

# *Les naturalismes de Hume* \*

Cédric BRUN

## INTRODUCTION

Empiriste, sceptique, naturaliste. Tels sont les termes les plus couramment utilisés pour qualifier la philosophie de Hume. Un regard, même superficiel, aux commentaires consacrés au statut épistémologique de la philosophie de Hume confirme immédiatement que deux traditions essentielles s'opposent. L'une considère que Hume est un empiriste sceptique dont les conclusions sont fondamentalement négatives, tandis que l'autre affirme que Hume construit en fait un projet empiriste et naturaliste en ligne directe avec le projet naturaliste et réductionniste des sciences de la nature du XX<sup>e</sup> siècle. Cette dernière interprétation naît précisément avec la publication en 1905 de deux articles consacrés par Norman Kemp Smith au « naturalisme de Hume »<sup>1</sup>. Il n'est donc pas surprenant de constater que de nombreux auteurs comptent aujourd'hui Hume comme un précurseur de l'entreprise de naturalisation de l'intentionnalité et de la représentation

\* Nous souhaitons remercier tous les participants au colloque « L'invention philosophique humienne » pour leurs commentaires et leurs remarques sur une version antérieure de ce papier. Sans les critiques et les observations de Céline Bonicco, de Vanessa Nurock et de Philippe Saltel, lors du colloque, le présent travail aurait été sans aucun doute beaucoup moins bon. Les erreurs qui subsistent sont, bien entendu, entièrement de mon fait.

1. N. K. Smith, « The Naturalism of Hume (I) » in *Mind New Series*, 1905, vol. XIV, n° 54, p. 149-173 ; et N. K. Smith, « The Naturalism of Hume (II) » in *Mind New Series*, 1905, vol. XIV, n° 55, p. 335-347.

si chère par exemple à Jerry Fodor<sup>2</sup>. Ce dernier s'est même livré à des *Hume Variations*<sup>3</sup> visant à établir le plus explicitement possible la parenté qu'il y a entre la démarche de Hume dans le *Traité de la nature humaine* et celle des sciences cognitives depuis le début des années 1960

Dans cet ouvrage Fodor reconnaît avoir une « passion coupable »<sup>4</sup> pour le *Traité de la nature humaine* de Hume ; passion qui trouve sa source dans l'idée que la théorie de l'esprit de Hume « semble, dans une large mesure, anticiper celle qui imprègne les travaux actuels de la science cognitive »<sup>5</sup>. Précisément, Fodor soutient que :

Le *Traité* de Hume est l'acte de fondation de la science cognitive : il mit en œuvre, pour la première fois, le projet de construction d'une psychologie empirique sur la base d'une théorie représentationnelle de l'esprit ; en fait, sur la base de la Théorie des Idées<sup>6</sup>.

Dans le premier chapitre de cet ouvrage, Fodor soutient que la théorie des idées de Hume n'est qu'une variante de la théorie représentationnelle de l'esprit qu'il défend lui-même et qu'il s'agissait là d'une entreprise empirique – et non métaphysique – qui pouvait servir de fondement à l'élaboration d'une véritable science de l'esprit humain. Fodor, reprenant ce qui est devenu un lieu commun des commentaires humiens, considère que le projet même de construction d'une science de la nature humaine que Hume espérait compléter à travers la rédaction du *TNH* avait pour ambition de faire de lui le Newton de la nature humaine. En ce sens, Hume semble bien préfigurer le psychologue scientifique du début du XXI<sup>e</sup> siècle qui cherche à produire une théorie du fonctionnement de l'esprit dans les termes des sciences de la nature de son époque.

2. Pour une présentation générale de la position adoptée et défendue par Fodor, on consultera avec profit J. A. Fodor, « Mental Representation: an Introduction », in Rescher (éd.), *Scientific Inquiry in Philosophical Perspective*, Lanham, University Press of America, 1987 ; trad. fr. J.-M. Roy « Introduction au problème de la représentation mentale » in *Les Etudes philosophiques*, n°3, 1992, p. 301-322 ; et J. A. Fodor, *A theory of Content and other Essays*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990 ; E. Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité : essai de philosophie de la psychologie*, 1<sup>re</sup> éd., Psychologie et sciences de la pensée, Paris, PUF, 1993.

3. J. A. Fodor, *Hume variations*, Lines of thought, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 2003.

4. *Idem*, p. 8, 9, nous traduisons.

5. *Idem*, p. 2.

6. *Idem*, p. 134.

Mais au-delà de cette similarité toute méthodologique, Fodor considère que Hume est réellement intéressant pour ce qu'il a à dire, sur le fond, de la cognition.

Je soutiens que Hume avait globalement raison concernant l'architecture de l'esprit cognitif. Plus précisément, je considère qu'il pensait que les processus mentaux sont constitués par des interactions causales entre des représentations mentales et qu'il anticipa ainsi avec une formidable précision ce que devrait être la structure générale d'une théorie représentationnelle de l'esprit. Lorsqu'il se trompa, (selon moi) ce fut très souvent parce qu'il voulait faire porter à sa psychologie le fardeau de doctrines philosophiques (gnoséologiques, sémantiques et ontologiques) qui sont d'une part, étrangères à la psychologie naturaliste en tant que telle et d'autre part largement fausses <sup>7</sup>.

Une telle déclaration nous permet de préciser davantage en quoi Fodor voit la philosophie de l'esprit de Hume comme une variante du représentationnalisme contemporain. Pour Fodor, ce qui fait de Hume le promoteur d'une conception de la cognition empiriquement adéquate, c'est son adhésion à la « Théorie des idées ». Ainsi, Fodor considère que cette théorie consiste fondamentalement à tenir l'esprit avant tout pour le lieu naturel de la représentation et de la causalité mentales. Selon ce dernier la théorie des idées – tant dans sa forme humienne que fodorienne – doit être maintenue contre certaines critiques formulées par exemple par Barry Stroud dans son *Hume* <sup>8</sup> et surtout contre la conception générale des concepts que Fodor nomme pragmatiste <sup>9</sup>.

Paradoxalement, Hume a également fait l'objet d'une revendication de parenté avec une position théorique diamétralement opposée au représentationnalisme cognitif défendu par Fodor. Ainsi, dans un article de 1998, Tim van Gelder soutient que la théorie de l'esprit défendue par Hume dans le *TNH* est paradigmatique d'un modèle dynamique ou connexionniste de l'esprit <sup>10</sup>; modèle selon lequel l'esprit doit être considéré comme un système dynamique, capable de réaliser une fonction complexe sans faire appel à des représentations internes (bien

7. *Idem*, p. 8.

8. B. Stroud, *Hume, The Arguments of the philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977.

9. Fodor vise certainement les propositions théoriques formulées par C. Peacocke, in *A Study of Concepts, Representation and Mind*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1992, par J. H. McDowell, *Mind and world*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994 et par H. Putnam, *The Threefold Cord : Mind, Body, and World*, The John Dewey essays in philosophy ; n° 5, New York, Columbia University Press, 1999.

10. T. van Gelder, « The dynamical hypothesis in cognitive science », in *Behavioral and Brain Science*, 1998, vol. XXI, p. 615-665 (p. 615-628).

que l'on puisse par ailleurs éventuellement décrire de manière computationnelle cette fonction). Van Gelder développe cette idée dès l'introduction de son article :

Près de cinquante ans après les *Principia Mathematica* David Hume rêvait d'une psychologie scientifique dans laquelle des lois mathématiques gouverneraient le domaine mental de la même façon que les lois de Newton gouvernaient le domaine matériel. La force de gravitation universelle, par laquelle les corps s'attirent en fonction de leur masse, y serait remplacée par une force d'association universelle, par laquelle les idées s'attireraient en fonction de leur similarité. La dynamique de la matière serait ainsi parallèle à la dynamique de l'esprit.

Le rêve de Hume n'était pas la première vision de l'esprit inspirée de l'émergence de la science moderne. La nouvelle physique avait révélé des lois mathématiques élégantes d'une grande simplicité, mais des calculs laborieux étaient nécessaires pour venir à bout de la foule de détails impliqués dans les phénomènes réels. Thomas Hobbes prit cette activité de calcul pour modèle des mécanismes des opérations mentales. Peut-être la pensée est-elle un calcul symbolique, la manipulation de symboles conformément à des règles à l'intérieur de la tête. La spéculation du XVII<sup>e</sup> siècle est devenue la science du XX<sup>e</sup> siècle. L'idée de Hobbes est devenue l'hypothèse computationnelle selon laquelle les agents cognitifs sont essentiellement des ordinateurs digitaux. [...]

Durant les dernières années, cependant, l'alternative humienne a pris un nouvel élan. Un des développements les plus notables a été l'apparition du connexionnisme qui conçoit la cognition comme le comportement de systèmes dynamiques <sup>11</sup>.

Il n'est pas question ici d'évaluer la pertinence de ces revendications de parenté <sup>12</sup> incompatibles l'une avec l'autre, mais simplement de remarquer que dans les deux cas c'est « le naturalisme de Hume » qui motive initialement le rapprochement entre sciences cognitives et philosophie humienne de l'esprit et de la connaissance. Aussi, une fois passé l'étonnement de voir un même auteur convoqué au titre de figure

11. *Idem*, p. 615, nous traduisons.

12. Certains ont formulé des évaluations de ces revendications de parenté, par exemple P. Slezak, « The tripartite model of representation », in *Philosophical psychology*, 2002, vol. xv, n° 3 p. 239-270 et M. Collier, « Filling the Gaps: Hume and Connectionism on the Continued Existence of Unperceived Objects », in *Hume Studies*, 1999, vol. xxv, n° 1 and 2, p. 155-170. Dans son article, Collier défend précisément l'idée que la première explication de la croyance en l'existence continuée des objets proposée par Hume en 1, 4, 2 du *TNH* est conforme à ce que l'on peut trouver de manière standard dans la littérature connexionniste consacrée à des tâches d'apprentissage de reconnaissance de motifs par des réseaux simples récurrents de neurones artificiels.

tutélaire de modèles aussi distincts que le computationnalisme représentationnel de Fodor et le connexionnisme classique, on doit se demander ce qu'il y a de si particulier dans le « naturalisme de Hume » pour que celui-ci constitue l'objet d'un tel tropisme pour les philosophes des sciences cognitives contemporains ? Dans un article de 2003<sup>13</sup>, Jocelyn Benoist note lui aussi que l'investigation de la nature humaine par Hume permet de « dire que Hume, contre tous les philosophes rationalistes de l'âge classique et en un sens toute forme de « philosophie transcendantale » postérieure à lui, est le père de tous les naturalismes et cognitivismes d'aujourd'hui (...) »<sup>14</sup>.

Mais en quel sens faut-il précisément entendre le terme de naturalisme à propos de la philosophie de Hume ? On ne peut être que frappé par l'usage plurivoque du « naturalisme » pour qualifier le cadre et le sens de la démarche philosophique de Hume. De Norman Kemp Smith à Quine, le sens même du naturalisme de Hume a clairement subi un gauchissement important. La signification première du terme « naturalisme » est relative au rôle concédé à la providence et à des forces surnaturelles dans les explications des phénomènes. Comme le remarquait Joseph Agassi dans sa « Note on Smith's term Naturalism » :

Le sens traditionnel de « naturalisme » est évident et semble avoir été institué par Pierre Bayle pour désigner la conception du monde comme étant dépourvu de toute intervention surnaturelle, la conception du monde comme « désenchanté », pour utiliser l'expression de Max Weber<sup>15</sup>.

En ce sens, écrit Agassi, Hume est sans aucun doute un naturaliste, au même titre que tous les néo-épiciens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Tant dans ses écrits consacrés à la religion naturelle (les *Dialogues sur la religion naturelle* comme *l'Histoire naturelle de la religion*) que dans certains passages des écrits plus généraux (*TNH* et *Enquêtes*), Hume rejette en effet l'idée que la croyance en Dieu puisse trouver un fondement rationnel (*a priori* comme *a posteriori*) et considère qu'elle ne peut trouver au mieux son origine (et non sa justification ou sa raison) que dans des causes naturelles.

Au-delà de ce premier sens du terme naturalisme, il nous semble que Hume peut être considéré comme un « naturaliste » en au moins trois

13. J. Benoist, « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme? Après Hume », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003, n° 2, p. 127-144.

14. *Idem*, p. 128.

15. J. Agassi, « A Note's on Smith's Term "naturalism" », in *Hume Studies*, 1986, vol. XII, n° 1 p. 92-96, p. 93, nous traduisons.

autres sens distincts et complémentaires. D'une part Hume est considéré comme un naturaliste au sens même où son projet de science de la nature humaine prend place dans le contexte méthodologique et épistémologique propre à la « nouvelle philosophie » de la *Royal Society*. C'est sans doute en ce sens du terme que Hume était lu comme un « naturaliste » par Reid par exemple (quoique l'on ne trouve pas de trace de ce qualificatif dans l'*Inquiry*)<sup>16</sup>. D'autre part, on peut considérer la philosophie de Hume comme un naturalisme au sens où le définit Norman Kemp Smith dans « The naturalism of Hume ». Selon Kemp Smith, « l'élaboration d'une conception purement naturaliste de la nature humaine par la subordination complète de la raison au sentiment et à l'instinct est le facteur déterminant de la philosophie de Hume »<sup>17</sup>. Il s'agit donc en ce sens du terme, d'insister sur le renversement introduit par Hume entre la justification rationnelle de nos croyances et leur justification naturelle. Ce second sens nous renvoie enfin au sens le plus contemporain du terme naturalisme. Hume est considéré par de nombreux auteurs comme celui qui proposa de manière tout à fait originale de substituer à une entreprise de fondation de la connaissance (héritée de Descartes par l'intermédiaire de Locke) une entreprise d'exploration de la naturalité des jugements humains conformément aux méthodes d'investigation des sciences de la nature de son temps. Il serait à ce titre précurseur du projet « d'épistémologie naturalisée » de Quine<sup>18</sup>.

16. Cette acception du terme « naturalisme » est sans doute très générale (voire trop). En ce sens du terme, la philosophie de Hume ne serait véritablement qu'un prolongement de celle de Locke et ne s'en distinguerait que de manière marginale. Il est indéniable qu'une grande partie de la réception de « l'empirisme Anglais » repose sur une telle assimilation des philosophies de Locke et de Hume à une méthode empiriste et à un programme d'investigation de l'esprit humain directement issu du programme baconien en philosophie de la nature. Dans la préface des *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid fait explicitement référence à Hume comme le philosophe moderne qui a le plus clairement tenté de mener à bien, dans le domaine de la connaissance des pouvoirs de l'esprit humain, une entreprise similaire à celle de la philosophie naturelle relative à la connaissance du monde physique. Reid insiste : « Nous ne devrions jamais désespérer du génie humain, mais plutôt espérer que celui-ci produira le moment venu un système des pouvoirs et des opérations de l'esprit humain non moins certain que ceux d'optique ou d'astronomie. » T. Reid, et W. Hamilton, *Philosophical works of Thomas Reid ; with notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton ; with an introduction by Harry M. Bracken*, 8<sup>th</sup> ed, 2 vol., Hildesheim, G. Olms, (1895/1967), vol. I, p. 217 ; nous traduisons.

17. N. K. Smith, « The Naturalism of Hume (I) » in *Mind New Series*, 1905, vol. XIV, n° 54, p. 149-173, p. 151.

18. W. V. O. Quine, « Epistemology Naturalized », *Ontological Relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969, p. 69-90.

Notre ambition n'est pas d'établir une thèse originale concernant le type de naturalisme que l'on devrait attribuer précisément à Hume parmi tous ces candidats. Nous ne cherchons pas ici à déterminer une sorte d'orthodoxie interprétative concernant le naturalisme de Hume, mais plutôt à essayer de montrer comment trois de ces différentes sortes de naturalisme capturent chez Hume des moments ou des gestes (des inventions?) philosophiques différents et néanmoins articulés qui font des textes de Hume une œuvre dont la lecture exige des va-et-vient entre le détail et l'architectonique. Nous soutenons que l'intrication de ces différentes formes de naturalismes dans l'œuvre de Hume contribue pour une bonne part à expliquer comment ce dernier peut être l'objet d'autant de revendication de parenté avec la philosophie cognitive contemporaine.

Pour ce faire, notre propos s'articule en deux temps principaux. Dans le premier, nous retraçons les grandes étapes de ce que l'on pourrait appeler la « naturalisation de Hume », c'est-à-dire l'évolution de l'interprétation de sa philosophie depuis Thomas Reid jusqu'à Quine en passant par Norman Kemp Smith. Nous montrons à cette occasion que cette évolution s'articule autour de trois des sens du naturalisme que nous avons identifiés plus haut. Dans un second moment, nous revenons sur l'inscription du projet humien de science de la nature humaine dans la démarche générale propre à la nouvelle philosophie de la nature de la *Royal Society*. Cela nous conduit à indiquer pourquoi il est important de maintenir une sorte d'œcuménisme interprétatif des naturalismes de Hume, plutôt que de limiter l'interprétation de Hume à l'une ou l'autre forme de naturalisme qui lui est généralement attribué.

#### 1. DE REID A QUINE, EN PASSANT PAR KEMP SMITH : LA « NATURALISATION » DE HUME

Dans cette première partie, nous présentons un rapide survol des interprétations de la philosophie de Hume qui se sont articulées autour de l'idée de naturalisme humien. Ce parcours comprend trois étapes essentielles. Nous commençons par rappeler que l'interprétation reidienne de l'empirisme de Hume comme une forme de scepticisme stérile a dominé durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Puis, en rappelant brièvement la position défendue par Norman Kemp Smith nous définissons en quel sens le naturalisme de Hume a été initialement entendu, puis mobilisé de manière récurrente, durant le XX<sup>e</sup> siècle. Enfin, après avoir rappelé le sens général du projet d'épistémologie naturalisée de Quine, nous

présentons et discutons certaines des raisons essentielles pour lesquelles Quine pensait pouvoir trouver chez Hume un prototype de sa propre entreprise.

### 1.1 Reid et Green, « l'ancien Hume »

Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'interprétation la plus répandue de la philosophie de Hume trouvait sinon son origine, du moins son expression la plus nette dans l'*Inquiry into the Human Mind* de Thomas Reid. Il y insistait sur le lien organique entre l'empirisme et la théorie des idées d'auteurs comme Locke et Hume et déplorait chez ces auteurs la tentative de réduction de la nature humaine à un ensemble de lois mécaniques, conformément à la méthode et aux objectifs de la nouvelle philosophie naturelle mise à l'honneur par la *Royal Society*. À propos de Hume, la critique reidienne prend un tour nettement ironique :

Le mécanisme de l'esprit est-il si facilement saisi alors que ceux du corps sont si difficiles ? Et pourtant par ce système : trois lois d'association jointes à une poignée de sentiments originaux, on voudrait expliquer la totalité des mécanismes de la sensation, de l'imagination, de la mémoire, de la croyance et de toutes les actions et passions de l'esprit. Est-ce là l'homme que la nature a créé <sup>19</sup> ?

Pour Reid et toute cette tradition de lecture de la *Way of ideas* des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, l'empirisme ramené à sa plus simple expression (c'est-à-dire à la thèse selon laquelle toute notre connaissance des objets trouve sa justification et dérive des idées ou des images qu'ils impriment en notre esprit) mène nécessairement au scepticisme. Ce qui est ainsi fondamentalement mis en cause par Thomas Reid, c'est la prétention fondationnaliste héritée de la philosophie cartésienne telle que la *Way of ideas* la met en œuvre à travers sa méthode empiriste. Pour Hume comme pour Locke, selon Reid, il s'agissait initialement de montrer que la connaissance est possible à partir d'une enquête empirique sur ses conditions de possibilités et ses limites. Reid considère même que si cela constitue le projet des philosophes des idées que sont Locke et Hume, l'ensemble de la philosophie naturelle en est solidaire puisqu'elle repose sur un *credo* empiriste pour garantir la validité de ses lois. La condamnation par Reid de la philosophie de la voie des idées n'est pas seulement un rejet de la méthode, c'est le projet fondationnaliste qu'il

19. Reid et Hamilton. *Philosophical works of Thomas Reid ; with notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton ; with an introduction by Harry M. Bracken*, vol. I, p. 102, nous traduisons.

identifie à son origine *et* sa mise en œuvre dans la méthode empiriste qui, la conduisant à la stérilité et au scepticisme, justifie son verdict impitoyable. En d'autres termes : 1) Hume a hérité de Locke et d'une certaine tradition cartésienne le problème de la justification de la connaissance pour répondre au défi sceptique, 2) il a emprunté à Locke une théorie des idées reposant sur la « méthode simple et historique » d'inspiration baconienne qui constituait le paradigme méthodologique de la « *Royal Society* », 3) cet empirisme principiel et l'objectif fondationnaliste étant incompatibles, Hume est contraint d'épouser une position sceptique. Pour Reid, c'est donc bien entendu la voie des idées qui est erronée, mais plus fondamentalement, c'est toute la démarche empruntée à la philosophie de la nature du tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles telle qu'elle était mise en œuvre dans la réflexion gnoséologique qui était incohérente.

L'argument essentiel de Reid est bien connu : l'empirisme exige que nous ne justifions nos connaissances que sur la base de nos expériences sensibles ; or, si ces expériences ne sont que des images ou des idées des choses en tant qu'objets immédiats de la perception, alors nous n'accédons jamais aux objets réels qu'ils représentent. Aussi devrions-nous abandonner l'idée d'une fondation empirique de la connaissance. La théorie des idées nous dit Reid « comme le cheval de Troie, avait une apparence trompeuse de beauté et d'innocence ; mais si ces philosophes avaient su qu'elle portait en son ventre la mort et la destruction de toute science et de tout sens commun, ils n'auraient pas brisé leurs remparts pour lui livrer passage »<sup>20</sup>.

Si c'est le scepticisme de Hume qui conduit Reid à le critiquer comme il le fait s'est essentiellement parce que celui-ci est la conséquence nécessaire d'une épistémologie qui informe l'ensemble du champ philosophique de son temps. Selon Reid, il faudrait cependant reconnaître un mérite essentiel à Hume par rapport à Locke ; s'il fut un empiriste, au moins fut-il un empiriste conséquent. Il tira toutes les conclusions de sa philosophie, même les plus dangereuses, au nombre desquelles Reid compte son scepticisme. Avec l'empirisme de Hume nous dit Reid, c'est non seulement la réalité du monde des objets qui devient douteuse, mais c'est également la réalité même de notre identité, du *soi*, qui perd sa pertinence. On le voit, le jugement de la philosophie humienne par Reid est sans appel. Hume aurait été à la fois l'héritier de la *Way of ideas* de Locke et son fossoyeur. Son scepticisme serait donc

20. *Ibidem*.

le point final d'une tradition fondationnaliste et naturaliste (en un premier sens du terme) que Reid fait remonter à Descartes.

En effet, Hume use et abuse du vocabulaire de la physique newtonienne dans le livre 1 du *TNH*. Dans l'introduction du *TNH*, il ne cesse de rappeler son attachement à « l'expérience et à l'observation ». Il est donc un naturaliste au sens où il souhaite « appliquer la philosophie expérimentale aux sujets moraux ». Les derniers paragraphes de l'introduction du *TNH* sont naturalistes au sens large, puisque Hume semble souscrire dans ces lignes aux principes de la philosophie naturelle de son temps et aux fondements épistémologiques qui lui sont attachés. D'une certaine manière, Reid reproche donc initialement à Hume son « naturalisme » appliqué à des questions gnoséologiques, car il conduit à un scepticisme philosophiquement destructeur.

Cette interprétation de la philosophie de Hume comme essentiellement négative a été transmise et amplifiée par T. H. Green dans l'introduction de son édition du *TNH* de Hume : *Introduction to Hume's Treatise* (1874)<sup>21</sup>. Dans ce texte, Green insistait sur l'inertie dans laquelle la philosophie britannique avait été enfermée depuis Hume. Le problème selon lui était que les philosophes britanniques avaient « persisté dans une philosophie fondée sur des principes que Hume avait suivis jusqu'à leurs dernières conséquences et dont il avait montré, non pas tant comme leur adversaire, mais comme leur défenseur, qu'ils rendent toute philosophie futile »<sup>22</sup>.

L'hommage de Green à Hume était sincère ; il fallait lui reconnaître le mérite d'avoir montré une fois pour toutes les dangers d'une méthode philosophique excessivement empirique. Hume avait compris selon Green que si l'on part du principe lockéen selon lequel tout homme commence son existence « dans un état primitif dans lequel son esprit est une *tabula rasa* on est conduit à la question insoluble : comment une *tabula rasa* peut-elle être consciente d'elle-même ? »<sup>23</sup>. En fait, explique Green, la déconstruction de la notion d'identité personnelle – ou de soi – apparaît chez Hume comme la conséquence ultime de la réduction à l'absurde de l'idée selon laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance justifiée (ou certaine) de quoi que ce soit en dehors

21. T. H. Green, Introduction to Hume's Treatise, in David Hume, *Treatise of Human nature*, T. H. Green and T. H. Grose (éds.), London, Longmans, Green and Company, 1874.

22. *Idem*, p. 2, nous traduisons.

23. *Idem*, p. 6-7.

ou au-delà des impressions passagères et des idées qui viennent à (et disparaissent de) notre conscience. On voit bien la proximité interprétative entre cette lecture de Hume et celle que nous avons identifiée chez Reid. Dans un cas comme dans l'autre, on peut être néanmoins surpris de voir ces deux commentateurs consacrer autant d'énergie à décrire et présenter une philosophie qu'ils jugent tout deux stérile. Comme le remarque Barry Stroud dans un article récent :

Dans la longue introduction que Green écrit pour [son édition des œuvres philosophiques de Hume], il se livra à une critique en règle de toutes les positions philosophiques qu'il attribuait à Hume. La question à laquelle Green n'a pas essayé de répondre reste ouverte : pourquoi qui que ce soit lirait les volumes qu'il avait patiemment édités si les critiques qu'il formulait à leur endroit étaient justifiées<sup>24</sup> ?

Il nous semble que c'est en dehors du texte même de Hume que l'on peut trouver la réponse à cette question. On peut sans doute interpréter la publication de l'édition Green du *Treatise* de Hume (et de son introduction assassine) comme une réaction au *System of Logic* de John Stuart Mill (1843) que Green considérait comme une nouvelle tentative d'enrégimenter les sciences de la nature, les sciences morales et politiques dans un carcan empiriste et en un premier sens du terme « naturaliste » typiquement lockien, alors que Hume avait montré par l'exemple qu'un tel projet était voué à un destin funeste avant même qu'il ne fût entrepris. Ainsi, la lecture de Hume qui prévalut longtemps fut-elle (à l'instar de la lecture qui réveilla Kant de son sommeil dogmatique) celle d'une philosophie négative, entièrement et proprement incroyable, mais qui, pour cette raison même, devait être étudiée pour en identifier les erreurs afin de les éviter.

### 1.2 Le « nouveau Hume »

En 1905, Norman Kemp Smith proposa dans un double article paru dans *Mind* une interprétation qui tranchait radicalement avec la conception reçue depuis Reid. Selon Kemp Smith, Green avait mécompris Hume car ce dernier avait en fait proposé une philosophie à la fois originale et positive (et non pas simplement sceptique et issue de l'empirisme lockien) dans la mesure où « l'élaboration d'une conception de la nature humaine purement naturaliste par la subordination fondamentale de la

24. B. Stroud, « The constraints of Hume's naturalism », in *Synthese*, 2006, n° 152, p. 339-351, p. 339.

raison au sentiment et à l'instinct est un facteur déterminant de la philosophie de Hume »<sup>25</sup>.

Comme le note Barry Stroud dans l'article que nous citons plus haut :

Selon Smith, Hume était parfaitement conscient de l'échec de la théorie des idées de Locke à rendre compte de toute notre expérience et de notre connaissance. Mais pour Hume, cet échec était dû à une conception fautive de la fonction de la raison qui était implicitement liée à cette théorie <sup>26</sup>.

On trouve en effet dans les articles de 1905 de Kemp Smith des passages qui témoignent d'une telle compréhension de la position philosophique fondamentale de Hume :

Nous ne pouvons expliquer, au moyen de notre seule raison, aucune des caractéristiques ultimes de notre expérience – l'origine de nos sensations, la véritable nature secrète de la connexion causale, l'appréhension de la réalité externe, l'appréciation de la beauté, le jugement d'une action comme bonne ou mauvaise. Et l'alternative n'est pas le scepticisme mais le test pratique de la validité humaine. On peut montrer que certaines croyances ou certains jugements sont « naturels », « inévitables » ou « indispensables » et sont ainsi hors d'atteinte de tout doute sceptique <sup>27</sup>.

Il ajoute plus loin :

La croyance dans l'action causale est également naturelle et indispensable ; et Hume reconnaît librement l'existence de causes « secrètes » agissant indépendamment de notre connaissance. Cette action causale se révèle à la fois dans le champ mental et naturel <sup>28</sup>.

Ainsi, en 1905, le « Hume naturaliste » ou le « nouveau Hume » comme certains le nomment <sup>29</sup> voyait le jour. Tandis que la philosophie de « l'ancien Hume » était sceptique et dépourvue de toute composante positive, le nouveau Hume était pleinement « naturaliste » et défendait une conception positive des croyances qui contrastait avec le scepticisme qu'il était réputé jusque-là soutenir. Ce n'est qu'en 1941 que parut la version élaborée de l'analyse complète du naturalisme de

25. N. K. Smith, « The Naturalism of Hume (I) » in *Mind New Series*, 1905, vol. XIV, n° 54, p. 149-173 ; p. 150.

26. B. Stroud, *op. cit.* p. 340, nous traduisons.

27. K. Smith, *op. cit.* p. 150-152, nous traduisons.

28. *Idem*, p. 150-152, nous traduisons.

29. Voir notamment K. P. Winkler, « The new Hume », in Read et Richman (éd.), *The New Hume Debate*, New York, Routledge, 2000, p. 52-87.

Hume par Kemp Smith dans son célèbre ouvrage *The Philosophy of David Hume*, mais elle avait déjà gagné une certaine notoriété avec le livre de John Laird *Hume's Philosophy of Human Nature* (1932, 1968). Pour Smith, « la conception naturaliste de la raison [de Hume] » est « une nouvelle théorie de la croyance »<sup>30</sup>. Théorie qui subordonne, selon Kemp Smith, la raison aux passions, ou aux « croyances naturelles ».

Pour Smith, ce naturalisme est une conséquence de la nature même de l'ambition théorique de Hume dans le *TNH*. Ce n'est pas l'examen de la théorie des idées héritée ou empruntée à Locke et à Berkeley qui explique son adoption d'une position naturaliste, mais plutôt son ambition morale et l'influence de Francis Hutcheson.

C'est [parce que Hume était] sous l'influence directe de Francis Hutcheson qu'il fut amené à reconnaître que les jugements d'approbation et de désapprobation morale, et en fait les jugements de valeur quels qu'ils soient, sont fondés seulement sur le sentiment et non sur des preuves ou des raisons rationnelles<sup>31</sup>.

En ce second sens, le naturalisme de Hume est déterminé par la science de la nature humaine qu'il entreprend de constituer dans le *TNH*. Son expression la plus nette ne doit plus se chercher dans la seule première partie (qui relève encore de la répétition de l'objectif fondationnaliste lockien) mais plutôt dans la seconde partie, où les croyances naturelles sont présentées par Hume comme constituant le moteur fondamental de la nature humaine<sup>32</sup>. Ainsi le nouveau Hume de Kemp Smith est-il devenu pleinement naturaliste : la science de la nature humaine vise non

30. K. Smith, *op. cit.* p. 158, nous traduisons.

31. *Idem*, p. 13, nous traduisons.

32. Cette interprétation de la philosophie de Hume a retrouvé un nouveau souffle après la seconde guerre mondiale en réaction à l'usage de « l'ancien Hume » par Karl Popper dans l'appendice 7 de *La Logique de la découverte scientifique*. Ouvrage publié en Allemand en 1934, mais dont l'appendice 7 ne fut publié qu'en 1950 alors que Popper avait déjà beaucoup popularisé les arguments sceptiques qu'il y présentait dans de nombreuses communications orales. Selon Popper – et contrairement aux positions de Hans Reichenbach, John Maynard Keynes et Rudolf Carnap – Hume avait correctement identifié le problème de régression à l'infini qui se pose lorsque l'on prétend justifier des conclusions concernant des instances d'événements non observés en s'appuyant sur l'expérience passée. Nous n'entrerons pas plus avant dans le commentaire de cette affirmation et de l'usage fait par Popper de Hume dans ce contexte, mais nous nous contenterons de noter que cette utilisation de la référence à Hume a sans doute pu motiver certains commentateurs à prolonger l'interprétation naturaliste de Hume afin d'identifier plus précisément les ressources théoriques par lesquelles le « nouveau Hume » échappait aux apories sceptiques de « l'ancien Hume ».

plus à fonder la possibilité de la connaissance sur une analytique de l'entendement (du type de l'analytique lockienne) mais à établir l'indépassable naturalité de nos jugements qui servent de fondement réel à toute tentative de construction de connaissance.

### 1.3 Quine et la philosophie naturalisée de Hume <sup>33</sup>

Dans les années 1960, le concept de naturalisme a constitué un trope majeur en dehors du champ des études humiennes, notamment du fait de la discussion de la possibilité d'une explication naturaliste de la connaissance ou d'une « épistémologie naturalisée ». Ce terme a été proposé par Quine dans son essai *Epistemology Naturalized* <sup>34</sup>. Il y constate l'échec de l'entreprise fondationnaliste chère aux positivistes et aux empiristes logiques « du rêve cartésien d'une fondation de la certitude scientifique plus ferme que la méthode scientifique elle-même <sup>35</sup> ». Dans cet essai, il fait très tôt référence à Hume mais d'abord pour y voir un exemple typique de la démarche fondationnaliste cartésienne qui a échoué. Il indique aussi que Hume avait saisi la nécessité d'une limitation de cette ambition fondationnaliste. Il est nécessaire, pour comprendre en quel sens Hume a été interprété par Quine comme un naturaliste, de rappeler brièvement ce que l'on entend par son projet d'épistémologie naturalisée. Nous ne rentrerons pas dans les détails de la description ni de l'évaluation de la thèse de Quine mais nous nous contenterons d'en indiquer brièvement les traits généraux pertinents pour notre analyse.

Quine considère que le programme fondationnaliste et réductionniste de l'épistémologie de l'empirisme logique comporte deux volets distincts quoique reliés : un volet de réduction conceptuelle consistant typiquement à « expliquer la notion de corps en termes sensibles <sup>36</sup> » et

33. Pour plus de précision sur les liens entre Quine et Hume, on pourra se reporter avec profit à l'article de Yves Michaud « Hume's Naturalized Epistemology », in *Hume studies*, vol. XIII, n° 2, novembre 1987, p. 360-380 ; à la participation de Robert Fogelin « Aspects of Quine's Naturalized Epistemology » in R. Gibson (éd.), *Cambridge Companion to Quine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19-46 et finalement à l'article de Michael Pakaluk, « Quine's 1946 Lectures on Hume », in *Journal of the History of philosophy*, vol. XXVII, n° 3, 1989, p. 445-459, dans lequel il publie une partie de ces conférences et les commente, montrant ainsi que Quine avait une connaissance assez précise de la philosophie de Hume.

34. W. V. O. Quine, « Epistemology Naturalized », in *Ontological Relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969, p. 69-90.

35. W. V. O. Quine, *The Pursuit of Truth*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1990, p. 19.

36. W. V. O. Quine, « Epistemology naturalized », p. 71.

un volet de réduction doctrinale visant à « justifier notre connaissance des vérités de la nature en termes sensibles <sup>37</sup> ». Dans les deux cas, une structure du simple au complexe permet selon Quine de faire tenir l'édifice scientifique dans cette clôture épistémologique (la compositionnalité sémantique et inférentielle permettent respectivement cette structure de dépendance du complexe vis à vis du simple). Une telle épistémologie empiriste logique repose donc à la fois sur une théorie de la signification et sur une théorie de la vérité. Cette exigence rencontre de plus la double contrainte empiriste selon laquelle la signification d'un concept ne peut reposer que sur une expérience sensible et selon laquelle toute preuve doctrinale doit être *in fine* d'ordre sensible. Il s'agit donc de fonder notre connaissance scientifique sur l'expérience sensible qui la justifie et qui rend possible sa formulation.

Selon Quine, ces deux exigences empiristes sont contradictoires avec l'objectif d'une réduction de nos connaissances à l'expérience sensible. D'une part, il est impossible de traduire nos concepts en termes observationnels primitifs en vertu de sa position concernant l'indétermination de la traduction des énoncés théoriques. En effet, une telle réduction conceptuelle suppose que la signification d'un énoncé empirique (i.e. ses conditions de vérification) puisse être déterminée de manière indépendante de la signification de tout autre énoncé théorique. Mais Quine a soutenu par ailleurs que la signification même d'un énoncé empirique pouvait toujours être déterminée de différentes manières selon l'ensemble de significations d'autres énoncés dans lequel on le considère. D'autre part, aucun type d'inférence ne permet de dériver la vérité de nos connaissances scientifiques de nos expériences sensibles : ni la déduction, ni l'induction ne permettent de garantir la validité des vérités théoriques à partir de vérités d'observation.

C'est pourquoi Quine propose de substituer à ce programme réductionniste et fondationnaliste le projet d'une « épistémologie naturalisée » qui, sans abandonner totalement les réquisits empiristes, adopte une interprétation modérée de ceux-ci. Malgré l'indétermination de la traduction, elle conserve une conception vérificationniste de la signification et considère que seule l'expérience sensible nous permet de justifier et de vérifier l'essentiel de nos propositions scientifiques complexes. Mais cette nouvelle conception de l'épistémologie abandonne les prétentions fondationnalistes de l'empirisme logique ainsi que son statut méta-théorique privilégié. Elle a en effet pour tâche de décrire comment nous construisons des théories scientifiques sur la base

37. *Ibidem*.

des processus réactifs psycho-physiologiques aux stimulations sensorielles constituant nos expériences sensibles. L'épistémologie ne peut pas être extraite du domaine des sciences de la nature mais doit plutôt être considérée comme une partie de la psychologie, voire d'une psychologie physiologique.

Elle [l'épistémologie naturalisée] étudie un phénomène naturel, c'est-à-dire un sujet physique humain. On soumet ce sujet humain à une stimulation contrôlée expérimentalement – certains schémas d'irradiations de fréquences déterminées, par exemple – et avec le temps, le sujet restitue en sortie une description du monde externe tridimensionnel et de son histoire. La relation entre la faible stimulation en entrée et la sortie torrentielle est une relation que nous sommes poussés à étudier pour les mêmes raisons qui ont toujours motivé l'épistémologie, précisément pour voir comment l'expérience est reliée à la théorie<sup>38</sup>.

Selon Quine, Hume a proposé une théorie de la connaissance qui rejoint ses propres analyses à plus d'un titre. Bien que la philosophie de Hume puisse être envisagée comme un modèle prototypique de réductionnisme radical similaire au programme de l'empirisme logique – notamment lorsqu'il affirme que toutes les idées sont dérivées d'impressions – Quine considère également Hume comme le précurseur d'un naturalisme qui n'est pas éloigné de celui qu'il promeut lui-même. La philosophie de Hume serait solidaire du projet fondationnaliste et empiriste de l'empirisme logique en ce qu'il aurait tenté de répondre en empiriste à la double exigence conceptuelle et doctrinale mentionnée plus haut. Mais pour chacun de ces deux volets, la réponse humienne initiale échoue (inévitablement, selon Quine) à atteindre l'objectif visé. Ainsi :

Son traitement de l'aspect conceptuel du problème, l'explication de la notion de corps en termes sensibles, était simple et courageuse : il identifia catégoriquement les objets avec des impressions sensibles<sup>39</sup>. Par son identification des corps avec des impressions, il parvint à construire quelques propositions particulières au sujet des corps comme des vérités indubitables, certes, mais seulement en tant que vérités portant sur des impressions, directement connues. Les propositions générales, comme les propositions particulières portant

38. W. V. O. Quine, « Epistemology Naturalized », p. 82.

39. *Idem*, p. 71.

sur le futur, ne gagnèrent cependant aucun accroissement de leur certitude en étant construites comme portant sur des impressions <sup>40</sup>.

Aussi le volet conceptuel de l'ambition empiriste et fondationnaliste est-il un échec parce que le phénoménisme adopté par Hume n'est qu'une manière, selon Quine, de ne pas réellement régler le problème de la réduction de la signification de nos énoncés théoriques. Car si les énoncés d'observation portent bien sur des impressions cela nous condamne à « perdre le monde » des objets au profit des seules impressions. Un peu plus loin, Quine ajoute :

Dans le volet doctrinal, je ne crois pas que nous soyons parvenus beaucoup plus loin que là où Hume nous avait laissé. L'impasse humienne est l'impasse humaine <sup>41</sup>.

En effet, Hume est parvenu à identifier la difficulté principale du volet doctrinal (comment garantir la possibilité logique d'une dérivation de la vérité de nos connaissances générales (typiquement, de nos connaissances scientifiques) à partir de la vérité de nos énoncés d'observations ?), mais il n'est pas parvenu à la dépasser. Ni la déduction dans sa clôture formelle et son indépendance vis-à-vis de l'expérience, ni l'inférence inductive, du fait de son caractère logiquement imparfait, ne peuvent garantir ce passage de la vérité de l'énoncé d'expérience particulier à la vérité de l'énoncé théorique général. C'est là ce que Quine identifie chez Hume lorsqu'il affirme :

La plus modeste des généralisations au sujet des traits observables renferme plus de cas que celui qui l'énonce ne peut avoir eu l'occasion d'en observer réellement. On dut reconnaître qu'il était sans espoir de chercher à fonder les sciences de la nature sur l'expérience immédiate de manière résolument logique <sup>42</sup>.

Ainsi, selon Quine, Hume a montré que nous ne pouvions pas plus accomplir la partie doctrinale du projet fondationnaliste empiriste que sa partie conceptuelle. Pour autant, Quine considère que Hume ne se contenta pas d'aboutir et de stagner dans l'impasse inéluctable du fondationnalisme empiriste ; il substitua à ce projet un autre projet, plus modeste, qui n'abandonnait pas tout des exigences fondamentales de l'empirisme. Ce projet n'est rien d'autre que celui « d'épistémologie naturalisée ».

40. *Idem*, p. 72.

41. *Idem*, p. 72.

42. *Idem*, p. 74.

Selon Quine, deux thèses empiristes restent valables, nonobstant les difficultés qu'il a identifiées et critiquées dans l'entreprise empiriste : d'une part, il n'y a aucune donnée pour la science qui ne soit pas d'ordre sensible et, d'autre part, il ne saurait y avoir introduction de signification dans les mots qui ne repose pas sur des données sensibles. Quine considère ces deux principes comme inévitables dès lors que l'on élabore des connaissances scientifiques ; même s'il est impossible de garantir logiquement la pertinence et la signification de ces connaissances. L'épistémologie naturalisée ne renonce à aucun de ces deux principes empiristes. Elle continue à maintenir une conception vérificationniste de la signification et conserve à l'expérience sensible son rôle de justification de la forme de nos connaissances théoriques. Dès lors, Quine ne conçoit plus l'épistémologie comme une enquête normative *a priori* cherchant à identifier les caractéristiques des liens entre observations sensibles et énoncés théoriques pour que ces derniers soient justifiés, mais plutôt comme une entreprise descriptive et empirique qui vise à expliciter les processus psychologiques par lesquels nous construisons nos théories à partir de données sensibles.

Il est certain que l'analyse humienne de la causalité et de l'inférence inductive le conduit à abandonner l'idée qu'un fondement empirique de notre connaissance soit logiquement possible. Le scepticisme de Hume est pour une bonne part enraciné dans cette analyse. Mais, dans le même temps, Hume déplace la question de la *justification* vers l'ambition d'une *explication* en introduisant un ensemble « d'habitudes », de « tendances » et de « propensions » naturelles qui viennent expliquer (sans justifier rationnellement) pourquoi nous ne nous en tenons jamais aux seules données de l'expérience, mais construisons des édifices complexes de connaissances.

Dans son article « Hume's Naturalized Philosophy »<sup>43</sup>, Yves Michaud insiste sur le fait que malgré l'empirisme fondamental de Hume, son atomisme sémantique et son aversion pour les systèmes métaphysiques qui peuvent militer en faveur d'une interprétation néo-empiriste de sa philosophie, il faut reconnaître que « parce que Hume reconnaît également les conséquences et les limites du programme empiriste et l'échec de notre tentative de dériver toutes nos connaissances de l'expérience, il s'éloigne considérablement du fondationnalisme et s'engage à la place dans un type d'activité philosophique qui peut être considéré comme « naturalisé » au sens de

43. Y. Michaud, « Hume's Naturalized Philosophy », in *Hume Studies*, 1987, vol. XIII, no. 2 p. 360-380.

Quine »<sup>44</sup>. Selon Michaud, avec Hume, « la notion même de fondation est mise en cause et abandonnée »<sup>45</sup>.

Par contraste avec l'examen critique de l'entendement ou avec la détermination de la nature des choses, la philosophie devient une science positive du comportement humain et de ses productions<sup>46</sup>.

Nous voudrions, dans la partie qui suit, montrer que ce jugement, pour éclairant qu'il soit sur la nature du projet humien, demande à être considéré avec précaution si l'on ne veut pas forcer le texte et l'esprit de la position de Hume.

## 2. SCIENCE DE LA NATURE HUMAINE ET ÉPISTÉMOLOGIE NATURALISÉE

Rappelons l'enjeu immédiat de la science de la nature humaine pour Hume. Nous devons constituer une science de la nature humaine parce que « il est évident que toutes les sciences ont une relation, plus ou moins grande, à la nature humaine ; et que aussi loin que chacune d'entre elles semble s'en détourner, elles y reviennent toujours par une voie ou par une autre »<sup>47</sup>. Quelques pages plus loin, cet enjeu est rappelé mais dans une tonalité qui semble rattacher explicitement le projet humien à celui de Locke dans l'*Essay Concerning Human Understanding* :

Il n'y aucune question d'importance dont la décision n'appartienne à la science de l'homme, et il n'en est aucune qui puisse être résolue avec quelque certitude, tant que nous ne savons rien de cette science. Donc, en prétendant expliquer les principes de la nature humaine, nous proposons en fait un système complet des sciences, bâti sur un fondement presque entièrement nouveau, le seul sur lequel elles puissent s'établir avec quelque sécurité<sup>48</sup>.

Nulle originalité en cela, si la nature humaine est le lien entre toutes les sciences particulières, l'entreprise humienne de constitution d'une science de la nature semble, à première vue, s'inscrire dans une tradition fondationnaliste classique bien identifiée, comme le soutient l'interprétation néo-empiriste de la philosophie de Hume.

44. *Idem*, p. 367, nous traduisons.

45. *Idem*, p. 368, nous traduisons.

46. *Ibidem*.

47. *TNH*, Introduction, 4, p. 4 ; p. 33.

48. *Idem*, 6, p. 4 ; p. 34.

Mais cette science première de la nature humaine devient le point focal, l'axe structurant de tous les savoirs dès que l'on saisit que l'objectif fondationnaliste de Hume ne repose pas sur une simple enquête sur les facultés cognitives de l'homme. Il n'est pas simplement question de proposer une déduction des savoirs possibles (ou au moins de leurs critères d'intelligibilité) à partir de cet examen des facultés. Ce qui est en jeu, pour Hume, dans cette science de la nature humaine, c'est la nécessité même de fonder dans la nature de l'homme la manipulation des règles de la pensée que nous découvrons cette enquête sur les facultés humaines.

Il y a donc un double projet de fondation au cœur de la science de la nature humaine proposée par Hume. L'un classique, qui le rattache encore à la démarche philosophique fondationnaliste de Descartes, de Malebranche ou de Locke, et qui consiste à découvrir les règles de fonctionnement de nos connaissances eu égard à la nature de nos facultés. L'autre, original, mais hautement problématique, visant à la révélation de ce qui, dans la nature humaine, fonde ce rapport de la règle à la faculté.

Dès lors, toute revendication de parenté formulée par un représentationnaliste cognitif ou par un connexionniste ne peut en fait s'adresser qu'à la partie la moins humaine du projet ; c'est-à-dire, finalement à ce qu'il y a de commun entre Descartes, Locke et Hume.

Pourtant, en son principe, la science de la nature humaine de Hume paraît fondamentalement newtonienne en ce qu'elle adopte ou suit la méthode empiriste prônée par l'auteur des *Principia* : le rejet des hypothèses et l'appel constant à l'expérience constituent apparemment le cœur de cette démarche humaine dans l'exploration de la nature humaine.

Il me semble évident que l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences exactes et soigneuses et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé. Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience : toute hypothèse qui prétend découvrir les

qualités ultimes et originelles de la nature humaine, doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique <sup>49</sup>.

La réforme de la métaphysique que Hume appelle de ses vœux tient justement à l'abandon d'une métaphysique spéculative visant à la production d'explications théoriques *a priori* de la nature ultime des choses, qui ne fait qu'avancer « une hypothèse abstruse qui ne peut jamais être rendue intelligible et qui ne peut correspondre à aucune instance ou illustration » <sup>50</sup> comme il le dit dans l'appendice I de *l'Enquiry concerning the principles of Morals*. Hume propose de la remplacer par une métaphysique empirique, fondée sur une enquête descriptive.

Hume s'appuie alors sur une division des sciences qui distingue entre un premier groupe de savoirs (philosophie naturelle, religion naturelle et mathématique) qui « dépend en quelque mesure de la science de l'homme » <sup>51</sup>, parce que leurs progrès reposent « sur une parfaite connaissance de l'étendue et de la force de l'entendement humain » et un second (logique, morale, critique et politique), dont la « connexion avec la nature humaine est encore plus étroite et plus intime <sup>52</sup> » puisque tous ces savoirs se rapportent à l'homme dans sa dimension à la fois la plus intime et la plus sociale : celle de l'action, de la décision, du jugement de goût. Cette division des savoirs et la connexion qu'elle implique de ceux-ci avec la science de la nature humaine conduit Hume, selon Michel Malherbe, à « introduire la méthode expérimentale dans le domaine moral ; il en résulte une science empirique et sceptique, qui propose des règles pour juger des évidences et des croyances » <sup>53</sup>.

C'est en ce sens que Hume vise à réaliser pour la nature humaine ce que Newton a produit en philosophie naturelle, il souligne cela à nouveau dans l'*Abstract* du *TNH* :

Il vaut au moins la peine d'essayer si la science de l'homme ne permettra pas la même exactitude que celle dont se sont révélées susceptibles plusieurs parties de la philosophie naturelle. Il me semble y avoir de bonnes raisons d'imaginer qu'elle pourrait être poussée jusqu'au plus haut degré d'exactitude. Si, en examinant plusieurs phénomènes, nous trouvons qu'ils trouvent leur raison en un principe

49. *Idem*, 8, p. 7; p. 35.

50. *Op. cit.*, App. I, p. 289 (S.B).

51. *TNH*, Introduction, 4, p. 4 ; p. 33.

52. *Ibidem*.

53. M. Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001, p. 30.

commun, et si nous pouvons suivre ce principe en un autre, nous pourrions au moins arriver à un petit nombre de principes simples sur lesquels tout le reste repose. Et bien que nous ne puissions jamais arriver au principe ultime, c'est déjà une satisfaction d'arriver aussi loin que nos facultés nous le permettront <sup>54</sup>.

Dès lors la science de la nature humaine va prendre la forme d'une enquête empiriste fondant l'ordre de ses découvertes sur l'ordre de l'expérience et limitant par là, nous l'avons rappelé, sa connaissance à l'ordre du probable, donc du douteux.

La philosophie naturelle de la *Royal Society* est dans son esprit, sinon dans les faits, faillibiliste. Nulle prétention chez Boyle ou chez Newton à découvrir l'ordre ou les qualités réelles des choses à travers l'application de la méthode expérimentale. Tout ce à quoi le philosophe de la nature aboutit, c'est à un ensemble de règles générales permettant de décrire l'ordre et la concaténation des phénomènes. C'est en ce sens que Berkeley prit la nouvelle philosophie pour cible de son œuvre apologétique et de ses écrits portant sur la philosophie naturelle ou les mathématiques (*l'Analyste*, ou son *De Motu* sont caractéristiques de ce rejet de la « nouvelle » philosophie naturelle). Lorsque Newton confesse ne pas pouvoir déterminer la nature même de l'attraction mais seulement en observer, en décrire et en prévoir les effets, c'est bien cet aveu d'impuissance sceptique qui marque dès l'abord la méthode expérimentale de la *Royal Society*. De même, Locke, dans le livre IV de son *Essay* ne cesse-t-il de réaffirmer la nécessaire modestie épistémique dont nous devons faire preuve dans nos recherches sur la nature des choses ; nous n'accédons pas à l'essence réelle, mais seulement à une essence nominale des choses, ce qui nous interdit de prétendre avoir une connaissance « réelle et adéquate » des choses. Tout au plus pouvons-nous avoir une connaissance probable et temporaire des choses, connaissance qui n'en est donc pas une mais que nous ne pouvons nous résoudre à appeler d'un autre nom. Aussi n'y a-t-il aucune surprise à voir Hume être à la fois un fervent promoteur de la méthode expérimentale et sceptique.

Mais ce qui peut surprendre, c'est la forme que prend son adaptation de cette méthode expérimentale à son objet d'étude : la nature humaine. Quelle expérimentation mener sur la nature humaine, comment constituer cet objet d'étude en objet d'enquête, c'est-à-dire

<sup>54</sup>. D. Hume, *An abstract of A treatise of human nature 1740 A Pamphlet hitherto Unknown*. (Reprinted 1938 with an introduction by J.M. Keynes and P. Sraffa. University Press), p. 5, nous traduisons.

d'expérimentation ? Qu'est-ce qui peut constituer, pour le philosophe de la nature humaine, l'étalon de discernement du fait au-delà de l'expérience intime ?

En bref, comment rendre ostensible ce qui relève du donné immédiat de l'expérience de notre propre humanité ? Il nous semble que poser cette question – ou établir une telle critique puisque c'est celle que formule, en substance, Reid – à Hume, c'est ne pas avoir compris la nature particulière de sa démarche. La question n'est pas celle de la pertinence du solipsisme méthodologique ou de l'introspection dans la construction d'un savoir psychologique objectivant. La science de la nature humaine se définit justement par l'impossibilité de réduire notre appréhension des phénomènes mentaux à une méthode héritée de la philosophie expérimentale de Newton et de la *Royal Society*. Bien entendu Hume s'emploiera néanmoins à la suivre dans la première partie du *Treatise*, usant et abusant *ad nauseam* de tournures et d'expressions empruntées au newtonisme (Dans l'*Abstract* du *TNH*, Hume attribuera d'ailleurs en partie à la complexité des finesses du vocabulaire et de la présentation canonique propre à la méthode expérimentale l'échec éditorial du *TNH*). Mais dès l'introduction de ce dernier, il est sensible à la difficulté spécifique qui se pose à l'étude expérimentale de la nature humaine :

La philosophie morale, il est vrai, offre un inconvénient particulier que l'on ne rencontre pas dans la philosophie naturelle : quand elle recueille ses expériences elle ne peut les produire à dessein, avec préméditation et de manière à trouver réponse à toutes les difficultés particulières qui peuvent se présenter. Quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, je n'ai qu'à placer ces deux corps dans cette situation et observer ce qui en résulte. Mais si je tentais d'éclaircir un doute en philosophie morale d'une manière identique, c'est-à-dire en me plaçant dans le même cas que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste<sup>55</sup>.

Face à l'impossibilité de mettre en place une expérimentation sur la nature humaine, Hume choisit (est contraint ?) de se replier sur ce qui est immédiatement donné à l'observation. Aussi la méthode expérimentale que Hume applique est-elle un retour à la pureté phénoménale de l'expérience première. Mais, dès lors, faut-il

55. *TNH*, Introduction, 10, p. 6 ; p. 37.

abandonner l'espoir de tirer de cette expérience quelque loi que ce soit ? La science empirique et sceptique de la nature humaine adoptée par Hume est-elle stérile, ou bien constitue-t-elle une préfiguration de la naturalisation de l'épistémologie quinienne ?

C'est dans la reconnaissance de l'inéluctabilité de ce rapport immédiat au donné de l'expérience que le renversement de l'empirisme en naturalisme nous paraît trouver sa meilleure expression. La nature humaine est fondement de la science de la nature humaine parce qu'elle nous dicte de saisir l'évidence de l'expérience première comme un *diktat* indépassable. Toute la difficulté est alors de saisir cette expérience, vidée de tout contenu épistémique *stricto sensu*, comme fondant un rapport au réel qui ne soit plus structuré autour de l'illusion d'une objectivité. Cette interprétation qui tire la démarche humienne d'un empirisme de principe vers une entreprise naturaliste attestant de la réalité toujours fuyante de nos expériences ne consiste pas à récuser la composante positive de l'ambition de Hume, au contraire, elle revient à pointer ce qui, chez Hume, va réellement constituer une fondation originale de l'activité humaine de connaissance.

C'est pourquoi la science de la nature humaine de Hume ne peut pas se résumer à une psychologie des facultés visant à établir un invariant anthropologique à partir duquel serait pensable un ensemble de lois du comportement. D'une certaine manière faire appel à la référence humienne comme une préfiguration de ce que pourrait être une science naturalisée de la cognition repose fondamentalement sur un malentendu, sur une erreur d'interprétation du sens même de la philosophie de Hume. S'il y a un naturalisme humien, ce n'est certainement pas au sens où semblent l'entendre Fodor ou van Gelder.

C'est pourquoi la borne ultime du domaine d'enquête de Hume dans son exploration de l'esprit humain est nécessairement l'impression <sup>56</sup>.

Deleuze, dans *Empirisme et subjectivité* <sup>57</sup> voit dans la pure phénoménalité de cette expérience, dans l'impossibilité de constituer objectivement l'esprit comme un champ d'investigation, tout l'enjeu du remplacement de cette psychologie de l'esprit « impossible, inconstituable, ne pouvant trouver dans son objet ni la constance, ni l'universalité nécessaire » par une « psychologie des affections de

56. On voit apparaître ici une difficulté pour l'interprétation commandant la parenté affirmée par Fodor entre Hume et lui : comment l'impression et/ou l'idée pourraient-elles être des représentations s'il n'y a rien à représenter s'il n'y a, au fond qu'une *expérience* première dépourvue de contenu épistémique ?

57. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité; essai sur la nature humaine selon Hume*, Epiméthée, Paris, PUF, 1953.

l'esprit ». Si effectivement l'esprit n'est rien d'autre qu'un théâtre, ou plus exactement, une succession de pièces sans théâtre (sans cour ni jardin, sans cintres ni avant-scène), on voit effectivement mal comment nous pourrions étudier les ressorts de la mise en scène. Tout au plus pouvons nous être les spectateurs de ces pièces, mais il n'est pas question pour Hume d'élaborer une connaissance du théâtre. Si connaissance il y a, ce sera une connaissance de l'expérience théâtrale. En d'autres termes, il apparaît finalement que la science de la nature humaine de Hume procède de la démarche expérimentale, mais ne s'y réduit pas parce que l'expérience qui la fonde n'est pas une expérimentation.

### 3. L'INVENTION HUMIENNE DE NATURALISMES DISTINCTS

Même si l'on admet que l'empirisme de Hume se laisse réduire à une forme de naturalisme au deux sens distincts où Kemp Smith et Quine l'entendent, il reste que la revendication de Fodor selon laquelle il trouve chez Hume un premier projet de science naturalisée de la cognition par la constitution d'un savoir scientifique de la nature humaine est victime de la même illusion que Thomas Reid plus de deux siècles auparavant. Tout se passe comme si Fodor n'avait lu que le premier livre du *TNH*, comme si, dans ce premier livre, il s'en était tenu à la première partie. Bref, aux éléments d'une analytique de l'entendement qui rattache encore Hume à la tradition du XVII<sup>e</sup> siècle et en particulier à Locke.

Le projet de Hume est, bien sûr, de produire une science de la nature humaine, mais certainement pas une science naturalisée, c'est-à-dire suivant les seuls réquisits méthodologiques de la philosophie naturelle. Plus exactement, si elle suit ces réquisits, c'est pour mieux les épuiser, les mettre à l'épreuve d'un objet d'investigation qui ne se laisse justement pas saisir comme objet.

De ce point de vue, il nous faut revenir sur la légitimité qu'il peut y avoir à isoler du tout de la philosophie humienne cette analytique de l'entendement. Peut-on légitimement identifier chez Hume une étape ou un « moment analytique » qui vise encore à produire une science newtonienne de la pensée et un « moment critique » (en un sens non kantien, bien entendu) qui, prenant acte de l'échec sceptique du projet initial de science de la nature humaine, se perd dans la description et la caractérisation du particulier, incapable de rendre raison de ce divers dans une articulation de principes, de règles et de relations logiques ? La

« marque de fabrique » de la science de la nature humaine humaine, c'est précisément la profusion de règles et d'articulations logiques des différents niveaux de l'expérience humaine. Profusion qui interdit à Hume de pouvoir pointer une règle ou un mécanisme auquel se référer de manière univoque pour rendre compte de la diversité de nos actions et de nos jugements<sup>58</sup>.

La confusion entre la démarche de naturalisation de l'épistémologie (qui motive et fonde pour une bonne part la philosophie cognitive), d'une part, et l'entreprise empiriste et naturaliste de Hume, d'autre part, n'est pas éclairante ; au contraire, elle brouille un peu plus ce qui devrait être distingué. Si Hume n'aboutit jamais à un exposé global des règles et des principes de la nature humaine c'est parce qu'il découvre que la méthode d'enquête de la philosophie naturelle était fondamentalement inadaptée à l'objet qui est le sien : la nature humaine. Mais c'est aussi parce que l'objectif initial d'un fondement des sciences sur une connaissance expérimentale de la nature humaine échoue à se formuler précisément dans les termes d'une science pleinement naturalisée. Aussi faut-il résister à la tentation de faire de Hume un simple précurseur de l'entreprise de naturalisation de l'épistémologie malgré toutes les similitudes que l'on peut identifier entre son projet et celui de Quine. De même, plaquer sur Hume seulement l'échec de sa tentative du point de vue de la constitution d'une science de la cognition, c'est refuser de voir ce qu'il y a peut-être de plus riche dans sa démarche : l'ajustement permanent d'une investigation philosophique à l'expérience première de notre propre humanité.

58. On peut penser par exemple au problème soulevé par la discussion de la sympathie proposée par Céline Bonicco dans le présent volume : la sympathie peut-elle, à elle seule constituer le moteur et le principe explicatif de la relation sociale ?