



FRANÇOIS CHIRPAZ

Hume et le procès de la métaphysique

Hume: Metaphysics on Trial

ABSTRACT: This article deals with the main themes I discussed in a book under the same title. The leading thread of the work is to present the issue that Hume, from *A Treatise of Human Nature* to *Dialogues Concerning Natural Religion* (published posthumously), continually discusses and examines. The point aim is to put metaphysics and its claims to a most ruthless test that would ultimately disqualify it. Such disqualification, which brings metaphysics down to an incoherent daydreaming, is the other side and consequence of a notion of science that Hume wants to create foundations for, i.e. a “science of human nature”. In a sense, this enterprise is a continuation of Descartes, who provided philosophy with a new foundation, that is the self-awareness of the human subject. But, if Descartes’ subject is funded on the *cogito* act, Hume’s turns out to be not a certain “I”, but a non-personal subject, a kind of *il y a*, whereas the mind is a kind of theatre, on whose stage various perceptions appear in different configurations. Hume’s analyses demonstrated that human cognition has no foundation in any substantial subjectivity, but in temporal genealogy of appearing impressions and ideas.

Descartes wants to define the functioning of the mind, beginning with separating it from sensuality, while Hume sees the mind as a simple interplay of relations between ideas, having their source in the sensuality. Hence the critique of metaphysical claims and of religion. It is precisely the study of sources of religious beliefs that constitutes a substantial part of Hume’s work, because they are a good example of how easily the human mind exceeds the borders of experience – the only foundation of knowledge – and how easily it paves the way for metaphysical illusions.

For Hume, the subject, comes down to the functioning of the relations between ideas, which merely are simple reflexes of sensuality. In the mind there is nothing and cannot be anything apart from what has already been introduced there by the senses. Thus Hume takes up and radicalizes Locke’s thesis.

KEY WORDS: Hume • Descartes • subject • metaphysics

«Il importe à la pensée de savoir si elle se dupe elle-même en imprimant à sa démarche une orientation métaphysique ou bien si, ce faisant, elle réalise sa possibilité propre, accédant à la vérité de son être et de sa destination.»

Cette phrase qui ouvre l’ouvrage que j’ai publié sous ce titre indique d’emblée le centre du propos: une interrogation au sujet de la validité de la

prétention de la raison à penser et à connaître l'homme dans le monde et dans la vie, en se rapportant à un horizon de transcendance. Une interrogation sur la métaphysique et sa validité, conduite à partir de la critique que Hume en fait tout au long de son œuvre, depuis le *Traité de la nature humaine*, jusqu'aux *Dialogues sur la religion naturelle*. Et, conjointement, une interrogation sur la portée de cette même critique. Non pas simplement pour dresser l'inventaire de cette œuvre, mais pour retrouver, par son examen même, le sens et la portée de ce qui depuis longtemps est nommé «métaphysique». Une reprise ou une «répétition», pour ainsi dire, au sens que Kierkegaard donne à ce terme, de l'interrogation elle-même à partir de la critique opérée. D'autres voies étaient possibles, à partir de penseurs plus récents. Mais si j'ai choisi de privilégier, ici, l'œuvre de Hume, c'est du fait de son caractère exemplaire.

Un caractère exemplaire qui n'a pas échappé à Kant, le premier, qui écrit, dans l'Introduction à son bref ouvrage *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*:

Depuis les essais de Locke et de Leibniz, ou plutôt depuis l'origine de la métaphysique, aussi loin que remonte son histoire, il ne s'est rien passé qui eût pu être plus décisif pour les destinées de cette science, que l'attaque qu'elle eut à subir de la part de David Hume. [...] Le point de départ de Hume était essentiellement un unique mais important concept métaphysique, à savoir la relation de cause à effet (et, par suite, les concepts qui en dépendent, de force, d'action, etc.); il sommait la raison, qui prétend l'avoir engendré dans son sein, de lui expliquer de quel droit elle pense qu'une chose puisse être de telle nature, qu'une fois posée, il s'ensuive nécessairement qu'une autre doive aussi être posée, car c'est là ce que dit le concept de cause. Il prouva de façon irréfutable qu'il est absolument impossible à la raison de penser a priori et au moyen de concepts une telle relation car celle-ci renferme une nécessité. [...] Il en concluait que la raison ne possédait pas la faculté de penser de telles relations, même en général, parce qu'alors ses concepts ne seraient que de pures fictions; et que toutes ses prétendues notions a priori n'étaient que des expériences communes, faussement estampillées, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas et qu'il ne saurait y avoir de métaphysique.

Dès lors, ce travail peut se comprendre, à partir de l'inventaire méthodique de la critique opérée par Hume, comme une répétition de la démarche métaphysique elle-même. Et, en fin de compte, comme un examen du statut que la raison humaine peut se reconnaître à elle-même. Une lecture de Hume donc, mais une lecture questionnante.

Continuité et rupture

Toute forme de pensée un tant soit peu originale commence toujours à partir d'un écart avec celles qui l'ont précédée dans cette voie, pour infléchir peu ou prou l'œuvre de ses prédécesseurs ou pour faire comme table rase du passé. Or, c'est bien cette seconde perspective qui s'annonce avec l'œuvre de Hume. L'Introduction au *Traité de la nature humaine*, son premier livre, pose d'emblée le programme de l'entreprise, ainsi que sa méthode. Le sous-titre précise: « Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux ».

Hume ne prétend pas sortir de la philosophie et il comprend l'œuvre qu'il élabore comme relevant de la philosophie. Mais, à cette entreprise, il entend donner une formulation tout autre car conduite à partir de bases différentes de celles reconnues par ses prédécesseurs. C'est encore de philosophie qu'il est question, mais sur la base de la constitution d'une science de la nature humaine et cela à partir de la seule expérience.

En un sens, sa démarche peut être considérée comme analogue à celle de Descartes: pour une part, en continuité mais, pour l'essentiel, en rupture. Dès lors, un bref rappel s'impose. Descartes, en effet, faisant déjà table rase des formes de philosophie qui l'ont précédé, a pour projet d'élaborer une unification des connaissances, à partir de la mise en évidence d'un socle unificateur certain et assuré. La mise en œuvre du doute systématique ayant montré le caractère aléatoire de tout savoir non fondé en raison, l'expérience du *cogito* se révèle la seule à donner à la raison l'assurance dont elle est en quête et à partir de quoi elle peut établir le socle sur lequel élaborer l'unité des connaissances.

La mise en œuvre du doute méthodique et systématique n'a pas sa fin en elle-même, telle l'épochè pratiqué par Pyrrhon et son école. Il ne s'agit pas, pour lui, de disqualifier tout savoir au sujet du monde, mais de faire apparaître le caractère aléatoire des connaissances acquises jusqu'alors. Une façon de déblayer le terrain, pour ainsi dire, en vue de dégager ce qui, seul, met le doute en échec et en fait apparaître la limite.

Or, tel que le conduit Descartes, le doute, on le sait, bute sur une évidence que rien ne peut entamer, celle qui se donne dans l'acte du *cogito*, du «je pense». Quand bien même ce doute viendrait à ruiner chacun des contenus de connaissances qu'une raison conduite sans méthode peut prétendre affirmer, le simple fait d'affirmer que «je pense» est un acte que rien ne peut disqualifier. Il y a, là, une évidence que nul doute ne peut faire vaciller. La mise en évidence du *cogito* et de tout ce que cette expérience implique est donc expérience essentielle. Tout commence là: la conscience

que la raison prend d'elle-même en ce moment fondateur constitue comme le socle de l'entreprise de la connaissance et le tronc central de tout savoir. La métaphore de l'arbre ordonne l'ensemble. Le socle du *cogito* en constitue comme le tronc sur lequel la raison prend appui. Quant aux branches, elles représentent les diverses ramifications du savoir, dans le domaine de la physique, comme dans celui de la médecine, de la biologie, etc. Un souci d'unité, donc, pour rassembler la totalité de la connaissance en l'unifiant. Et une unité qui s'édifie sur l'évidence claire et distincte de la conscience de soi rationnelle de la subjectivité. Tout à la fois, un projet unitaire et unificateur, dans une mise en œuvre méthodique de la raison.

D'un certain point de vue, la démarche de Hume est comme dans le prolongement de Descartes, l'expérience centrale et décisive étant celle de la subjectivité. Ici comme là, on revient au sujet connaissant et tout savoir va s'élaborer à partir de cette évidence. Le sujet humain est, tout à la fois, le point de départ de la pensée et le socle unificateur des diverses connaissances.

Le point d'Archimède

Cependant, dans le temps même où Hume fait retour au sujet, il en déplace le centre de gravité. La référence centrale est bien encore le sujet humain mais ce dernier ne s'expérimente plus dans l'acte du *cogito*. Il ne se découvre, il ne s'explore et il ne se connaît que dans sa relation sensible avec ce qui lui est extérieur, le monde des choses avec quoi la sensibilité est en contact constant. Un sujet donc qui ne se comprend toutefois pas à partir de la seule conscience de soi de son acte, mais à partir de son lien avec le monde extérieur, à partir de la sensibilité. Ce faisant, Hume restitue à la sensibilité l'importance que lui avait déniée Descartes.

La règle initiale que Descartes imprime à la pensée était d'opérer une dissociation du sensible et du rationnel. *Abducere mentem a sensibus*, conduire l'esprit hors du sensible, séparer le sensible du rationnel pour ne reconnaître de validité qu'au seul rationnel. Ce que nous pouvons apprendre de la sensibilité n'étant jamais qu'approximatif, fugitif et incertain: en ne me fiant qu'à elle seule, comment puis-je savoir si je suis au coin d'un feu devant ma cheminée ou bien dans mon lit en train de rêver cette scène? Ce qui relève du sensible n'est donc pas banni, mais il ne peut se voir reconnu qu'un statut de second ordre. Il ne peut fournir que des matériaux en vue d'une connaissance, il ne peut se voir reconnu le rôle déterminant.

Que suis-je donc, moi qui pense et qui découvre ma réalité d'homme dans et par cet acte de pensée? Une chose qui pense, à l'origine de la découverte de mon existence en un acte qui est le socle indubitable de tout savoir.

Le malin génie ayant buté contre cette évidence, cette dernière est comme le point d'Archimède de la fondation du savoir. Un savoir qui ne se contente pas de la répétition de cette évidence mais qui, par le détour de l'idée innée, relie cette même évidence à la réalité de Dieu. Un Dieu qui ne me trompe pas dans l'évidence de l'acte du *cogito* et qui, par conséquent ne saurait me tromper dans l'élaboration de la connaissance du monde extérieur, pour autant que la raison conduit et construit sa démarche avec prudence et méthode.

Le pilier est donc double qui autorise la démarche de Descartes: l'évidence du *cogito* met un point final au doute et celle d'un Dieu qui ne trompe pas permet à l'acte de pensée de se tourner avec assurance vers le monde extérieur en vue de la connaître. Ce terrain ouvert par Descartes est, comme l'a justement reconnu Hegel, le commencement même de la philosophie moderne qui s'édifie sur le socle d'une subjectivité rationnelle. Et les successeurs de Descartes ne procèdent pas autrement: le point de départ est bien le sujet humain.

Mais avec une différence essentielle introduite déjà par Locke qui récuse la séparation entre raison et sensibilité. Pour Locke, reprenant une tradition empiriste, rien n'existe dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensibilité. Là où il n'y a pas d'expérience sensible, il ne peut y avoir d'idée. Et comme l'écrira Hume, l'aveugle ne peut avoir la moindre idée des couleurs et celui qui n'a jamais goûté du vin ne peut s'en faire une idée.

Locke renverse donc l'ordre des priorités. Pour lui, tout commence dans et avec la sensibilité. Et la conséquence en est le refus qu'il oppose à l'idée innée. En elle-même et par elle seule, la raison ne peut découvrir en elle une idée qui ne viendrait pas du sensible. Pour Descartes, le propre de l'idée innée, en effet, ne vient pas du monde extérieur, la raison ne peut la découvrir que parce que mise en elle par Dieu lui-même. Or, dès lors que l'on reconnaît le primat de la sensibilité dans la formation des idées, cette idée innée n'a pas de consistance.

Le double point de départ

La thèse de Locke constitue donc, pour Hume, une évidence. Nous sommes toujours sur le seul terrain de la subjectivité mais cette dernière ne s'éprouve elle-même que dans son rapport au monde des choses. L'entendement a bien, en lui-même, des idées, mais ces idées n'ont toutes qu'un statut second: elles ne sont que des dérivés des impressions sensibles de formes, de couleurs, d'odeurs.

Cependant, le projet de Hume dépasse celui de Locke parce qu'il est plus ambitieux. Là où Locke avait pour but la mise en évidence du fonctionnement de l'entendement humain au sein de cette dépendance à l'endroit de

la sensibilité et donc une passivité de l'entendement, Hume, lui, reprend en quelque sorte le projet d'ensemble de Descartes, celui de la fondation d'une science première, unité en acte des divers savoirs que nous pouvons élaborer au contact du monde. Ce qu'il vise, ce n'est pas à une nouvelle répartition des domaines respectifs de l'entendement et de la sensibilité, c'est à la fondation d'une science qui se présente comme le socle de toutes les autres. En un mot, à une philosophie première. Ce faisant, il retrouve l'intention qui était celle de Platon et d'Aristote. La raison ne pouvant se satisfaire de la simple juxtaposition de savoirs disparates a souci d'unifier le domaine du savoir. Or, pour que les connaissances diverses soient unifiées, il faut accéder à une philosophie première, une *prôtè philosophia*. En un sens, l'intention est analogue à celles des penseurs grecs, mais son élaboration ne doit plus rien à ces modèles. Hume, en effet, n'est pas seulement un lecteur de Locke. Il est aussi et surtout un lecteur de Newton.

Si, en effet, un tournant s'opère dans la pensée européenne dans la seconde partie du XVII^{ème} siècle, c'est à partir de Newton. Prolongeant les travaux de Copernic et de Galilée, Newton met en évidence une loi essentielle dans la compréhension des phénomènes physiques, la loi de l'attraction ou de la gravitation universelle. Or, une telle loi n'a pas d'application simplement régionale. Elle est, dans son principe, universelle pour rendre compte des rapports des corps les uns avec les autres. Et nombre d'esprits verront dans cette découverte un coup de génie, comme si Newton avait découvert la loi centrale de la constitution du monde opérée par le Grand Architecte, selon le nom que les tenants de la religion naturelle donnent à Dieu.

Une loi unique, mais surtout une loi mise en évidence par la seule démarche de l'observation et de l'analyse de l'expérience sensible. C'est encore d'expérience qu'il est question, mais le terme voit son acception se transformer: il désigne le rapport de la raison ou de l'entendement à la réalité extérieure qu'il rencontre dans et par la sensibilité. Newton n'est pas un penseur spéculatif, sa démarche est expérimentale. Dès lors, les affirmations relatives à ce qui dépasse l'expérience ne sont pas son fait. *Hypotheses non fingo*. L'esprit qui connaît ne peut dépasser le cadre de ce qui lui est fourni par cette forme de l'expérience.

Or, voilà bien ce que Hume va retenir de Newton et ce qu'il entend reprendre à son propre compte. En procédant de la sorte, Newton a fait faire à la connaissance du monde physique un pas décisif. La même chose ne pourrait-elle pas se produire dans la connaissance de la nature humaine? A vrai dire, il s'agit, là, bien plus que d'une interrogation. Il s'agit d'une évidence qui s'impose tout au long de l'œuvre de Hume et qu'il présente dès l'*Introduction* au *Traité de la nature humaine*:

Toutes les sciences ont une relation, plus ou moins grande, à la nature humaine; aussi loin que l'une d'entre elles semble s'en écarter, elle y revient cependant d'une manière ou d'une autre. Les mathématiques, la philosophie naturelle, la religion naturelle elles-mêmes dépendant en quelque mesure de la science de l'HOMME. [...] (Le terme souligné l'étant par Hume lui-même.)

Il n'y a pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme; et il n'y en a aucune qui puisse se résoudre avec quelque certitude, tant que nous ne connaissons pas cette science. Quand donc nous prétendons expliquer les principes de la nature humaine, nous proposons en fait un système complet des sciences, construit sur une base presque entièrement nouvelle, la seule sur laquelle elles puissent d'établir avec quelque sécurité.

Et de même que la science de l'homme est la seule base solide pour les autres sciences, de même la seule base solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit se trouver dans l'expérience et l'observation. Ce n'est pas une remarque surprenante que d'affirmer que l'application de la philosophie expérimentale aux questions morales devait venir après son application aux questions naturelles [...] Nous ne devons pas outrepasser l'expérience; toute hypothèse qui prétend révéler les qualités originales dernières de la nature humaine, doit dès l'abord être rejetée comme présomptueuse et chimérique.

L'expérience, entendue dans sa forme sensible, n'est donc pas simplement le point de départ de toute connaissance, elle en constitue le seul cadre possible. C'est là que tout commence et c'est là que tout se passe, la vie de l'entendement et la mise en œuvre de son projet de connaissance.

Statut de la connaissance, statut du sujet

Dès lors, appliquer la méthode expérimentale est analyser la trajectoire de toute connaissance et sa généalogie, pour ainsi dire. Et, pour cela, opérer une distinction entre perceptions de l'esprit et impressions sensibles. L'esprit est capable de lier entre elles des idées, mais ces idées ne sont que des copies plus ou moins fidèles des impressions sensibles. Tout commence dans et par ces impressions, puisque là où il ne peut y avoir une impression initiale, l'esprit ne peut s'en donner une idée. L'exemple de l'aveugle de naissance en donne la preuve suffisante: il ne peut avoir la moindre idée d'une couleur quelconque. Quant au pouvoir créateur de l'esprit il ne monte à rien de plus que la faculté de combiner entre eux les éléments fournis par l'un ou l'autre de nos sens. Au commencement, le sujet humain est affecté par tout ce qui lui vient du canal des sens, ces *inlets* qui font entrer des impressions de la vue, du toucher, de l'odorat.

C'est ainsi que cela se passe dans le cours ordinaire de la vie, cette *common life*, à quoi Hume se réfère en permanence. *Common life*, expression qui doit être entendue dans sa double acception de vie ordinaire et de vie en communauté, le lieu même du vivre de l'homme. A l'encontre, en effet, de nombre de théories qui voudraient privilégier des expériences différentes de celle du commun, Hume revient sur ce point avec insistance: ce qu'il s'agit de comprendre c'est ce qui se donne dans la *common life*. Elle est notre monde ordinaire et le cadre de toute connaissance que nous pouvons en prendre.

Au point de départ de toute idée il y a donc une impression sensible. Ce faisant, le procédé de la mise en évidence de la connaissance relève bien d'une généalogie qui fait apparaître une succession dans le temps. Le commencement est toujours l'impression sensible. Quant à l'idée, elle n'est que seconde, puisqu'elle en est le reflet ou la copie. L'impression et l'idée ne sont pas, toutefois, de même nature. Il y a dans l'impression une intensité qui ne se retrouve pas nécessairement dans l'idée. Ainsi l'impression de chaleur peut brûler, ce que ne fait pas l'idée de cette même chaleur. C'est qu'en effet l'idée est autre que l'impression. Elle n'en est pas la réduplication, elle en est l'image ou le reflet. Cependant, la question est alors de savoir comment ces idées peuvent se lier entre elles pour constituer un savoir à proprement parler et non pas un ensemble chaotique.

L'association des idées

Ce lien est assuré par l'association des idées.

Il y a un principe de connexion entre les différentes pensées, cela est évident. [...] Même dans nos rêveries les plus désordonnées et les plus errantes, mieux dans nos rêves, nous trouverons, à la réflexion, que l'imagination ne court pas tout à fait à l'aventure, mais qu'il y a toujours une connexion entre les différentes idées qui se succèdent (*Enquête...*, section III).

Si les idées, reflets des impressions, ne sont pas, dans l'esprit, comme un chaos, cela tient à la présence, dans l'esprit même, d'une faculté de liaison ou de connexion assurée par un principe universel d'influence égale sur tous les hommes. Un principe analogue à celui que Newton avait mis en évidence dans le domaine de la physique. La clef fournie par Newton est l'attraction universelle, celle fournie par Hume est l'association des idées. Et Hume a bien conscience du caractère novateur de sa découverte:

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 (*Abrégé du Traité de la nature humaine*).

Mais comment les idées se lient-elles entre elles? Du fait de leur ressemblance, de leur contiguïté dans le temps ou dans l'espace, et de la relation de cause à effet. De ces trois principes de connexion, le plus important est celui de la relation cause-effet. C'est là, en effet, que s'ordonnent et que s'unifient les matériaux de toutes nos connaissances. De l'impression à l'idée le lien est plus ou moins intense, selon la tonalité propre de l'impression, mais plus décisif encore le lien entre les idées elles-mêmes, du fait de leurs ressemblances, de leurs contiguïtés, et de leur rapport de causalité. Voir une boule de billard en heurter une autre et lui imprimer un mouvement est constat d'une simultanéité qui permet de conclure à un rapport de cause à effet. Le mouvement de la seconde succède à celui de la première. C'est donc ce mouvement initial qui peut être compris comme cause. Un constat d'évidence et renforcé par l'habitude ou la coutume, *custom*. Parce qu'il se répète, le constat se renforce d'autant et il s'impose à l'entendement comme vérité d'évidence. Le lien de l'effet à la cause qui le fait être ne relève donc pas d'une analyse de la seule raison, il se constate et il s'impose à elle. Il lui devient familier parce que répété par l'habitude. Dès lors, l'imagination, cet exercice libre de la pensée, peut s'exercer et façonner d'autres formes de liens sur la base de ce que l'entendement a constaté.

Une telle compréhension du processus de la connaissance est un complet renversement du modèle qui, avec des variantes, avait prévalu depuis le fameux texte de Platon, celui de la caverne: une radicale séparation du sensible et l'intelligible. Pour Platon, ce qui se donne dans le sensible n'est qu'une copie édulcorée des Idées ou des Formes et fonder la connaissance implique de se détourner de ces copies pour retrouver l'original. Pour Hume, il constitue la base de toute expérience. Ce qui lui permet de parler d'une raison des animaux. Ainsi dans la section IX de *l'Enquête sur l'entendement humain*:

Tous nos raisonnements sur des questions de fait se fondent sur une espèce d'analogie qui nous conduit à attendre d'une cause les mêmes événements qui, avons-nous remarqué, résultent de causes semblables. [...] Dans tous les cas, nous pouvons observer que l'animal infère un fait qui dépasse ce qui frappe immédiatement ses sens [...] C'est la coutume seule qui engage les animaux à inférer, de chaque objet qui frappe leurs sens, l'objet qui l'accompagne habituellement et porte

leur imagination à concevoir l'un à l'apparition de l'autre de cette manière particulière que nous appelons croyance. [...] le raisonnement expérimental lui-même, que nous possédons en commun avec les bêtes et dont dépend toute la conduite de la vie, n'est rien qu'une espèce d'instinct ou de pouvoir machinal qui agit en nous à notre insu.

Cette section reprend, pour l'essentiel, l'argument déjà développé dans le *Traité*. . . : «nulle vérité ne me paraît plus évidente que l'assertion que les bêtes sont douées de pensée et de raison aussi bien que les hommes. [...] A bien considérer la question, la raison n'est rien qu'un merveilleux et incompréhensible instinct dans nos âmes.» (III^{ème} partie, section XVI). Pour mieux accentuer l'écart avec Descartes et Malebranche, Hume gomme la différence entre l'homme et l'animal. Ici comme là, nous n'avons pas affaire à des êtres différents en nature, mais à des vivants plus ou moins complexes.

Le sujet, comme une scène de théâtre

Si c'est donc sur le terrain de la subjectivité que Hume se place, avec lui, toutefois, cette subjectivité n'est pas le lieu d'une activité spécifique. Elle n'est que le résultat de processus qui se passent en elle. L'idée est reflet, les idées s'unissent entre elles par un ensemble d'associations qui s'imposent à elle, des liens qui, enfin, acquièrent davantage de force du fait de l'habitude ou de la coutume. Quelque chose se passe dont nous pouvons prendre conscience dès lors que nous les observons avec plus d'attention, mais ce «quelque chose» n'est pas le fait d'une initiative propre. Elle n'est pas le fait d'une intentionnalité, pour parler le vocabulaire de Husserl qui sera l'un des critiques majeurs de Hume. Elle n'est que le fait des principes de l'association renforcée par l'habitude, ce qui permet de conclure qu'on le trouve dans le comportement des animaux comme dans celui de l'homme. Et que, en ce sens, on puisse parler d'une raison des animaux.

Le *cogito* de Descartes suppose un «je» à l'œuvre dans cet acte. Chez Hume, il n'y a pas de «je» mais, pour ainsi dire, un «il y a». Il y a des idées, reflets d'impressions et il y a des associations qui s'opèrent entre ces idées de la même manière qu'il y a de l'attraction qui s'opère entre des corps, dans le monde de la physique. Un sujet, toujours, mais en un sens, un sujet impersonnel, ou une subjectivité sans sujet actif par lui-même.

Qu'est-ce donc, alors que l'esprit humain? Un lieu où s'opèrent des mouvements et des liens qui constituent comme notre expérience ordinaire du monde, mais des liens qui s'opèrent à notre insu, comme ceux qui fonctionnent dans les rêves. Le rêve de la nuit est bien lieu d'une activité, mais

cette activité s'impose à l'esprit du dormeur. Il s'y passe quelque chose, mais les péripéties ou mouvements ne sont pas le fait du dormeur lui-même.

Quant à chercher, derrière ces associations, une essence particulière qui serait celle de l'esprit, c'est poser une question oiseuse. Le lieu de l'homme est celui de son expérience sensible. Et il est le seul horizon de la pensée. Il n'y a donc rien à chercher plus loin, par exemple en prétendant sortir de la caverne pour contempler les essentielles réalités, cela n'est rien que s'aventurer dans une région purement imaginaire, le pays des fées.

L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni simplicité à un moment, ni identité dans les différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit; nous n'avons pas la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ces scènes ou des matériaux dont il serait constitué. (*Traité de la nature humaine*, 4^o Partie, section VI. Les termes soulignés le sont par Hume).

Anatomie de l'entendement et géographie mentale

Ce qui revient à dire que faire l'étude de l'entendement se limite, en fin de compte, à en faire l'anatomie et à dresser la géographie de son fonctionnement. En faire l'anatomie est mettre en évidence ses fonctions essentielles. Il est, on vient de le voir, ce qui ne reçoit rien que de la sensibilité, dans les impressions. Or, ces impressions font leur entrée dans l'entendement, sous la forme de ces copies ou images que sont les idées. L'œuvre spécifique de l'entendement est donc de combiner entre elles ces images ou idées, d'une manière plus ou moins complexe ou élaborée. Mais il n'a, en lui-même, aucun contenu propre. Il n'est que possibilité de combinaison.

Ce faisant, Hume passe outre à l'objection que Leibniz faisait déjà aux thèses de Locke:

pourquoi faut-il que tout nous soit acquis par les perceptions des choses externes, et que rien ne puisse être déterré en nous-mêmes? Notre âme est-elle donc seule si vide, qu'outre les images empruntées du dehors, elle n'est rien? [...] Donc pourquoi ne pourrions-nous pas fournir aussi quelque chose de pensée de notre propre fonds à nous-mêmes, lorsque nous y voudrions creuser? (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface).

Quel contenu propre? Qu'on l'entende dans le sens de Platon et de sa théorie des idées présentes en l'âme que la pensée peut retrouver par la réminiscence ou, plutôt, par l'anamnèse, une mémoire en remontée vers les choses d'en haut, *to anô*, Platon, en effet, écrit *anamnèsis* pour distinguer cette forme de mémoire en deçà de la mémoire ordinaire puisqu'elle fait retour vers un temps avant toute mémoire, ou dans le sens de Descartes qui distingue dans les idées de l'entendement, une idée à part et plus essentielle, l'idée innée, l'invite est analogue. Elle est de prêter attention à ce que l'esprit discerne en lui-même et qui ne lui vient pas de l'extérieur. Un contenu spécifique qui demande à être examiné et qui ne vient pas de nos sens.

Or, Hume n'ignorait pas Leibniz, mais de cette objection il ne tient pas compte. L'entendement humain n'est que ce qu'il est dans la définition qu'il en donne dans la science qu'il élabore de la nature humaine. Comprendre cet entendement est donc dresser comme une anatomie des diverses fonctions qui s'exercent en lui. Comme il est de délimiter sa géographie mentale, les limites du seul espace dans lequel il peut s'exercer d'une manière légitime. Sans doute, lui arrive-t-il de passer outre lorsqu'il professe des croyances religieuses et s'en donne des représentations, mais alors nous sommes entrés dans le pays des fées, espace imaginaire où des constructions fantastiques prétendent s'élaborer. Mais, précisément, de telles représentations ne peuvent être que vides. Elles ne témoignent que de désirs insatisfaits, mais elles ne correspondent à aucune réalité que l'entendement pourrait explorer. S'attacher à leur étude est en faire apparaître leur vide.

Passer outre aux bornes dessinées par cette géographie mentale est se laisser aller aux élans inconsidérés de ces deux conduites sans cesse dénoncées par Hume. L'élan de l'enthousiasme qui se laisse accroître à lui-même qu'il est en mesure de passer outre les bornes de l'expérience, et la superstition qui, elle, entend imposer le crédit qu'elle accorde à ces représentations fantastiques, la croyance qu'il pourrait y avoir un ailleurs que ce qui est donné dans l'expérience ordinaire. Illusion de penser que parce que l'entendement se laisse aller à une telle croyance il rencontre une réalité de fait, ce qui est le propre de la démarche religieuse ou de l'affirmation spéculative.

Illusion, également, lorsqu'on en vient à penser que, dans la création de l'œuvre d'art, l'esprit est comme habité par un élan qui lui ferait passer outre aux bornes ordinaires de la *common life*. Cette question, il l'aborde dans l'essai *De la naissance et du progrès des arts et des sciences*, à propos d'un passage d'Ovide: «Est Deus in nobis: agitante calescimus illo: impetus hic sacrae semina mentis habet.», «Il y a un Dieu en nous qui souffle ce feu divin par lequel nous sommes animés.» et le commentaire qu'il en fait est récusation sans appel:

A toutes les époques, les poètes ont prétendu ainsi à l'inspiration. Il n'y a cependant là rien de surnaturel. Leur feu n'est pas allumé du ciel; il court seulement de par le monde; il est transmis d'une poitrine à une autre; et brûle de la façon la plus ardente là où les matériaux se trouvent être les mieux préparés, et le plus heureusement disposés. [...] et on peut, par conséquent, l'expliquer dans une certaine mesure, par des causes et des principes généraux.

Prétendre à la réalité d'une inspiration spécifique qui fasse des poètes comme des interprètes des dieux parmi les hommes, comme Platon l'avance dans le *Ton*, les considérant comme des *enthéoi*, dans le dieu ou habités par une *mania* d'origine divine, est, à nouveau, prétendre sortir du cadre de la *common life*, comme veut le faire l'enthousiaste religieux ou le penseur spéculatif. La même illusion, en fait, que celle qui donne naissance à la métaphysique ou à la religion.

Le procès de la religion

Peu de commentateurs ont prêté une attention suffisante à la place de la religion dans l'œuvre de Hume. On a, le plus souvent, voulu voir en lui un théoricien de la connaissance, comme si son œuvre épistémologique éclipsait ses divers essais sur la morale et sur l'art, sur l'économie et sur la politique, ainsi que la constante référence à la religion. Le dernier de ses livres, les *Dialogues sur la religion naturelle* porte expressément sur ce sujet, mais déjà *L'histoire naturelle de la religion* et nombre de références dès le *Traité de la nature humaine*. Cette question, en fait, ne cesse de faire retour en chacun des ouvrages.

Une interrogation, en fait double. D'une part, sur le fait religieux lui-même, sur les comportements des hommes dans l'espace religieux. Et, d'autre part, sur la nature de la divinité et ce que la raison peut en comprendre. Comprendre le fait religieux a, pour lui, son point de départ dans les représentations et les comportements ordinaires des hommes. Dans l'ouvrage consacré à *L'histoire naturelle de la religion*, c'est, bien encore, à sa dimension «naturelle» qu'il s'attache. Non pas une étude des textes émanant des diverses formes de vie et de pensée religieuses, mais des comportements ordinaires des hommes qui s'en réclament. Hume ne s'interroge sur les contenus qu'à partir des comportements ordinaires.

Examinez les principes qui se sont en fait imposés dans le monde. Vous vous persuaderez avec peine qu'ils sont autre chose que les rêves d'un homme malade. Ou peut-être les considérerez-vous comme les

jeux et les fantaisies d'un singe vêtu de forme humaine, plutôt que comme les affirmations sérieuses, positives et dogmatiques de celui qui se glorifie du titre d'être rationnel». (*Histoire naturelle de la religion. Corollaire général*).

En d'autres termes, le religieux ne constitue pas une forme spécifique de l'expérience, il n'est pas l'ouverture sur une région du réel distincte de ce qui se donne dans le quotidien, il n'est rien que la réaction de l'homme devant sa peur de la mort et un espoir entretenu par l'imagination. De là, ces deux comportements dont Hume ne cesse de reprendre la critique, l'enthousiasme, comportement fréquent en nombre de communautés religieuses au XVIIIème siècle, et qui laisse croire que l'homme est proche du divin, et la superstition qui, elle, a la prétention d'imposer ses croyances au commun des hommes. En fait, l'enthousiasme ne porte guère à conséquence, il est plutôt folklorique ou grotesque. Plus inquiétante et dangereuse, par contre, la superstition parce qu'elle laisse percer une intention d'exercer un pouvoir sur d'autres hommes.

Quant à la question de savoir ce que la raison peut comprendre, son attitude ne manque pas d'ambiguïté. Ainsi son souci constant de distinguer entre la vraie et la fausse religion, en un temps où, il est vrai, les accusations d'athéisme étaient fréquemment portées et non pas sans conséquences. De là, cette prudence dont Hume ne se départit à aucun moment. Lorsqu'il critique la religion dans son contenu et ses manifestations, il réserve ses pointes au catholicisme, simple papisme aux yeux de ses compatriotes majoritairement Réformés. Par contre, il laisse soigneusement à l'abri de ses critiques, l'Eglise d'Ecosse.

Avant Feuerbach, Hume opère un déplacement déterminant pour l'explication du religieux: ce dernier n'est rien que production humaine et la clef de sa compréhension est l'anthropologie. Comprendre la religion est mettre en évidence le besoin de croire en un être supérieur, se laisser emporter par l'enthousiasme qui incite à franchir les bornes de la seule expérience. Que, comme il le présente dans *l'Histoire naturelle de la religion*, les croyances ne cessent d'osciller au long de l'histoire entre polythéisme et théisme.

les premières idées de la religion naquirent non de la contemplation de l'œuvre de la nature, mais du souci des événements de la vie et des incessantes espérances et craintes qui motivent l'esprit humain. [...] Nous sommes placés dans ce monde comme dans un grand théâtre, où les causes et les ressorts véritables de chaque événement nous sont entièrement cachés [...] Ces causes inconnues deviennent alors l'objet constant de nos espérances et de nos craintes [...] Si les hommes

pouvaient faire l'anatomie de la nature, ils découvriraient, en vertu de la philosophie la plus probable ou du moins la plus intelligible, que ces causes ne sont rien d'autre que la constitution et la structure particulière des minuscules parties de leurs propres corps et des objets extérieurs, et qu'un mécanisme constant et régulier produit tous les événements qui les inquiètent tant. (*Histoire naturelle* ..., section II et III).

La cause de ces représentations du divin n'est rien d'autre que cela. Quant à leur mise en œuvre, on la voit osciller, dans l'histoire, entre des polythéismes qui multiplient les images du divin, mais se laissant prendre à ces images et un théisme plus austère qui disqualifie de telles images. Quant à Dieu lui-même qui peut-il être? La dernière page des *Dialogues sur la religion naturelle* récapitule, pour ainsi dire, tant d'autres textes qui l'on précédée:

Si le tout de la théologie naturelle, comme quelques-uns semblent le soutenir, se résout en une seule proposition, simple, quoique assez ambiguë, ou du moins indéfinie, que la cause ou les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine. (Ces derniers termes sont soulignés par Hume).

Non pas une ressemblance donc, mais une analogie si lointaine qu'elle ne peut être que floue. Et rien de plus. La croyance religieuse ne naît, en fin de compte, que sur la base de l'ignorance de la structure et du fonctionnement de la réalité, de la peur devant l'échéance de la mort et de l'espoir démesuré qu'une puissance supérieure protège les hommes. Quant à la conception que les hommes peuvent se faire de Dieu, l'entendement conscient de ses limites ne peut réellement le penser.

La critique de la religion n'est donc à aucun moment marginale dans cette œuvre. Elle est, en fait, centrale car c'est dans ce domaine que l'on peut, plus particulièrement, observer la dérive qui fait sortir des limites de la seule expérience. Là, en effet, la croyance subit une mutation essentielle. Elle ne se contente pas d'attendre un effet à partir de la cause repérée, elle se laisse emporter par l'élan qui attend plus qu'il ne pourrait espérer d'une manière légitime. La crainte initiale suscite l'espoir et son attente est sans mesure, comme si l'être humain pouvait, là, s'affranchir des limites de sa condition.

Le but de la philosophie

Dans la brève étude intitulée *Pourquoi écrire des essais?* Hume revient sur le rôle et la place qu'il entend assigner à la philosophie dans la vie. Cela, il l'avait déjà explicité dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*. Le *Traité* sur quoi il avait mis de grands espoirs n'avait pas eu l'écho attendu. Il change alors de style et n'écrit que des ouvrages brefs, au style plus alerte et à la composition moins touffue.

En fait, la question de la forme est inséparable de celle du fond, une façon de tourner le dos à la philosophie abstraite réservée à des cercles d'initiés.

La philosophie alla à sa ruine avec cette sinistre méthode d'anachorète employée pour l'étudier. [...] que pouvait-on bien attendre d'hommes qui ne s'appuyèrent jamais sur l'expérience dans aucun de leurs raisonnements, ou qui ne recherchèrent jamais cette expérience là où elle se trouve seulement, c'est-à-dire dans la vie de tous les jours et dans la conversation? (*Pourquoi écrire des essais?* ?).

Ce qui est récusé c'est «une philosophie abstraite qui a seulement servi jusqu'ici d'abri à la superstition et de couverture à l'absurdité et à l'erreur» (*Enquête...*, section I). Une philosophie qui privilégie une forme compliquée et d'autant plus qu'elle ne se rapporte en rien à l'expérience courante. Qu'avons-nous, en effet, à faire dans la philosophie sinon comprendre comment les hommes vivent les uns avec les autres, comment ils comprennent ce monde dans lequel ils sont et comment fonctionne l'entendement ? L'exercice de la pensée est nécessaire à l'homme qui entend comprendre le monde dans lequel il a à vivre. «les décisions philosophiques ne sont que des réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées.» Mais sans jamais tenter de dépasser la vie courante.

En fin de compte, l'expérience joue en tout et partout un rôle central. Elle constitue le lieu même du vivre ordinaire des hommes. Et, dans le même temps, elle est une méthode. Se rapporter à l'expérience est donc, tout à la fois, se rapporter à ce donné familier à tout un chacun, l'observer, en analyser le fonctionnement, mais sans chercher au-delà. En quoi, nous sommes, avec Hume, aux antipodes de la démarche platonicienne: il n'y a pas à se déprendre du sensible puisque ce dernier est le lieu même de l'expérience et la seule réalité que nous pouvons connaître.

selon ces philosophes, toute chose est pleine de Dieu [...or] cette théorie de l'énergie et de l'action universelle de l'Être suprême est, me semble-t-il, trop étrange pour jamais apporter avec elle la

conviction à aucun homme suffisamment informé de la faiblesse de la raison humaine et de l'étroitesse des limites où elle est enserrée pour toutes ses opérations. [...] Nous sommes arrivés dans le pays des fées bien avant d'atteindre les derniers pas de notre théorie ; et là nous n'avons pas de raison de nous fier à nos méthodes courantes d'argumentation, et de penser que nos analogies et nos probabilités habituelles ont quelque autorité. Notre ligne est trop courte pour sonder l'immensité de pareils abîmes (*Enquête sur l'entendement humain*, section VII, 1^o partie, Le terme souligné l'est par Hume).

Prétendre porter le regard au-delà est, tout à la fois, s'aventurer en des régions purement imaginaires et, pour en rendre compte s'évertuer à un langage inintelligible au commun des hommes. Pays des fées et langage abstrus s'appellent l'un l'autre. Comment, en effet, nommer ce qui échappe à l'expérience directe et comment en rendre compte sinon en forgeant un langage alambiqué que ne peuvent comprendre que les initiés? En fait, Hume ne cesse de répéter que se rapporter à ces régions imaginaires ne fait que conforter les superstitions les plus banales. Superstitions religieuses et pensée abstruse vont de pair.

La critique de la métaphysique n'est donc pas un pur et simple rejet de la philosophie. C'est, au contraire, une façon de rétablir la philosophie dans sa fonction de compréhension du vivre humain, mais en le faisant d'une façon claire et accessible au monde cultivé. En faisant preuve de scepticisme à l'endroit des élucubrations d'une raison qui ne sait pas s'en tenir aux limites imposées par l'expérience ordinaire. Non pas n'importe quelle forme de scepticisme, mais un scepticisme modéré ou mitigé. Sans limite, en effet, le scepticisme ne se contente pas de douter de la raison, il ne peut aboutir qu'à la ruine de toute pensée. Sur ce point, Hume est plus proche de Montaigne et de Cicéron, son auteur de prédilection que de Pyrrhon. Un sceptique modéré est, en ce sens, un homme qui considère comme suspectes les élucubrations abstruses, mais accepte de se fier aux évidences courantes de la vie.

Métaphysique, horizon de la pensée

Hume a, incontestablement, porté un rude coup à la métaphysique ou, plus exactement, aux élaborations que la raison se considère comme en droit d'élaborer pour justifier sa prétention à un savoir totalisant. Pensées d'autant plus abstruses et alambiquées pour se donner une figure plus rationnelle et faisant fi de ce fait que le monde que nous avons à explorer est ce monde-ci, aussi loin que l'observation peut porter mais pas plus loin. Lorsqu'elle passe outre les bornes de ce qu'elle peut explorer la raison se laisse aller à l'*hubris*

qui lui donne le sentiment d'une toute puissance, mais la fait basculer dans l'égarément.

Et pourtant demeure la question de comprendre ce que l'esprit recherche quand il veut porter le regard plus loin que l'immédiat de l'expérience offerte. Et l'on peut légitimement se demander si Hume ne se laisse pas emporter, lui aussi, par une *hubris* d'un autre type en décrétant billevesées toutes formes de pensée métaphysique ou de croyances religieuses, sans prendre en compte l'interrogation qui les habite, une interrogation, en fait, constitutive de l'esprit humain. D'un mot, ne verrouille-t-il pas trop vite la recherche et ne commet-il pas une erreur symétrique et inversée à ce qu'il dénonce dans la pensée abstruse?

Le propre de l'esprit qui se manifeste dans l'homme est, en effet, de toujours pousser son interrogation plus loin que le donné immédiat. Dans son action, il anticipe, se tournant vers un temps non encore advenu. Le non encore présent est partie intégrante du rapport à l'immédiat et l'homme le recherche tant dans ses rêves éveillés que dans l'espoir qui l'habite. L'expérience ordinaire est inséparable de cette ouverture qui lui permet de ne pas se laisser enfermer dans l'ici et maintenant. En quête d'un horizon du temps, par delà l'horizon dans l'espace. Et par delà la mort. En témoigne la multitude des croyances religieuses différentes dans leurs contenus et leurs représentations, mais chacune comme révélatrice de cet incoercible besoin de connaître son destin ultime. L'entrée dans un monde sans espérance est entrée dans l'enfer, comme l'a bien noté Dante. Qui entre en enfer doit renoncer à toute espérance. Il n'y a plus, pour lui, de chemin de retour possible ni même plus aucun chemin vers un quelconque ailleurs. L'enfer est le lieu de l'existence verrouillée et toute existence verrouillée est un enfer.

Dès qu'il commence à s'éveiller dans l'homme, l'esprit est quête et interrogation, sans cesse prêt à interpréter des signes qui le feraient dépasser le simple ici et maintenant. En cela, le regard qui veut sortir de la caverne est constitutif du rapport ordinaire à la vie comme si l'homme ne parvenait à vivre que de cette quête toujours recommencée. Qu'il lui arrive de s'égarer dans des constructions fantaisistes mises à mal par un retour de l'esprit critique ne parvient pas à ruiner en lui ce tenace espoir de n'être pas que ce qu'il est ici et maintenant.

La question demeure, toutefois, de déterminer quel est le sens de cet élan qui anime les espoirs et les rêves des hommes et comment le comprendre ? Que ce même élan fasse naître nombre de fantasmagories vouées à s'effondrer au moindre examen un tant soit peu critique, cela est un fait. Mais cela ne permet pas de confondre cet élan dans son mouvement propre avec les représentations qu'il lui arrive de susciter. C'est là qu'il faut revenir

à cette prudence à laquelle les prétentions religieuses et métaphysiques n'ont pas toujours su respecter mais à quoi les plus grands des penseurs n'ont pas manqué de se tenir.

La leçon de Platon et celle de Kant

Et Platon, en tout premier lieu. L'image de la caverne, puisque c'est bien d'*eikôn* que parle Socrate, est *figure* de cette ouverture du monde sur une région supérieure qui donne sens au ici et maintenant. Cela, toutefois, n'est pas donné avec le statut de connaissance, mais d'espérance comme Socrate le dit très explicitement.

quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles, vois-y la montée de l'âme dans le monde intelligible, et tu ne te tromperas pas sur mon espérance (*elpis*), puisque tu désires la connaître. (*République*, VII, 517 b).

C'est d'une espérance donc qu'il s'agit. Ou encore d'une foi, comme dans les dernières lignes du récit du mythe d'Er, à la fin de la *République*. De la même manière, lorsqu'il s'agit, dans le *Phédon*, de se prononcer sur la foi en l'immortalité de l'âme, Platon ne se méprend pas en parlant bien d'un risque à courir. Foi, espérance, risque, cela ne peut, certes accéder au rang de savoir fondé en raison, comme le rappelle encore le passage du *Timée* (en 29 b-d) qui précède la relation de la naissance du monde.

Si donc, Socrate, en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les dieux et la naissance du monde, nous ne parvenons point à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents de tout point et poussés à la dernière exactitude, ne t'en étonne pas. Mais si nous t'en apportons qui ne le cèdent à aucun en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que moi qui parle et toi qui juges, nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un récit vraisemblable (*eikota muthon*), et que nous ne devons pas chercher plus loin.

Eikôn, image au sens de vrai-semblable, ou *muthos eikotos*. Platon ne se méprend donc pas qui distingue avec soin le vrai fondé en raison et le simplement «vrai-semblable» car nous ne sommes que des hommes. Ce qui revient à dire qu'il y a des registres différents de l'affirmation, ou des différences d'ordre. Différence que l'on retrouvera, par après, chez Pascal, par exemple, lorsqu'il présente l'acte de foi à partir de l'analogie du pari, c'est-à-dire d'un engagement de l'existence qui ne peut sans doute rendre intégralement

raison de son engagement, sans que, pour autant, il ne s'agisse, là, que d'une affirmation insensée.

Différence que l'on retrouvera, enfin, chez Kant, quand il explicite les différents registres de l'entendement et de la pensée.

la seule connaissance spéculative possible de la raison sera limitée aux simples objets de l'expérience. Toutefois, il faut bien remarquer, il y a toujours ici cette réserve à faire, que nous pouvons au moins penser ces mêmes objets, comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaître (en tant que tels). [...]. Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. (*Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition. Les termes soulignés le sont par Kant).

Une différence d'ordres

Distinction entre savoir donné en raison et savoir seulement vraisemblable, pour parler comme Platon, ou entre savoir et penser, pour le faire comme Kant, mais toujours une différence d'ordres ou de registres du fonctionnement de l'esprit: là est la condition d'une compréhension correcte du fonctionnement de l'esprit humain. Ses démarches sont plurielles et non pas uniques. Avec le même souci, ici et là, pour ne pas se méprendre et se berner soi-même.

Les explications unifiantes sont toujours séduisantes. Elles ont le mérite de la simplicité et satisfont volontiers une raison en quête d'une explication sans reste. Elles font système en tentant de se laisser passer pour la forme unique du vrai puisque, hors d'elle, il ne peut y avoir que de l'erreur. Mais, en fait, elles verrouillent une raison centrée sur les seules règles qu'elle se donne à un moment donné. Partage du vrai et du faux, en fait, démarche qui n'est pas si éloignée de la rigidité que Hume dénonce lui-même dans la superstition. Or, une pensée totalisante ne tarde pas à prendre figure totalitaire.

Par contre, revenir à la distinction opérée par Platon ou à celle proposée par Kant est se tenir plus près de la vérité du fonctionnement de l'esprit en souci de comprendre le destin de l'homme dans la vie et dans le monde. En quête du vrai, puisqu'il ne peut y renoncer sans se trahir lui-même, mais devant reconnaître que les chemins vers le vrai ne sont pas de même ordre. Tout ce qui relève du savoir doit être en mesure de donner sa preuve, mais l'esprit ne peut renoncer à penser en des domaines où, d'évidence, il ne peut donner de preuve. Ainsi en tout ce qui relève de l'existence et du sens que les

hommes s'attachent à déchiffrer. Une pensée incapable de donner une preuve satisfaisante et ne sachant donc que probable. La mort est-elle le dernier mot du destin des hommes ou bien un passage vers une forme autre de la vie? Une telle foi ne peut ignorer qu'elle n'est qu'inassurée, mais pas insensée pour autant car elle est ce qui, dans la vie même de l'esprit maintient une ouverture.

Qu'est-ce donc, en dernière analyse, que la métaphysique, sinon cette ouverture même de l'esprit qui prend la mesure de la finitude de la condition humaine mais qui se refuse à n'être que ce vivant transitoire et précaire ? Cela relève-t-il de la foi plus que du savoir ? Mais notre rapport au quotidien de la vie n'est-il pas, sans cesse, sous-tendu par cette même foi qui maintient dans la vie? Lorsque Pascal écrit que: «l'homme passe infiniment l'homme», il ne méconnaît rien des limites humaines ni que la raison peut se berner elle-même. Mais il désigne, comme Platon avant lui et Kant par après, la possibilité, pour l'esprit, de se tenir en une telle ouverture.

Une ouverture qui n'est pas sans risque puisque, là, l'esprit peut se perdre en des élucubrations sans fin. En ce sens, la vigilance de la raison ne doit cesser de la requérir. Mais la mise en évidence des illusions possibles ne peut faire oublier cette étrange voix qui se manifeste dans l'homme en lui laissant entendre qu'il n'est pas tout à fait un vivant comme les autres.

L'impensé

Et pourtant demeure, dans cet imposant édifice qui se rapporte à tant d'aspects de la vie humaine, que ce soit dans le domaine de la constitution du savoir que dans celui de la morale, dans celui de l'esthétique, comme dans celui de l'économique ou de la politique, une singulière limite, tant dans le domaine de la morale que dans celui de l'esthétique, comme dans cette référence qui court tout au long de l'œuvre, sans n'être jamais que contournée, au sujet de la mélancolie.

La morale est un art à cultiver pour maintenir les bienséances et le caractère agréable du vivre en commun. Sur ce point, en un sens, il ne fait que reprendre la vieux précepte de la sagesse grecque: «*mèdén agan*», rien de trop. Hume, on l'a vu, est un modéré qui s'attache à se tenir loin des extrêmes. Ni trop, ni trop peu, ce qui le fait se garder tant des spéculations oiseuses que du scepticisme sans frein. Un juste milieu, en quelque sorte, mais pas tout à fait au sens d'Aristote. Les règles morales naissent d'un accord entre gens de bonne compagnie.

Ce faisant, il méconnaît cette spécificité de la conscience morale qui n'échappera pas à son contemporain, J. J. Rousseau. Pour ce dernier, la morale est, tout également, de l'homme mais elle est dans l'homme quelque chose de

plus que l'individu, puisque, dans l'homme, la voix d'une Nature qui l'incite à se dépasser. «Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix», pour reprendre les mots du Vicaire savoyard, dans *l'Emile*, elle témoigne, dans l'homme de quelque chose de plus que l'individu lui-même. Ce que Kant reprendra à son propre compte. Or, chez Hume, la morale n'est rien d'autre que ce savoir-vivre en commun, d'une manière policée et élégante, comme si l'être humain n'était jamais confronté à des forces mauvaises. ∞

FRANÇOIS CHIRPAZ – Profesor filozofii na Université Jean Moulin Lyon III. Jest między innymi autorem książek: *Difficile rencontre* (1982), *Pascal* (2000), *Un homme précaire* (2001). W języku polskim ukazały się jego dwie prace: *Ciało* (1998) oraz *Księga Hioba: poemat o nadziei* (1999). Członek Rady Programowej „Archiwum”.

FRANÇOIS CHIRPAZ – Professor of Philosophy at Jean Moulin, Lyon III University. He published (*inter alia*): *Difficile rencontre* (1982), *Pascal* (2000), *Un homme précaire* (2001). Member of the Advisory Board of the „Archive”.