

16

D1 MON

3565

*que
sais-je?*

'EMPIRISME ANGLAIS

RENÉE BOUVERESSE-QUILLIOT



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

022912289

1

QUE SAIS-JE ?

L'empirisme anglais

Locke, Berkeley, Hume

RENÉE BOUVERESSE-QUILLIOT

Ancienne élève de l'École normale supérieure
Agrégee de philosophie
Université de Dijon

16

D1 - Hon
3565



DU MÊME AUTEUR

Karl Popper, Vrin, 1978, 2^e tirage de la 2^e édition, 1986.

Article « L'antipsychanalyse », Encyclopédie *L'Inconscient*, dirigée par Pierre-François Moreau, Dictionnaires du savoir moderne, Retz, 1976.

Article « La philosophie et les sciences de l'homme », ouvrage collectif *La Philosophie*, Dictionnaires du savoir moderne, Retz, 1977.

Spinoza et Leibniz, l'idée d'animisme universel, Vrin, 1992.

Esthétique, psychologie et musique. L'esthétique expérimentale et son origine philosophique chez David Hume, préface de Robert Francès, Vrin, 1995.

Les critiques de la psychanalyse, « Que sais-je ? » (en collab. avec Roland Quilliot), PUF, 1991, 3^e éd., 1995, traduction en espagnol, Mexico, 1993.

Leibniz, « Que sais-je ? », PUF, 1994.



ISBN 2 13 048256 2

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1997, juin

© Presses Universitaires de France, 1997
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

INTRODUCTION

Le mot « empirisme », dérivé du grec *empeira*, traduit en latin par *experientia*, expérience, paraît venir selon Eucken de la philosophie kantienne. S'il signifie au sens courant un usage exclusif de l'expérience, sans théorie, les partisans de la doctrine philosophique de l'empirisme proposent une interprétation générale de la connaissance humaine. L'empirisme soutient la thèse selon laquelle c'est l'expérience plutôt que la raison qui est la source de la connaissance, et en ce sens on l'oppose souvent au rationalisme. Avec Locke, Hume, Condillac, l'empirisme classique, réaction contre le cartésianisme, le primat des mathématiques et l'idée que la connaissance sensible serait toujours suspecte, refuse les idées innées dont parlait Descartes, et affirme que la connaissance a une base sensible. Si l'empirisme de Locke maintient l'existence objective des objets extérieurs, à la suite de Hume, l'empirisme moderne refuse ce postulat et devient phénoméniste : les données premières de la connaissance sont des impressions sensibles, perceptions ou représentations, et il n'est pas possible d'inférer avec certitude, en partant de ces perceptions, l'existence des objets qu'elles représentent. Selon J. Nadal, pour qui l'empirisme élabore un modèle sensualiste génétique et sémiologique de la connaissance, il est « une attitude philosophique qui, expliquant la production des connaissances à partir de l'expérience sensible, sans autre intervention que celle des signes, tend à effacer toute démarcation à l'intérieur du savoir. Connaissance commune, sciences formelles et positives, philosophie, constituent un seul domaine et se distinguent par leur degré de crédibilité ». Il faut souligner

cependant que les philosophes qui ont été qualifiés d'empiristes ne sont unis que par une tendance générale et différent entre eux de bien des manières.

Sans aller jusqu'à faire remonter la démarche empiriste jusqu'à Héraclite ou Protagoras, on peut en repérer la trace chez Aristote, pour lequel il y a deux modes d'accès à la conceptualisation : la voie royale de l'intelligence et de la science et celle plus modeste de l'expérience. Mais c'est au philosophe anglais John Locke qu'est dû ce qu'il est convenu d'appeler le texte canonique de l'empirisme, l'*Essai philosophique sur l'entendement humain*. « Supposons, écrit Locke, qu'au commencement l'âme est ce qu'on nomme une table rase (*White paper*) vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir ses idées ? [...] D'où puise-t-elle ces matériaux qui sont comme le fond de tous les raisonnements et de toutes ses connaissances ? A cela, je réponds en un mot, de l'expérience » (*Essai*, I, II, chap. 1). L'esprit est originairement une table rase, mais la *tabula rasa* de Locke est plus proche de celle de Gassendi (*Syntagma Philosophicum*, I, *Institutio logica*, I) que de celle d'Aristote (*De Anima*, III, 4, 430 a 1) et de Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, I, qu. 79, art. 2), car elle est puissance passive et non active, et aptitude à devenir idéalement toutes choses. L'exposé lockien de la métaphore de la table rase est suivi de celui de la métaphore du miroir : « Lorsque ces idées particulières se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser ou de les altérer, lorsqu'elles ont fait leur impression, de les effacer ou d'en produire de nouvelles en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point refuser, altérer ou effacer les images que les objets produisent sur la glace devant laquelle ils sont placés » (*Essai*, II, I, § 25). L'esprit reçoit ses idées des impressions du sens externe ou du sens intérieur. Comme l'écrit Jean Brun : « L'empirisme lockien eut deux issues radicalement opposées : l'immatérialisme de l'évêque anglican Berkeley et le scepticisme souriant de l'Écossais David Hume. » F. Alquié invite à se garder de

réduire l'empirisme ou sensualisme et « de croire que pour les empiristes, toute connaissance dérive de la sensation ». Il souligne que Locke distingue avec soin les idées dont la source est la sensation et celles dont l'origine est la réflexion sur nos états internes, et que chez Hume l'idée de cause ne vient pas de la sensation, mais d'une impression intérieure d'attente. « Dans leur recherche des principes d'explication, les empiristes [adjoignent à la sensation] la tendance, elle aussi offerte à notre expérience. » Désirs, mouvements intérieurs, impressions de glissements faciles d'une idée à l'autre, « tout cela n'est pas raison innée, mais appartient au sujet humain », ainsi qu'instincts, habitudes et dispositions, et c'est à partir d'un tel sujet que la connaissance est expliquée dans l'empirisme. Alquié affirme par ailleurs que chez Hume, « la vérité c'est la réussite de nos tendances », le critère de vérité étant pragmatiste, et il fait un rapprochement avec William James, qui se déclarait un « empiriste radical » et chez qui le critère pragmatiste avait une portée plus étendue.

Si l'empirisme du XVII^e et du XVIII^e siècle est une réaction contre le rationalisme cartésien, d'une part il faut souligner que l'empiriste reconnaît en un sens l'activité de l'esprit : même Bacon opposait à l'empiriste qui « semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de consommer ensuite ses provisions », et au dogmatique qui, « tel l'araignée, ourdit des toiles dont la matière est extraite de sa propre substance », l'attitude philosophique idéale, celle de l'homme de science qui, « pareil à l'abeille, butine fleurs et jardins avant de digérer et transformer, par un art qui lui est propre », ce qu'il en a extrait. D'autre part, les rationalistes ont toujours répondu aux empiristes, dans un débat complexe et non clos, et les réactions empiristes ont été un aiguillon pour les philosophes rationalistes : Bacon a écrit antérieurement à Descartes, l'*Essai philosophique sur l'entendement humain* de Locke a suscité les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, qui répondait à « cet axiome reçu parmi les philosophes que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens », que

« *Nihil est in intellectus nisi ipse intellectus* », si ce n'est l'intelligence elle-même. Et Kant voulut répondre à Hume. (Le philosophe de Königsberg proposait par ailleurs de distinguer entre l'attitude empiriste pure, dont le principe serait « une maxime qui nous prescrirait d'être modérés dans nos prétentions, réservés dans nos assertions, et en même temps d'étendre le plus possible notre entendement, sous la direction du seul maître que nous ayons proprement : l'expérience » et l'empirisme « dogmatique », qui « dit plus qu'il ne sait », selon une distinction dont un analogue se retrouve dans *Two Dogmas of Empiricism* de Quine.) Depuis la fin du XIX^e siècle, avec Mach, Schlick, et Carnap, l'empirisme a connu un renouveau, ces philosophes reprenant le principe de l'empirisme en refusant les jugements synthétiques *a priori* de Kant. Au XX^e siècle, Popper, qui a procédé à une révision radicale de l'empirisme, a repris en un sens le combat de Kant contre l'empirisme dominant en milieu anglo-saxon. Il nous semble aussi avoir pris par rapport à Hume, son interlocuteur privilégié, une position qui n'est pas sans rapport avec celle de Leibniz par rapport à Locke, tout en proposant une conception critique de la raison. C'est aux classiques de l'empirisme anglais, Locke, Berkeley et Hume, par rapport auxquels Bacon et Hobbes ont fait figure de précurseurs, que le texte qui va suivre est consacré.

Chapitre I

L'EMPIRISME DE LOCKE

« Entre Platon et Locke, il n'y a rien en philosophie », écrivait Voltaire, qui le louait d'avoir mis un terme aux spéculations sur l'âme qui embarrassent l'humanité depuis Anaxagore : « Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l'histoire, Locke a développé à l'homme la Raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. » Avec Locke, écrit E. Naert dans *Locke ou la raisonnabilité*, « il s'agit [...] d'une philosophie dont la visée primordiale est essentiellement pratique car la grande affaire n'est pas, pour Locke, la spéculation, le formalisme, mais bien la conduite de l'existence, l'organisation raisonnable de la vie en société, la défense d'une religion raisonnable... La pensée de Locke se veut éloignée des abîmes déraisonnables du scepticisme stérile et destructeur, du dogmatisme superbe et intolérant. Raisonnable, elle apparaît parfois un peu courte car Locke se refuse à quitter le sol ferme de l'expérience et à bâtir un système, entreprise pour laquelle il ne se reconnaît aucune compétence ». Locke a eu le mérite, souligné par Holton, de fournir une théorie de la connaissance à la science moderne, « science, selon l'expression d'Yves Michaud, à la fois réaliste, expérimentale, revenue des systèmes cartésiens *a priori*, et précautionneuse dans le recours aux hypothèses, sans leur être absolument opposée ». F. Duchesneau n'hésite pas à qualifier l'empirisme de Locke de « médical », établissant que sa théorie du

savoir coïncide pour l'essentiel avec les principes, qu'il partage avec Sydenham, d'un «hippocratisme revu et corrigé», comportant la «conception... des opérations rationnelles comme opérations de corrélation des phénomènes dans la limite des indications de l'expérience». J. Dunn remarque de son côté: «La philosophie qui incarnait les croyances de Locke n'est nulle part systématiquement développée dans ses œuvres. Les sujets de ses écrits furent un ensemble de questions précises et distinctes. Il n'y a rien qui ressemble même de loin à une *Somme* lockienne ou même à un *Traité de la nature humaine* lockien, seulement des livres spécifiques sur la monnaie, ou l'épistémologie, ou les limites de l'obligation politique, ou l'éducation, ou encore la tolérance.» Y. Michaud écrit qu'«il est trompeur de laisser croire à une articulation rigide entre sa pensée politique et son épistémologie et plus encore de plaquer sur cette pensée un ordre des raisons comme celui de l'arbre de la philosophie de Descartes». Et que la philosophie de Locke présente une cohérence qui réside moins dans un système que «dans un effort pour répondre à des questions déterminées: comment connaissons-nous la loi naturelle et nos devoirs? Pourquoi devons-nous lui obéir? Qui doit gouverner et comment? Comment faut-il élever les enfants pour qu'ils deviennent des individus libres? ».

I. — La vie de Locke et sa philosophie politique

John Locke est né en 1632, la même année que Spinoza, et mort en 1704, à l'âge de soixante-douze ans. Durant les trente premières années de sa vie, il fut un clerc. Pendant les trente ans suivants, il fut, écrit Michaud, «au cœur de tous les événements politiques de son pays». Et c'est seulement à plus de cinquante ans qu'il devint un philosophe célèbre. Il fut autant et même plus un homme d'action qu'un homme de spéculation. Destiné à l'état ecclésiastique et issu d'une famille de mar-

chands et d'artisans, il entra à Oxford en 1652 et y resta quinze ans, d'abord comme étudiant puis comme *tutor* à Christchurch. Mais une fois maître ès arts, il renonça à faire sa théologie et se consacra à la médecine. Il publia des travaux sur l'anatomie et l'art médical, et fut élu à la société royale en 1668. Il s'occupa aussi de politique religieuse et écrivit à ce moment un *Essai sur la tolérance*, qui donnera en 1689 trois *Lettres sur la tolérance* appelées à avoir un grand retentissement. En 1665, il entra au service du comte de Shaftesbury comme médecin et secrétaire. Le comte ayant une vie politique très mouvementée, Locke en subit les contrecoups. Il fit en France deux séjours. Le plus long de 1675 à 1679, lui permit de passer un an à Montpellier, dont la Faculté de Médecine était renommée. En 1683, il se réfugia en Hollande avec son protecteur, et y resta jusqu'en 1688. A l'avènement de Guillaume d'Orange, il rentra en Angleterre. On lui offrit un poste d'ambassadeur qu'il refusa. Mais il fut pendant quelques années commissaire des Appels. Il a raconté comment lui vint la première idée de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain*. Discutant avec quelques amis réunis chez lui, il s'avisa tout à coup que pour avancer sur la question des principes de la morale et de la religion, « il était nécessaire d'examiner *nos moyens de connaître*, et de voir quels objets notre entendement est ou n'est pas capable d'atteindre ». Il convint donc d'étudier d'abord cette question. Mais il lui fallut vingt ans pour mener à bien son travail. L'*Essai* parut en 1690. Retiré en 1691 dans le manoir d'une famille amie, Locke retoucha les éditions successives de l'*Essai* et surveilla la traduction française qu'en fit Coste, son secrétaire. Les *Deux traités du gouvernement civil* connurent trois éditions en 1689-1690, 1694 et 1698. Locke publia ses *Pensées sur l'éducation* en 1693, et un ouvrage sur la croyance et la religion, *Le christianisme raisonnable*, paru anonymement en 1695. Accusé de socinianisme, c'est-à-dire entre autres de ne pas croire à la Sainte Trinité, Locke répondit par deux *Défenses du christianisme raisonnable*. En 1696, il fut pris

à partie par l'évêque de Worcester, Edward Stillingfleet, qui développait son attaque *Discours pour défendre la Trinité* non plus à partir des œuvres anonymes de Locke, mais à partir de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain*, seul ouvrage que le philosophe eût reconnu. Stillingfleet pensait avoir discerné quelles conséquences pouvaient être tirées dans le domaine religieux d'une philosophie de la connaissance dont les aboutissements lui paraissaient en grande partie sceptiques, malgré la critique lockienne du scepticisme. Entre Locke et lui s'instaura alors un échange d'attaques et de réponses par des lettres. La controverse fut interrompue par la mort de Stillingfleet, avant la troisième réponse de Locke en 1699. Durant la même période, Locke se livra à un travail de rédaction de textes qui restèrent inédits jusqu'à sa mort. Il médita l'*Écriture* la plume à la main, paraphrasant en particulier les Épîtres de saint Paul. Il écrivit de nouveau sur la tolérance, et réfuta la théorie malebranchiste de la vision en Dieu. Il rédigea un *Discours sur les miracles*, et son discours de la méthode, en quelque sorte, *De la conduite de l'entendement*, ouvrage qui devait être initialement simplement un chapitre supplémentaire destiné à la nouvelle édition de l'*Essai* en 1699. La plupart de ces textes furent publiés, conformément à ses dispositions testamentaires, entre 1705 et 1707. Comme l'écrit Y. Michaud, « son *Christianisme raisonnable* inaugura la série des livres sur la religion naturelle, le déisme et le théisme. Lui qui était un croyant fervent déclenchait un mouvement qui allait aboutir à la destruction de la croyance religieuse. Les concepts de l'*Essai* constituèrent le langage et la référence obligée de toute entreprise philosophique. Les *Nouveaux essais* de Leibniz..., les *Lettres anglaises* [de Voltaire], la manière dont Berkeley, Hume, Reid, tout au long du XVIII^e siècle, se définirent avec et contre lui, ne cessèrent de témoigner de son rayonnement ».

Locke a lutté toute sa vie contre la théocratie anglicane, combattant l'idée que le pouvoir du roi est un pou-

voir absolu et de droit divin, et aussi celle, solidaire de la première, que son pouvoir est un pouvoir spirituel aussi bien que temporel, et qu'il a le droit d'imposer à la nation une forme de culte et une croyance. L'analyse de Locke est rendue possible par l'idée, courante à l'époque, que l'état social n'est pas naturel à l'humanité, mais naît d'un contrat, et que l'homme avant le pacte est dans l'état de nature. L'état de nature n'est pas pour Locke l'absence de toute règle, thèse de Hobbes, qui rapporte à une convention toute idée du juste et de l'injuste. Locke pense comme l'école du droit des gens après les stoïciens qu'il y a une loi morale naturelle qui s'impose avant le pacte, une *lex insita rationi*, et il admet, à titre de droit naturel, le droit de propriété fondé sur le travail. Quant à la tolérance, la question qui se posait en Angleterre était de savoir si le pouvoir civil, né du contrat, peut réglementer la vie spirituelle. Ce n'est pas une tolérance absolue que Locke admet. Le souverain est indifférent aux croyances de ses sujets, sauf quand elles s'expriment en des actes opposés au but de la société politique. Il interdira donc le « papisme » qui accepte l'intervention d'un gouvernement étranger. Et il s'en prendra à l'athéisme, car la croyance en Dieu est le principe de la certitude des lois naturelles. Locke montre par ailleurs que, si la tolérance est conforme à l'Évangile, elle relève aussi d'une politique saine. Le salut des âmes ne saurait appartenir au magistrat civil. Il n'importe pas à l'État qu'un rite soit pratiqué plutôt qu'un autre.

Écrits vers 1680 pour écarter le catholique duc d'York de la succession au trône et publiés en 1690 avec une préface qui leur donne pour visée de justifier la Révolution de 1688, les *Deux traités du gouvernement civil* sont à la fois un ouvrage de circonstance et surtout un « discours sur le gouvernement ». Il s'agit d'une réflexion philosophique sur le fondement du pouvoir politique. Le premier *Traité* réfute le *Patriarche* ou *Le pouvoir naturel des Rois* de Filmer. Selon ce dernier livre, tout pouvoir est dérivé du pouvoir paternel, et le droit du prince est le même que

germe d'une base métaphysique du beau : « C'est en Dieu que réside la source ultime du Beau, plus précisément dans cette Volonté suprême qui a conféré à chaque créature sa nature particulière, sa constitution, tant psychique que physique, en vertu de laquelle seule nous éprouvons, en présence de certains objets ou de certains spectacles, le sentiment du beau » (*Princ. of Mor.*, app. I).

Cependant, Dieu ne peut nous être connu ni en lui-même ni dans ses attributs, et nous ne pouvons qu'imaginer ces derniers par analogie avec celles des qualités de l'homme qui conviennent le mieux à sa nature supposée, portées au point de perfection : « L'idée de Dieu, en tant qu'elle signifie un Être infiniment intelligent, sage et bon, naît de la réflexion sur les opérations de notre propre esprit et de l'augmentation, sans limite, de ces qualités de bonté et de sagesse » (*Enquête sur l'entendement humain*, II). Hume ne fait cause commune ni avec le dogmatisme inconscient des déistes athées ni avec une position qui négligerait de tenir compte du fait que la croyance est chez l'homme une tendance indéracinable qui réapparaît toujours. Et c'est parce qu'il estime la croyance invincible qu'il ne se prive pas de la soumettre à toutes les ressources de la critique. L'athéisme inconditionné serait un retour au dogmatisme ou même au fanatisme dont Hume ne veut à aucun prix.

Au début de l'*Histoire naturelle de la religion*, Hume déclare que toute enquête sur la religion doit résoudre deux problèmes, celui du fondement de la religion (*its foundation in reason*) – problème qui porte sur les preuves de l'existence de Dieu et est traité dans *Les dialogues sur la religion naturelle* – et celui de ses sources psychologiques (*its origin in human nature*) – qui fait l'objet de l'*Histoire naturelle de la religion*. Selon ce dernier texte, le polythéisme est chez tous les peuples le point de départ de la croyance religieuse. Il n'est pas la dégradation d'un prétendu monothéisme primitif et les dieux (maléfiques ou bienveillants) des peuples primitifs sont beaucoup moins des principes explicatifs des choses que la projection de

nos espoirs et de nos angoisses. L'idée d'une « Cause intelligente » de l'Univers, à partir de l'ordre de la nature, frappe le philosophe « comme une évidence qui porte à conviction », et elle inspire le déisme rationnel. Par contre, dans la religion populaire, ce sont les maladies, le malheur et la mort qui font « plus aisément fléchir les genoux » que les événements heureux. Et « ce qui, chez un bon esprit, fait une des plus fortes objections contre l'existence de l'Être suprême est pour l'homme du commun le seul argument pour Lui ».

La question de savoir si ce qui est dit du déisme rationnel dans l'*Histoire naturelle de la religion* est ou non une habileté destinée à faire passer l'audace de l'analyse de la religion populaire peut être étudiée dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. Ces dialogues, qui ont été édités de façon posthume, ont paru très destructeurs. Ils mettent en scène trois interlocuteurs : Déméa le fidéiste et le mystique antirationaliste, Cléanthe, partisan de la religion éclairée et intellectuelle, et du déisme appuyé sur la preuve de Dieu par la finalité du monde, et Philon le sceptique qui fait semblant d'être tour à tour du côté de l'un ou de l'autre, tout en opposant leurs thèses et en les détruisant l'une par l'autre. La clause finale émane du narrateur neutre, Pamphile, disciple de Cléanthe, et qui résume « que les principes de Philon sont plus probables que ceux de Déméa, mais que ceux de Cléanthe approchent davantage encore de la vérité ».

Or, selon N. Kemp Smith, l'ordonnance des dialogues est calquée sur le *De Natura Deorum* de Cicéron et la même distribution des rôles ainsi qu'une presque semblable conclusion s'y retrouvent. En choisissant un narrateur neutre, ce qui lui permettait de ne pas parler en son nom propre, Hume s'est inspiré du procédé de Cicéron. N. Kemp Smith écrit dans son introduction à l'édition anglaise des *Dialogues* : « Je soutiendrai que Philon, du début à la fin, représente Hume. Et que Cléanthe ne peut être considéré comme le porte-parole de Hume que dans les passages où, tout en réfutant Déméa, on se sert de lui

pour préparer la voie à l'une ou l'autre des conclusions indépendantes de Philon. » Pour Hume, la forme dialoguée est celle qui convient le mieux à une pensée hésitante. Il écrit à son ami Gilbert Elliot of Minto qu'il a voulu « éviter cette vulgaire erreur qui consiste à ne mettre que des absurdités dans la bouche des adversaires ».

Après que la lettre-préface a justifié la forme dialoguée, et une première partie donné l'orientation générale, les parties II à IX insistent sur l'ordre dans la nature, l'idée de dessein et de finalité dans le cadre de la causalité, et discutent longuement l'idée d'analogie. Les parties X et XI roulent sur l'ordre au point de vue moral et le problème du mal, et la conclusion aussi ambiguë que brève est précédée d'un revirement (XII) où l'avantage semble rester à la religion. Pourtant, il a été demandé si le monde n'a pas pu naître par tâtonnements, « après des essais, des méprises, des corrections », par ébauches successives, avec des malfaçons (V), tandis que Philon a développé un vitalisme de grande envergure en assimilant la divinité à une « âme du monde » et le monde à un « grand vivant ». Cléanthe a tendu à s'opposer à l'éternité du monde. Les entretiens se sont déroulés de façon telle qu'après eux peu importe qu'on incline vers le scepticisme, le polythéisme ou le théisme : aucune de ces thèses n'a l'avantage sur les autres. Rien ne nous autorise à privilégier l'intelligence par rapport à la vie en l'hypostasiant (VII). Raison, instinct, génération, végétation sont autant de registres de vérité équivalents et qui sait si dans d'autres mondes il n'y a pas encore d'autres principes, également valables, que nous ne soupçonnons pas ?

Philon-Hume est très impressionné par la preuve de Dieu par les causes finales, que le philosophe écossais avait découvert dans le *De Natura Deorum*, où le philosophe stoïcien conteste aux épicuriens que ce monde « si riche et si beau » puisse résulter d'un concours fortuit d'atomes. Il déclare : « Si l'on croit cela, pourquoi ne penserait-on pas également que, en jetant d'une manière

quelconque en quantité innombrable les vingt et une lettres, il pourrait résulter de ces lettres, jetées sur le sol, les *Annales* d'Ennius telles qu'on pourrait les lire ensuite ? Je ne sais si le hasard pourrait seulement venir à bout même d'une seule ligne. » Philon considère que le raisonnement analogique qui nous fait expliquer la production du monde matériel par une Intelligence suprême, analogue à l'intelligence humaine quoique infiniment supérieure, pêche par anthropomorphisme. « Le monde, dans son ensemble, ressemble manifestement plus à un animal ou à un végétal qu'il ne le fait à une montre et à un métier à tricoter. » Et la nature est trop différente des produits de l'industrie humaine pour que cet argument du « théisme expérimental » soit décisif. Inventer Dieu revient à redoubler l'énigme plus qu'à la résoudre, car, si l'ordre du monde s'explique par l'intelligence divine, il faut expliquer comment dans cette intelligence les idées se disposent en ordre. Et « la matière peut contenir la source de l'ordre originellement en elle-même aussi bien que l'esprit ». Si l'univers témoigne d'une finalité, celle-ci n'a rien à voir avec une providence car les artifices de la nature semblent avoir pour but de rendre « plus amère la vie de tout être vivant ». La création est le théâtre d'un perpétuel carnage : « Tout animal est entouré d'ennemis qui recherchent incessamment sa misère et sa destruction. » Toutes les justifications philosophiques du mal sont dérisoires. Et demeure irréfutable le vieil argument d'Épictète : si Dieu est bon, il n'est pas tout-puissant, s'il est tout-puissant, on ne peut parler de bonté. Du spectacle de l'univers, on ne saurait inférer la bonté de Dieu.

La critique du principe de causalité a en un sens dévalué d'avance les preuves de l'existence de Dieu, cause inventée et non observée, ce que Hume résume ainsi : « Il n'y a pas d'être dont la non-existence implique contradiction. Par conséquent il n'y a pas d'être dont l'existence soit démontrable. » Cependant, là où Hume semble vouloir montrer que le mystique Déméa est un « athée sans le savoir » et que parler de « la nature mystérieuse de Dieu »

revient au même que de le dire avec Philon inconnais-
sable, on peut se demander si le scepticisme, en humiliant
le dogmatisme orgueilleux de la raison naturelle, ne nous
prépare pas à la foi et à accueillir la révélation. « Une per-
sonne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de
la raison naturelle, déclare Philon, volera à la vérité révé-
lée avec la plus grande avidité... Être un sceptique philo-
sophique c'est, chez un homme lettré, le premier pas et le
plus essentiel menant à être un vrai chrétien, un
croyant. » A la fin de *l'Essai sur les miracles*, Hume, par
ailleurs sévère à l'égard du christianisme, réserve la possi-
bilité de ce miracle interne qu'est la foi du croyant,
« miracle continu dans sa propre personne qui lui donne
une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la
coutume ». Hume n'affirme évidemment nulle part avoir
reçu pareille révélation. Mais certains ont vu dans cette
phrase, plutôt qu'un persiflage, une issue non totalement
exclue à sa critique très décapante de la religion. Cette
dernière comporte une critique virulente des miracles.
Dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume soutient
« qu'aucun témoignage humain ne peut avoir assez de
force pour prouver un miracle et en faire le juste fonde-
ment d'un système de religion ». En effet, pour accueillir
le récit d'un miracle, il faudrait que la fausseté du témoi-
gnage soit encore plus miraculeuse que le fait qu'il atteste,
ce qui n'arrive jamais.

C'est par ailleurs par rapport à la croyance que Hume
précise le plan de l'art parmi les différents aspects de
l'activité psychologique. Selon Hume, on peut distinguer
trois niveaux : l'univers abstrait de l'entendement pur, le
« système des réalités », et les pures fictions de l'imagina-
tion. Les rêves sont des créations de l'imagination fonc-
tionnant sans entraves, et auxquelles l'imagination
confère cependant le « ton de réalité ». La réalité n'est
d'abord qu'un rêve, dont elle se dégage petit à petit à
mesure que l'esprit perfectionne son « métier ». La créa-
tion artistique oscille chez Hume entre le plan du rêve
et celui de la réalité. Hume, pour qui l'imagination, à

l'instar du génie, est une « faculté magique de l'âme » (*Traité*, I, I, 7), appelle très heureusement l'univers de l'art « le système poétique des choses », en l'opposant au « système du jugement » ou au « système des réalités ». Il montre que ce « système poétique des choses » produit en nous un certain ordre de croyance. L'imagination fonctionne dans la création de l'œuvre d'art comme dans la perception du monde extérieur, obéissant dans les deux cas aux mêmes principes. Œuvre d'art et monde extérieur sont des fictions de l'imagination, et entre le réel et l'imaginaire la solution de continuité, s'il y en a une, n'est pas nette et invariable. La création artistique prolonge en un sens la perception de la réalité de façon telle qu'il est difficile de savoir quand et où on passe de l'une à l'autre.

Luc Ferry a souligné l'intérêt des *Essais esthétiques* de Hume, qui « réside dans la tension qui les anime et les traverse : partant d'une position empiriste radicale – donc d'un relativisme de principe – Hume tente en effet de parvenir à l'idée de normes universelles du goût ». Si l'essai sur *La tragédie* est particulièrement important pour la critique littéraire, *De la norme du goût* est le premier essai de méthodologie empiriste du goût. Et Hume a été le premier à signaler l'intérêt particulier de la question de la norme du goût, à la traiter à part sérieusement, en lui donnant tout son relief. Il l'a mise à l'ordre du jour de l'esthétique, où elle est demeurée depuis lors. Cet essai, où nous voyons l'origine philosophique de l'esthétique expérimentale¹, est une réponse au scepticisme et au relativisme, qui tente de les dépasser. Hume reconnaît que, si le relativisme des goûts est un fait incontournable, il en est aussi bien de l'existence de fait de normes critiques. Dans cet essai, Hume est confronté à toute une série de paradoxes, et se montre le premier à valoriser le jugement des experts ou des connaisseurs.

1. R. Bouveresse, *Esthétique, psychologie et musique. L'esthétique expérimentale et son origine philosophique chez David Hume*, Vrin, 1995.

Ce que nous appellerons la beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses, et ne réside pas dans des relations objectives. La beauté n'est que dans l'âme de qui la contemple, c'est une réaction émotionnelle de la nature humaine. Subjectiviser les valeurs esthétiques semble cependant nous vouer au scepticisme et nous conduire à affirmer que « rechercher la vraie beauté ou la vraie laideur est une enquête aussi vaine que de prétendre établir le vrai doux ou le vrai amer ». Cependant l'histoire montre qu'une admiration durable s'attache aux grandes œuvres, et la validité pratique de nos jugements de goût repose sur l'uniformité de la nature humaine chère à Hume. Le subjectivisme de celui-ci ne s'oppose pas à ce que Laporte appelle le « dogmatisme du sentiment ». Hume cherche à « trouver une règle par laquelle il serait possible de réconcilier les hommes ou du moins d'obtenir une décision qui confirme un sentiment ou en condamne un autre ». Il faut se fier au jugement de juges compétents dont le sens du beau est délicat et affiné par la pratique des arts et l'expérience. L'esthétique de Hume voit dans le jugement des hommes de goûts ou experts la « clé à la lanterne en cuir » qu'elle recherche, et dont Hume illustre l'idée par une anecdote tirée de *Don Quichotte* de Cervantes. « C'est avec une bonne raison, dit Sancho au sire-au-grand-nez, que je prétends avoir un jugement sur les vins : c'est là une qualité héréditaire dans notre famille. Deux de mes parents furent une fois appelés pour donner leur opinion au sujet d'un fût de vin supposé excellent parce que vieux et de bonne vinée. L'un d'eux le goûte, le juge et, après mûre réflexion, déclare que le vin serait bon, n'était-ce ce petit goût de cuir qu'il perçoit en lui. L'autre, après avoir pris les mêmes précautions, rend aussi un verdict favorable au vin, mais sous la réserve d'un goût de fer, qu'il pouvait aisément distinguer. Vous ne pouvez imaginer à quel point tous deux furent tournés en ridicule pour ces jugements. Mais qui rit à la fin ? En vidant le tonneau, on trouva en son fond une vieille clé attachée à une courroie de cuir. »

Hume n'affirme pas le *consensus omnium* mais limite le relativisme, comme certains psychologues contemporains, en affirmant l'accord du jugement de ces *happy few* que sont les connaisseurs, conformément à la maxime classique du *consensus optimi cujusque*. L'expert ou l'homme de goût est défini ainsi : « Un sens fort, uni à un sentiment délicat, amélioré par la pratique, rendu parfait par la comparaison et clarifié de tout préjugé, peut seul conférer à un critique ce caractère estimable. Et les verdicts réunis de tels hommes, où qu'on puisse les trouver, constituent la véritable norme de la beauté. »

Malgré son attachement au classicisme, Hume est l'auteur, comme le souligne Wittkower, qui par sa psychologie a le plus contribué à « renverser de fond en comble toute la structure de l'esthétique classique ». Bien qu'il qualifie les poètes de « menteurs par profession », il exalte la sensibilité et l'imagination aux dépens de l'entendement abstrait. Il fournit la base de l'esthétique romantique de Wordsworth et Coleridge, en faisant, selon l'expression d'Albert Gérard, « place nette pour l'instauration d'une psychologie de l'imagination poétique ». A leurs débuts, Wordsworth et Coleridge furent des enthousiastes de la psychologie des associationnistes. Le poète philosophe Wordsworth fut l'héritier de Bacon, Locke, Berkeley et Hume, même s'il fut plus directement influencé par Hartley. Mais c'est surtout Shelley qui fut fortement influencé par Hume, ne cessant de lire et de commenter ses *Essais*.

Par ailleurs, certains romanciers se sont inspirés de la psychologie humienne dans la réalisation de leurs œuvres. C'est ainsi que, du vivant de Hume, Sterne avait appliqué la théorie de l'association des idées (de façon du reste fantaisiste) à la rédaction de son roman impressionniste *Tristram Shandy*. Quant à Virginia Woolf, elle s'inspirait dans sa philosophie de la vie et de l'art de la psychologie des empiristes, et de Hume en particulier, comme l'a montré M. Chastaing. Cette romancière tisse en effet ses romans de ce que Hume nommait des « perceptions ». Elle estime

que c'est la fonction de l'artiste de recueillir et de communiquer celles-ci, qu'il s'agisse de pensées, passions, sentiments, émotions ou sensations. Puisque rien ne vient à la connaissance de l'homme autrement que par ses sensations, elle considère son œuvre comme n'étant « qu'un moyen de se donner des impressions », et rien de plus. Le soin de réfléchir sur ces impressions revient au lecteur, comme celui d'énoncer des idées qui ne pénètrent dans l'esprit humain que par la voie des sentiments. En vivant sympathiquement avec les personnages du roman, nous voyons « les impressions en fleur se convertir en idées » et nous nous sentons évoluer « dans les jardins de Hume ». Quant à ce que nous appelons la réalité, ce n'est qu'une suite de sensations et d'images. Nous ne savons pas où commence la fiction. C'est à Hume aussi que, selon E. F. Carritt, Virginia Woolf doit sa théorie sceptique de l'identité personnelle.

BIBLIOGRAPHIE

a) Œuvres de John Locke : *Essais sur la loi de nature* (1664) ; *Lettre sur la tolérance* (1689) ; *Deux traités sur le gouvernement* (1690) ; *Essai sur l'entendement humain* (1690), traduction Coste éditée par E. Naert, Vrin ; *Quelques pensées sur l'éducation* (1693) ; *Lettre [...] et répliques [...] à l'évêque de Worcester à propos de l'« Essai sur l'entendement humain »* (1697-1699) ; *De la conduite de l'entendement* (1706) ; *Examen de la vision en Dieu de Malebranche* (1706).

b) Œuvres de George Berkeley : *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (1709) ; *Traité des principes de la connaissance humaine* (1710) ; *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (1713) ; *Du mouvement (De Motu)* (1721) ; *Alciphron ou Le petit philosophe* (1732) ; *L'analyste* (1731) ; *Le questionneur* (1735-1737) ; *La petite chaîne (Siris)* (1744) ; *Œuvres philosophiques* de G. Berkeley, éd. G. Brykman, Paris, PUF, 4 vol., 1985-1986.

c) Œuvres de David Hume : *Traité de la nature humaine* (1739-1740) ; *Essais moraux, politiques et littéraires* (1741-1777) ; *Enquête sur l'entendement humain* (1748) ; *Enquête sur les principes de la morale* (1751) ; *L'histoire naturelle de la religion* (1757) ; *Dialogues sur la religion naturelle* (1779) ; *L'histoire de l'Angleterre* (1759 à 1767) ; *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau* (1766).

d) Commentaires et bibliographies : R. I. Aaron, *John Locke*, 3^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1971 ; C. Bastide, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, E. Leroux, 1906 ; J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume : Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971 ; H. G. Christophersen, *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*, Oslo, J. Dybwad, 1930 ; F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, La Haye, M. Nijhoff, 1973 ; Locke, *Revue internationale de philosophie* (éd.), n° 165, 2, 1988 ; E. Naert, *Locke ou la raisonnablement*, Seghers ; S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986 ; Y. Michaud, *John Locke*, Bordas, 1986 ; R. Polin, *La politique morale de John Locke*, PUF, 1960 ; J. W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, CUP, 1970 ; J.-M. Vienne, *Raison et expérience, les fondements de la morale selon Locke*, Vrin, 1991 ; J. Tully, *Droit naturel et propriété*, PUF, 1992 ; H. H. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, La Haye, 1965 ; G. Brykman, *Berkeley, philosophie et apologétique*, Vrin, 1984 ; *Berkeley et le voile des mots*, Vrin, 1993 ; A. Luce, *Berkeley and Malebranche*, Oxford, 1934 ; *The Dialectic of Immaterialism*, Londres, 1963 ; R. Dégremont, *Berkeley, l'idée de nature*, PUF, 1995 ; N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume, a critical study of its origins and central doctrines*, New York, Macmillan, 1941 ; A. Leroy, *David Hume*, Paris, PUF, 1953 ; M. Malherbe, *La philosophie*

empiriste de David Hume, Vrin, 1976; *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*, Vrin, 1980; J. Noxon, *Hume's philosophical development, a study of his methods*, Oxford, University Press, 1973; J. Passmore, *Hume's Intentions*, Londres, Duckworth, 1968; O. Brunet, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Nizet, 1965; R. Bouveresse, *Esthétique, psychologie et musique. L'esthétique expérimentale et son origine philosophique chez David Hume*, préface de Robert Francès, Vrin, 1995; D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1978; Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1983; T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish philosophy*, New York, Russell & Russell, 1^{re} éd., Londres, 1938; 2^e éd., New York, 1966; Notes bibliographiques sur Hume, de 1938 à 1952, *Revue internationale de philosophie*, 1952; R. Hall, *A Hume bibliography from 1930*, York, 1971.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| Introduction | 3 |
| Chapitre I — L'empirisme de Locke | 7 |
| I. La vie de Locke et sa philosophie politique, 8 — II. La critique de l'innéisme et la connaissance, 16 — III. La <i>consciousness</i> , l'identité personnelle et l'inquiétude, 34. | |
| Chapitre II — L'immatérialisme de Berkeley et le voile des mots | 42 |
| I. La vie et les écrits, 43 — II. La critique des idées abstraites, 58 — III. L'immatérialisme, 61 — IV. Les esprits et Dieu : le réalisme spiritualiste, 65 — V. La philosophie des sciences, 68. | |
| Chapitre III — David Hume et le scepticisme | 73 |
| I. La science de la nature humaine, « unique science de l'homme », 76 — II. La causalité et la philosophie de la connaissance, 86 — III. L'imagination et la constitution de l'expérience, 102 — IV. La morale, la politique, le problème religieux et l'esthétique, 107. | |
| Bibliographie | 125 |

