible que celle qui est attachée aux mouvements naturels. Le prisonnier, au fond de son cachot, sait qu'il vaut mieux encore s'attaquer à la pierre et au fer, s'il veut s'évader, plutôt que d'espérer infléchir la volonté de ses geôliers.²⁴

Partant, toutes nos actions sont déterminées par la mesure de cette uniformité qui éclaire nos possibilités. Par-delà les disputes métaphysiques, l'expérience nous apprend que la nécessité -ainsi redéfinie- est le fondement de notre liberté qui est essentiellement un pouvoir d'agir.

Il n'y a donc pas de monde humain, monde d'une absolue contingence, qui se tiendrait en face de la nature, monde de la nécessité absolue. Philosophie de *l'entre-deux*, la pensée humienne rompt ainsi l'opposition stérile de la liberté et de la nécessité, en concevant l'une et l'autre à partir de l'unité de l'expérience, expérience qui est cette façon dont nous nous assurons progressivement du monde en orientant notre action selon les conjonctions habituelles que nous repérons. Un tel dépassement est possible à partir du moment où la nécessité n'engage plus aucune vérité sur la nature mais apparaît comme l'interprétation proprement humaine de celle-ci, une interprétation qui répond à une exigence d'utilité : la nécessité humienne n'est rien d'autre que cette façon dont nous nous donnons un monde familier, afin d'étendre notre maîtrise sur les corps et d'agir de concert avec les autres. Un monde nécessaire est un monde dans lequel nous avons confiance et cette confiance est le levier de toutes nos actions. Agir, c'est croire que les événements à venir seront conformes à ce que l'expérience nous a enseigné. *Agir, ce n'est pas, par conséquent, fuir la nécessité, c'est l'espérer.* Dans cette perspective, la contingence n'est pas l'indétermination qui rend possible notre action : c'est l'imprévu qui nous met en échec.

Mais comment doit-on interpréter cette contingence ? A-t-elle une réalité positive ? Est-elle le signe d'un hasard ?

« *Tout le monde reconnaît que rien n'existe sans une cause de son existence et que le mot hasard, quand on l'examine de près, est purement négatif et ne désigne aucun pouvoir réel qui existerait dans la nature* ». L'opinion commune ici, il faut l'avouer, est plus philosophique que vulgaire.

Nous sommes sans doute ici devant une des difficultés de la pensée humienne : comment peut-il à la fois affirmer que les relations naturelles échappent à notre connaissance et rejeter l'idée de hasard ? Un tel rejet ne suppose-t-il pas cette connaissance ? N'est-ce pas là faire un saut par-delà notre expérience ? On pourrait répondre à cela que Hume est un penseur moins soucieux de la cohérence systématique de sa pensée que des enjeux vers lesquels elle tend : chaque argument doit être ressaisi dans cette perspective. Seulement, ce serait faire de lui un penseur au rabais. Ce qu'il n'est pas. Pourquoi nier l'idée de hasard si nous ne connaissons de l'ordre de la nature que l'ordre de notre expérience ? Parce qu'il n'y a pas dans la nature toute entière un fait qui ne puisse être ressaisi dans notre expérience, mis en relation avec d'autres faits, pris dans une trame de relations. La nature n'est rien pour nous en dehors de l'expérience que nous en faisons : or, le principe même de cette expérience est d'instruire tout phénomène dans un ordre de relations. Ainsi, certains phénomènes peuvent sans doute décevoir notre attente, peuvent sembler rompre l'uniformité de la nature que l'expérience découvre, mais de telles « exceptions » ne sont exceptionnelles qu'au regard d'une expérience imparfaite, qui ne peut épuiser le jeu complexe des conjonctions naturelles. Le hasard est l'expression des limites de notre expérience : plus notre expérience est pauvre, plus le monde prend pour nous une allure extraordinaire. Une expérience grossière met le monde en désordre. Aussi la contingence n'est-elle pas un défaut dans l'ordre naturel, elle est l'expression d'une expérience imprécise qui ne peut embrasser la nature toute entière. Ainsi, un paysan qui ignore la mécanique de

²³ « *Si un homme que je connais pour honnête et riche et avec qui je vis en amitié intime, était pour venir chez moi, où je suis entouré de mes serviteurs, je reste persuadé qu'il ne me frappera pas de son poignard, avant de partir, pour me dérober mon encrier d'argent ; je ne redoute pas plus cet événement que la chute de la maison elle-même, qui est nouvelle et bien bâtie sur de bonnes fondations* ». (Editions GF, p.160).

²⁴ Editions GF, p.159.

son horloge interprète son dysfonctionnement comme un mystère insondable ; l'horloger, pour qui cette mécanique est familière, comprend ce dysfonctionnement comme l'expression d'une cause (un grain de poussière) qui interrompt le mouvement ordinaire des rouages. Hasard et prodiges sont affaire de distance. Une « *observation plus serrée* » nous découvre qu'un effet inattendu ne rompt pas l'ordre naturel : il en signale la complexité. Si l'uniformité est le principe de l'expérience, l'irrégularité de certains phénomènes ne la contredit pas mais appelle un affinement progressif de l'expérience, capable de ressaisir des conjonctions constantes de plus en plus précises et locales.

Ainsi, plus un phénomène est l'expression d'opérations complexes, plus nous sommes enclins à interpréter comme contingentes les relations que nous ignorons. Tel est le cas des actions humaines. L'indétermination que nous leur attribuons est une facilité par laquelle nous conjurons notre ignorance ou la paresse de notre entendement. Libre-arbitre et indétermination de notre volonté sont l'asile de notre ignorance. Une telle liberté n'est que l'expression de notre aveuglement. La critique de Hume est redevable de la critique spinoziste du libre-arbitre. Le triomphe de la volonté a pour envers la défaite de notre intelligence. Toutefois, si une telle conception de la liberté est chimérique, qu'est-ce qui peut expliquer son « succès » ? Ne peut-on objecter à Hume -lui qui veut s'en tenir à l'expérience- que le libre-arbitre est bel et bien l'objet d'une expérience ? Qui, selon la fameuse formule de Descartes (Quatrième Méditation), n'a jamais éprouvé sa propre volonté comme quelque chose de « *si vague et étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes* » ?

La note 1 entreprend de répondre à une telle objection.²⁵ Hume relève que l'on donne, en effet, pour preuve du libre-arbitre, le sentiment d'indifférence dont nous faisons l'expérience et qui semble lié à chacune de nos volitions. Supposons que nous ayons une telle sensation, cette indifférence doit-elle être rapportée à notre volonté ? Ce sentiment vague est-il un gage suffisant pour conclure que nos choix sont indéterminés ? Hume voit dans une telle sensation « *un semblant d'expérience* » : loin d'être une preuve de l'indétermination de notre volonté, cette sensation témoigne plutôt d'un « *certain relâchement* » de notre pensée. En effet, cette fausse sensation se maintient tant que nous ne réfléchissons pas à nos actions : pour peu que nous fassions effort pour faire retour sur notre expérience, nous découvrirons que nos choix, par-delà le sentiment vague que nous en avons et qui nous les fait attribuer à une volonté indéterminée, sont la conséquence d'une idée, dont nous les inférons nécessairement. Un choix sans motif n'est qu'un choix dont ne connaissons pas le motif : de l'indifférence de notre entendement ou de notre aveuglement on ne peut faire le saut et conclure à l'indifférence de notre volonté.

Les tenants du libre-arbitre opposeront à cela l'évidence de cette indifférence, dont nous faisons l'épreuve toutes les fois où nous appliquons notre volonté : « *nous sentons que nos actions sont soumises à notre volonté en la plupart des cas, et nous nous imaginons sentir que la volonté elle-même n'est soumise à rien ; car, si on le nie, nous sommes incités à faire un essai et nous sentons alors qu'elle se meut aisément en tous sens et qu'elle produit une image d'elle-même (ou une velléité, comme on dit dans les écoles) même du côté où elle ne s'est pas fixée* ». Or, vouloir ainsi se prouver à soi-même que notre volonté est indéterminée, n'est-ce pas encore ordonner son choix à ce motif ? Qui veut faire montre de l'indétermination de sa volonté est déterminé par cette indifférence dont il veut témoigner : dans cette pseudo-expérience, « *nous ne considérons pas que le désir chimérique de montrer notre liberté est ici le motif de nos actions* ». Les théoriciens du libre-arbitre en appellent ainsi à une expérience, qui, loin d'attester l'indétermination de notre volonté, la contredit en voulant la mettre en oeuvre. Non sans ironie, Hume transforme les preuves de cette liberté métaphysique en une contre-épreuve. Ce faisant, une telle liberté perd le fondement dont elle se réclamait pour asseoir son évidence : l'expérience.

Qu'en est-il donc de l'opposition entre la liberté et la nécessité ? Cette opposition n'est plus qu'une illusion métaphysique. L'originalité de Hume, dans cette section, n'est pas tant de vider le libre-arbitre de son contenu mais de revaloriser la nécessité, en montrant qu'elle est le fondement de tous nos jugements pratiques : la nécessité est le gage de toutes nos actions, dans la mesure où elle n'est rien d'autre que l'uniformité que nous repérons aussi bien dans les opérations des corps que dans les actions des autres et sur laquelle nous comptons pour agir. Si le monde nous est familier, c'est essentiellement parce que notre expérience donne aux relations qui le composent la forme de la nécessité. Vivre suppose cette confiance dans la nécessité et la croyance qui l'accompagne.

²⁵ Editions GF, p.163.

Ceci dit, la liberté n'est donc rien d'autre que « *le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté* ». La seule opposition qui ait un sens est donc l'opposition de la liberté et de la contrainte ; et cette opposition n'est aucunement mystérieuse : on n'a pas besoin d'ergoter pour savoir si l'on est dans les chaînes ou pas. La liberté s'éprouve dans l'évidence même de son contraire : la contrainte.

Seulement, Hume sait bien que l'on ne peut s'en tenir là. Il sait bien que la théorie du libre-arbitre ne se fonde pas simplement sur l'évidence d'une pseudo-expérience mais se réclame aussi d'une légitimité morale, morale dont elle se veut la garantie et le fondement.

Comment pourrions-nous, en effet, juger les actions humaines et tenir l'agent pour responsable de ses actes, si l'on estime que son action est l'expression d'une nécessité, si l'on ne lui attribue pas cette indifférence, qui lui donne le pouvoir de faire une chose ou son contraire, sans que rien ne le détermine à prendre un parti plutôt que l'autre ? De plus, nier une telle liberté n'a pas uniquement pour conséquence de déresponsabiliser l'homme : elle accuse Dieu. Si toutes nos actions sont, en effet, l'expression d'une nécessité, nos actions mauvaises le sont aussi : les rapporter à la nécessité, n'est-ce pas alors faire du mal l'expression de la volonté divine, qui, ordonnant le monde, a inclus le mal comme une de ses déterminations positives ?

A la première objection, Hume répond par une autre objection. D'après une doctrine du droit qui trouve ses fondements dans la Somme théologique de Thomas d'Aquin, aucune exhortation, châtement ou récompense n'est possible, aucun acte ne peut être jugé, si l'on ne suppose pas l'agent libre. Nier la liberté, c'est s'interdire de tenir quiconque responsable de ses actes. Or, supposons maintenant que l'homme est libre, tel qu'il n'appartient qu'à lui de faire quelque chose ou de ne pas le faire, sans que rien ne le détermine à prendre un parti plutôt qu'un autre ; en le créditant d'une telle liberté, sera-t-il de même possible de juger de ses actes ? Un acte totalement indéterminé ne saurait être attribué à son auteur comme étant l'expression de son intention : l'intention suppose, en effet, que l'acte ne soit pas accidentel mais apparaisse comme l'expression d'une disposition constante chez celui qui agit. Un acte n'est pleinement imputable à son auteur que s'il dérive nécessairement de son tempérament. « *On ne blâme pas les hommes pour des actions qu'ils accomplissent à leur insu et par accident, quelles qu'en puissent être les conséquences* ». Aussi faut-il pour rapporter un acte à son auteur et l'en juger pleinement responsable que cet acte soit conforme à son identité, qui n'est autre que la disposition constante qui le caractérise. Toute responsabilité a pour horizon cette uniformité de caractère qui fait d'un acte la conséquence d'une disposition habituelle.