

Hume et l'appel méthodologique à notre « constitution naturelle »

(C. Etchegaray, Université Paris X)

L'attention toute particulière à ce qui se fait, se produit ou existe en nous « en vertu de notre constitution naturelle »¹ n'est pas surprenante, chez les Lumières écossaises, puisqu'elle semble appartenir au projet cherchant à tirer en philosophie morale, les bénéfices d'une méthode naturelle. Ainsi, lorsque Hume fait référence à des « principes originels » il en appelle à des faits qui sont « inséparables de l'espèce » et sont à ce titre des faits originels de notre constitution². L'on trouvait déjà chez Francis Hutcheson, un tel appel³. La perplexité naît au moment où l'on se demande s'il avait le même sens. Quel est le statut de ces principes au sein de la méthode naturelle ? L'unicité de la méthode au travers de corpus si différents pourrait d'ailleurs être mise en doute. Le rôle *argumentatif* et *méthodologique* de la référence à notre constitution naturelle, en tant qu'elle se veut, tout simplement, être l'appel à un *fait de nature*, mérite examen. La question se pose à propos de la comparaison entre auteurs britanniques. En outre elle se double de la question de savoir si, au sein du projet humien proprement dit, ce rôle est cohérent avec les autres composantes méthodologiques.

Le problème de l'articulation, au sein du projet humien, entre deux aspirations naturalistes est récurrent dans la littérature secondaire depuis Norman Kemp Smith. Les détails de cette opposition, et ceux de son histoire, ne peuvent être repris ici⁴. On se rappelle

¹ P. Wood, M. A. Stewart et A. Brodie ont mis en évidence le contexte scientifique et historique dans lequel Hume a pu forger le projet d'une science de la nature humaine. P. Wood, « Hume, Reid, and the science of the mind », *Hume and Hume's Connexions*, éd. M. A. Stewart et J. P. Wright, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1994, p. 119-39, et « Science and the Scottish Enlightenment », *Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cambridge University Press, 2003 ; A. Broadie, « The Human Mind and its Powers », *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cambridge University Press, 2003 ; M. A. Stewart, « Hume's Intellectual Development 1711-1752 », *Impressions of Hume*, Oxford, OUP, 2005, p. 11-59.

² En 1993, Miriam McCormick, dans un article des *Hume Studies*, sur la croyance naturelle s'efforça de définir plus précisément ce qu'il fallait entendre par « originel ». Cf. M. McCormick, « Hume on Natural Belief and Original Principles », *Hume Studies*, vol. XIX, n°1, Avril 1993, p. 103-116.

³ F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Deuxième traité, section 5, trad. fr. A.-D. Balmès, p. 205-207. Cf. également F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. fr. A.-D. Balmès, Premier traité, section II, p.61.

⁴ Norman Kemp Smith, « The Naturalism of Hume » (I et II), *Mind*, Oxford University Press, 14, 1905, réimpr. dans *David Hume. Critical Assessments*, éd. S. Tweyman, Londres et New York, Routledge, 1995, vol. 3, p. 207-239 ; et *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan, 1941, réimpr. New York, Palgrave Macmillan, 2005. La thèse d'une opposition entre deux aspirations naturalistes chez Hume a notamment été défendue par H. O. Mounce, *Hume's Naturalism*, Londres et New York, Routledge, 1999, Juan Andrés Mercado, *el sentimiento como racionalidad : La filosofía de la creencia en David Hume*, Pamplona, EUNSA, mars 2002, ou C. Brun, « Les naturalismes de David Hume », in Saltel P. (dir.) *L'invention philosophique humienne*, Recherches sur la philosophie et le langage, N°26 – 2009, Grenoble, Université P. Mendès-France, p. 35-63. L'interprétation de

que dans sa critique de l'empirisme de Stuart Mill, T. H. Green avait interprété le scepticisme de Hume comme la preuve de l'échec d'un naturalisme empiriste⁵, et que Norman Kemp Smith avait pour sa part défendu que l'on trouvait chez Hume une réponse à cet échec en la promotion d'un naturalisme inspiré du sentimentalisme de Hutcheson, c'est-à-dire dans le recours aux *faits de nature* originels que sont la croyance et la passion. Pour que la lecture que nous proposons ici évite, autant que possible, de présupposer les thèses et les interprétations qui se sont développées après Hume et à la lecture de ses œuvres, nous ne reprendrons ni la dénomination de « naturalisme empiriste » et ni celle de « naturalisme écossais », que l'on trouve parfois dans la littérature⁶. En revanche, il semble que le problème soulevé par l'histoire du commentaire humien soit un indice du défi directement posé par la méthode de Hume : comprendre l'articulation entre la démarche expérimentale et le recours à des principes originels de notre constitution. La première emploie le raisonnement dans les questions de fait. C'est un raisonnement probable qui ne peut jamais prétendre donner la raison première d'un fait, mais qui rend raison de sa crédibilité par une association établissant une relation causale. Affirmer qu'un phénomène se produit par la vertu de principes originels implique au contraire que la simple constatation du fait de nature soit une raison qui, sans être un fondement premier, paraisse suffisante pour la science, quand bien même on n'en connaît pas les causes.

Mais Hume n'a pas vu là d'incompatibilité. Toute la question est de savoir si nous devons charitablement lui porter secours en supprimant un versant de son naturalisme⁷, ou si au contraire, comme nous le défendrons ici, il est possible de trouver une consistance dans sa méthode – qui pourrait nous être d'une certaine utilité dans nos réflexions épistémologiques. Nous proposerons une suggestion allant en ce sens à la toute fin de cet article.

Kemp Smith, qui faisait du naturalisme « écossais » et anti-empiriste la véritable leçon de Hume, a été discutée par de multiples commentateurs (cités par C. Etchegaray, dans « Le concept de croyance naturelle », Saltel P. (dir.) *L'invention philosophique humienne*, Recherches sur la philosophie et le langage, N°26 – 2009, Grenoble, Université P. Mendès-France, p. 91n.). La stricte thèse de l'opposition a été récemment remise en question par J.P. Wright, « Kemp Smith and the Two Kinds of Naturalism in Hume's Philosophy », *New Essays on David Hume*, Emilio Mazza, Emanuele Ronchetti (eds), Milan, Franco Angeli, 2007.

⁵ Cf. *David Hume. Philosophical Works*, éd. par T. H. Green et T. H. Grove, Longmans, Green, 1874-75, introduction.

⁶ J. P. Wright (op. cit.) a déjà montré que l'association ne pouvait être tenue pour une arme newtonienne contraire au sentimentalisme puisqu'elle a un rôle capital dans le transfert et la régulation du sentiment, lequel a des formes sociales et morales qui n'ont pas pour origine le sens moral mais l'influence de la sympathie. Il remet par ce biais singulièrement en question le tableau d'un Hume partagé entre un naturalisme newtonien empiriste opposé au naturalisme hutchesonien sentimentaliste.

⁷ Mounce déclare : « With the exercise of some charity, we can remove the empiricist elements from his account of causality, leaving that account both consistent and powerful » (op. cit., p. 31).

Dans le *Traité* (I.iv.2), Hume a exemplairement montré l'échec d'une ambition expérimentale qui prétendrait expliquer notre constitution en en dégageant tous les ressorts et les mécanismes premiers. Mais, comme on le verra, il était également conscient des dangers d'un naturalisme qui renoncerait à l'explication expérimentale dans le second livre du *Traité*. Dès lors tout le problème est de savoir si et comment Hume évite d'un côté un positivisme scientifique professant de n'asserter que des faits expérimentaux, et de l'autre, en invoquant des « faits de nature », si et comment il évite tout autant la démission scientifique de la recherche de la vérité, que la démission pratique face à un fatalisme naturel. La première démission sera plus tard reprochée à Thomas Reid parce que son anti-scepticisme sera, aux yeux de certains commentateurs, tenu pour un mystérianisme⁸. Quant à la renonciation à un travail sur nous-mêmes, nos croyances, et nos approbations, elle semblerait découler du constat que nos croyances et passions naissent inévitablement, dans telles ou telles circonstances, comme des faits de nature – *factuels* et *fatals*. La condition de l'investigation expérimentale et la revendication d'une certaine nescience étant toutes deux contenues par la prétention à s'en tenir à des faits de nature, le risque est donc double. Mais en cas de succès, l'avantage est notable. Mettre en valeur le recours à des faits originels de notre constitution, à condition que ce recours soit cohérent avec la méthodologie humienne, permet donc d'éviter la réduction de celle-ci à un positivisme scientifique. Et en effet, selon nous, un tel recours atteste que la nature, chez Hume, ne peut être un objet de science expérimentale que si on la pense également comme origine inassignable de l'expérience.

L'arrière-plan conceptuel et historique

Il peut être utile de mettre en évidence les connotations de la référence à la constitution naturelle chez les auteurs dont Hume s'inspire, dont il est le contemporain ou parfois le rival. Pour des raisons de place, nous ne retiendrons dans ce qui suit que trois aspects de la référence à cette notion, que ce soit chez les auteurs auxquels Hume rend hommage dans l'introduction au *Traité* parce qu'ils ont selon lui mis « la science de l'homme » sur un « nouveau pied » (Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler et Mandeville), ou que ce soit chez les auteurs de l'école aberdonienne (de Turnbull à Reid) avec lesquels il fut en débat. Ces

⁸ Cf. O. Flanagan, *The Science of Mind*, MIT Press, 1991, p. 313, et R. Copenhaver, « Is Reid a Mysterian ? », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, n°3, juillet 2006, p. 449-466.

connotations soulèvent des problèmes concernant la réalité de notre constitution, son origine, sa méthode d'approche, et ce qu'elle est censée expliquer – problèmes pour lesquels on essaiera ensuite de dégager des solutions humiennes.

D'un point de vue ontologique, la question qui se pose est la suivante : notre « constitution naturelle » correspond-elle à une *réalité*, et laquelle ? Locke a eu sur ce point des analyses instructives, auxquelles Hume fait implicitement écho lorsqu'il justifie la nécessité de l'introduction d'une méthode expérimentale en philosophie morale par le fait que seule l'expérience permettra de résoudre le problème de la phénoménalité de la nature humaine⁹. Que disait Hume en effet ?

[T]o me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which results from its different circumstances and situations [*TNH*, introduction, SBN xvii]¹⁰.

Or, la distinction entre constitution ou essence réelle et constitution nominale conduisait Locke à deux thèses. Premièrement c'est précisément parce que nous n'avons pas d'idée de la constitution réelle des choses que pour les connaître il faut savoir qu'elles existent, et faire des expériences¹¹. Deuxièmement, nous n'avons pas d'idée de la constitution réelle de l'homme¹². Notre constitution est donc telle que par nature nous avons connaissance de son existence, telle aussi que nous pouvons tenter de la caractériser nominalement par l'expérience propre, l'observation des êtres que nous tenons pour des hommes et leurs témoignages. Néanmoins, il n'est même pas sûr que pour Locke quelque chose comme « une nature humaine » existe en soi et que les caractérisations nominales permettent d'en donner une définition déterminée, claire et univoque¹³. En somme, Locke et Hume rejettent tous la prétention de connaître les

⁹ *TNH*, intro., SBN xv.

¹⁰ Les citations du *Traité de la nature humaine* sont données dans les éditions anglaises suivantes : *A Treatise of Human Nature*, éd. D. Fate Norton et Mary Norton, Oxford, Clarendon Press, 2000 pour le paragraphe et éd. L. A. Selby-Bigge et P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975 pour la page.

¹¹ *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.vi.11, éd. P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

¹² *Essay*, IV.vi.15.

¹³ Philippe Hamou a montré que pour Locke, même si l'on renonce à connaître la constitution réelle de l'homme, aucune de ses définitions *nominales* n'est complètement satisfaisante, de sorte que l'unité du genre humain reste seulement « présomptive » et notamment suspendue à la reconnaissance que chacun pourrait faire de soi en l'*Essai*, par réflexion (« L'instabilité des définitions de l'homme dans l'*Essai sur l'entendement humain* de

puissances « nues » de l'esprit ou du corps. Ils partagent la conviction que la connaissance de l'esprit ou du corps est relative à l'expérience vécue de l'exercice de nos opérations mentales. Mais par là Locke pense que nous aurons accès à une essence nominale, alors que Hume affirme que nous aurons une appréhension seulement phénoménale et qu'il faut renoncer à connaître l'essence. La différence peut sembler ténue. Mais la lecture de Locke que proposera l'adversaire de Hume, Thomas Reid, est l'indice que la question ontologique qui s'ouvre avec les réflexions lockiennes sur la constitution naturelle reçoit une réponse un peu différente selon qu'on l'adosse à une métaphysique théiste. C'est bien la réalité de notre constitution que connaît la philosophie, selon Reid¹⁴. C'est pourquoi ce sont les présupposés théologiques de la notion qui méritent notre attention. Ils sont présents chez les auteurs inspirés du stoïcisme comme Hutcheson¹⁵ et chez ceux qui sont proches d'un newtonianisme théiste comme Butler¹⁶.

Locke », *Corpus. Revue de philosophie*, n°57 (La nature humaine. Philosophie française et britannique), dir. C. Etchegaray, Nanterre, CNL Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009, p. 29-50).

¹⁴ Selon Reid, nous aurons une connaissance relative de l'essence de notre esprit, qui n'en sera pas moins une connaissance réelle de notre constitution, par l'expérience que nous faisons de ses opérations, quand bien même nous n'aurions pas une connaissance de notre constitution interne réelle, instituée par Dieu. « *What is body ? It is, say philosophers, that which is extended, solid, and divisible. Says the querist, I do not ask what the properties of body are, but what is the thing itself ; let me first know directly what body is, and then consider its properties ? To this demand, I am afraid the querist will meet with no satisfactory answer ; because our notion of body is not direct but relative to its qualities. We know that it is something extended, solid, and divisible, and we know no more. Again if it should be asked, What is mind ? It is that which thinks. I ask not what it does, or what its operations are, but what it is. To this I can find no answer ; our notion of mind being not direct, but relative to its operations, as our notion of body is relative to its qualities* » (Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, introduction, dans *The Works of Thomas Reid*, éd. W. Hamilton, Edimbourg, James Thin, 1846, 513b). La relativité des idées n'est pas, pour Reid, incompatible avec un réalisme. Tout en souscrivant à la distinction lockienne entre essence réelle et essence nominale, Reid fait valoir que les qualités relatives ne sont pas irréelles. Le feu brûle réellement, même si la qualité « brûlante » attribuée au feu est relative à nous. De même notre notion de l'esprit est relative à ses opérations, c'est-à-dire selon Reid à ce que l'esprit est réellement capable de faire.

¹⁵ Dans la préface aux deux traités sur la *Recherche de l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, la référence à « la constitution même de notre nature » (*sic*) s'explique par l'analogie entre la disposition du corps à se conserver, instituée par « l'Auteur de la nature », et la disposition au principe de l'action vertueuse également instituée par cet Auteur (*op. cit.*, Paris, Vrin, 1991, p. 42-43).

¹⁶ Les « sermons sur la nature humaine » de Joseph Butler, considérés comme une réponse à Hobbes, étaient proches du point de vue de Clarke. Pour Butler, contrairement à ce qui a lieu chez Locke, l'unité du genre humain est donnée et ce en tant que nous sommes créatures de Dieu : la « loi naturelle sous laquelle nous sommes nés » étant donc la vertu et « l'entière constitution de l'homme (*the whole constitution of man*) devant lui être manifestement adaptée » (*Human Nature and Other Sermons*, Sermon I). La constitution est donc un donné, composé (*complex*) et finalisé (*ended*). Il n'empêche que la connaissance de ce donné mérite selon Butler, de se garder de prendre pour une règle de l'espèce une particularité relative à la coutume : « However, when the inward frame of man is considered as any guide in morals, the utmost caution must be used that none make peculiarities in their own temper, or anything which is the effect of particular customs, though observable in several, the standard of what is common to the species » (Sermon II.3) Là encore, Hume a sans doute été sensible à ce propos. Reste que, contrairement là aussi à une obéissance lockienne, Butler pense que, tout comme les hommes se comprennent en parlant du corps alors même qu'ils n'en ont pas une connaissance interne, il doit être à plus forte raison possible de connaître le cours de la vie et la conduite que « leur nature réelle indique et auxquels elle mène ».

Parmi les enjeux des discussions de la littérature secondaire sur le rapport de Hume à ces deux traditions et à ces deux auteurs en particulier (Hutcheson et Butler), il faut noter trois points majeurs¹⁷. Chez eux, 1/ le problème ontologique est résolu par l'appel à une *origine* transcendante. 2/ C'est pourquoi on doit tenter de retrouver des phénomènes *originels*, entendons par là des *faits de nature qui sont également des faits de Dieu*, dans notre constitution¹⁸. 3/ En appeler à notre constitution naturelle c'est par conséquent reconnaître la *valeur* de ces *faits naturels* – que l'on prétend néanmoins *décrire* comme *faits*. À cela il faut ajouter le motif du rejet des hypothèses dont on sait combien il est à la fois fondamental et équivoque pour les auteurs qui s'autorisaient en partie de Newton. L'ambiguïté de ce dernier sur le statut des thèses religieuses accordé par la philosophie naturelle aura tantôt pour conséquence d'étudier la *constitution* comme le fruit d'une efficace divine, tantôt pour conséquence de l'étudier indépendamment de toute référence au religieux. Un certain newtonianisme, porté notamment par Clarke, a pu s'inspirer de la *Query 31*, quand une autre lecture, certainement plus proche de celle retenue par Hume, privilégie la portée du *Scholium* général ajouté dans la seconde édition des *Principia*¹⁹. Dès lors que l'on renvoie, comme Hutcheson, à ce qui se fait en vertu de notre constitution naturelle quand cela ne « dépend pas directement de notre volonté »²⁰, la question est évidemment de savoir de quoi cela « dépend

¹⁷ Sur Hume et Hutcheson, cf. entre autres : James Moore, « Hume and Hutcheson » in *Hume and Hume's Connexion*, éd. M. A. Stewart et J.P. Wright, Edimbourg, Edinburgh UP, 1994, p. 23-57 ; David Norton, « Hume and Hutcheson : the Question of Influence », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, eds. D. Garber et S. Nadler, Oxford, Clarendon Press, tome 2, 2005, p. 211-256 ; Michael Gill « Hume's Progressive View of Human Nature », *Hume Studies*, vol. 26, n°1, avril 2000, p. 87-108 ; Luigi Turco, « Hutcheson and Hume in a Recent Polemic », *New Essays on David Hume*, Emilio Mazza, Emanuele Ronchetti (eds), Milan, Franco Angeli, 2007, p. 171-198 et Noriaki Iwasa, « Hume's Alleged Success over Hutcheson », en ligne <http://ssrn.com/abstract=1422214>.

¹⁸ On peut citer le début des *Principles* de Turnbull : « But however philosophy may be divided ; nothing can be more evident than, that the study of nature, whether in the constitution and oeconomy of the sensible world, or in the frame and government of the moral, must set out from the same principles, and be carried on in the same method of investigation, induction, and reasoning ; since both are inquiries into *facts or real constitutions* » (G. Turnbull, *Principles of Moral and Christian Philosophy*, 1740, nous soulignons). Cf. P. Wood dans « Science and the Pursuit of Virtue in the Aberdeen Enlightenment », *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford University Press, 1990, réimpr. 2000.

¹⁹ Cf. James E. Force, « Hume's Interest in Newton and Science », *Hume Studies*, volume 13, n°2, novembre 1987, p. 166-216 et « Providence and Newton's *Pantekrator*, Nature Law, Miracles and Newtonian Science », *Newton, and Newtonianism : New Studies*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 39-63. Sur Hume et Newton, voir entre autres études : David B. Wilson, *Seeking Nature's Logic. Natural Philosophy in the Scottish Enlightenment*, Pennsylvania UP, 2009 ; Michael Barfoot, « Hume and the Culture of *Science* in the Early Eighteenth Century » dans *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. M. A. Stewart, Oxford, 1990, p. 151-190 ; Roger Emerson, « 'Our Excellent and Never To Be Forgotten Friend' : David Hume », *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment*, Ashgate Press, 2009.

²⁰ Cf. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, op. cit., p. 41.

directement », si l'on peut le savoir, et dans le cas contraire, comment on peut tout au moins le *penser*. Ce sera donc un autre problème que l'on se posera à la lecture de Hume²¹.

L'usage de la notion de constitution dans la philosophie morale se fondant sur une triple analogie entre l'œuvre et son artisan, le corps et son créateur, et l'homme ou l'esprit humain et son origine, on est conduit à considérer une dernière connotation importante de la notion de « constitution », qui lui vient de son usage dans les réflexions sur *l'économie animale* et la *médecine*. Dans le premier livre des *Éléments de philosophie morale* de David Fordyce (régent de Marishal College à Aberdeen), l'analogie entre une montre, une plante, un œil, une main et l'homme conduit à soutenir que, comme pour les autres choses, c'est en étudiant la « constitution » (*sic*) de l'homme que sa destination pourra apparaître²². Ainsi, le fait que la notion de constitution naturelle (« *natural constitution* » ou « *constitution of our nature* ») ne soit pas seulement un concept *descriptif* mais soit également un concept *normatif* est lié à des présupposés hérités de l'antiquité comme le stoïcisme de Shaftesbury ou Hutcheson ; ou l'épicurisme parfois attribué à Mandeville, à de possibles considérations théistes (comme chez Butler, Hutcheson derechef), mais également à sa connotation médicale. On trouve par exemple le terme de *constitutio* aux dix-septième et dix-huitième siècles pour traduire la *kataskheue* de Galien (voir le titre latin *De optima corporis nostri constitutione* : De la meilleure « composition » ou « fabrique » de notre corps). On la trouve également comme synonyme du latin *complexio*, ou de l'anglais *temper* (traduit en français par « complexion naturelle » par M. Malherbe dans les *Essais moraux et politiques* de Hume) lequel est bien sûr nourri de la notion hippocratique de tempérament et de connotations issues de la médecine humorale, mais également enrichi par les études de *caractères*, moralistes²³. Or le point commun de toutes ces notions est précisément d'identifier une certaine naturalité avec la

²¹ En outre, la controverse entre Leibniz et Clarke aura révélé une interrogation sur le rapport de l'efficace divine à notre constitution : faut-il la penser comme une *origine* hors temps, mais passée (comme le pense Leibniz), ou comme une *origine* toujours à l'œuvre par le biais de principes transcendants investis dans notre constitution (comme le défend par exemple Reid, inspiré par Newton et Clarke) ?

²² « *Therefore moral philosophy enquires, not how man might have been, but how he is constituted : not into what principles or dispositions his actions might be artfully resolved, but from what principles and dispositions they actually flow : not what he may, by education, habit, or foreign influence, come to be, or do ; but, what, by his nature, or original constituent principles, he is formed to be and do. We discover the office, use, or destination of any work, whether natural or artificial, by observing its structure, the part of which it consists, their connection or joint action. It is thus we understand the office and use of a watch, a plant, an eye, or hand. It is the same with living creature, of the rational, or brute kind. Therefore, to determine the office, duty, or destination of man ; or, in other words, what his business is, or what conduct he is obliged to pursue ; we must inspect his constitution, take every part to pieces, examine their mutual relations one to the other, and the common effort or tendency of the whole* » (David Fordyce, *The Elements of Moral Philosophy in three books*, Londres, 1754, reprinted Bristol, Thoemmes, 1990, livre 1, Preliminaries, p. 8).

²³ *Temper* peut aussi traduire l'*exis* de Galien.

santé, c'est-à-dire avec une « perfection », une bonne disposition (pour reprendre le terme grec d'*euexia*, qui est le titre d'un ouvrage de Galien et qui est parfois traduit par « De la bonne constitution » en français). Il y a indéniablement des nuances propres à chacune de ces notions. Mais pour lors, il suffit de remarquer que la notion de constitution chez les médecins et les philosophes de cette époque est chargée de l'ambiguïté fondamentale entre l'état naturel de la *bonne constitution* qui fait la santé, et l'état naturel que peut être une constitution faible ou pathologique. C'est pourquoi les auteurs médicaux peuvent sans contradiction employer des expressions comme « rétablir la constitution » ou au contraire « heurter la constitution » (*mend the constitution, hurt the constitution*)²⁴. Pour la médecine du XVIII^e siècle, la constitution naturelle c'est à la fois le donné que par nature on doit avoir, et à la fois la nature qui nous est donnée pour l'avoir²⁵. Méthodologiquement, la notion appelle à la fois une étude expérimentale, voire déterministe et mécaniste (comme le montre l'analogie avec la montre dans le texte de Fordyce), et une interrogation téléologique sur la finalité de la structure ainsi dégagée (indiquée par l'analogie avec les êtres vivants et les organes).

On retrouve la double caractérisation de la naturalité normale et pathologique chez Hume au moment de distinguer les principes « permanents, irrésistibles et universels » et les principes « variables, faibles et irréguliers » de l'imagination. Les premiers sont inséparables de la nature humaine au sens où sans eux la conduite de la vie humaine serait compromise. Ils sont donc naturels, nous dit Hume, comme « la santé, qui est l'état pour l'homme le plus agréable et le plus naturel ». Les seconds sont en revanche « naturels » au sens « où une maladie est dite naturelle parce qu'elle naît de causes naturelles »²⁶. Mais toute la question est de savoir si chez lui cela s'accompagne de la reconnaissance d'une *finalité*, voire d'une *providence* naturelle. Ce point sera envisagé plus loin, notamment à la lumière des *Dialogues sur la religion naturelle*.

Il reste un dernier problème, celui posé par la question de savoir *de quoi* un tel recours peut rendre compte. Par exemple, chez Locke, la coutume et la pratique venant changer les aptitudes naturelles de notre constitution ou de notre *temper*, elles ne semblent pas relever de

²⁴ Des exemples de ces expressions dans leur contexte médical peuvent être trouvés dans G. Cheyne, *The Natural Method of Cureing the Diseases of the Body, and the Disorders of the Mind depending on the Body*, Strahan & Knapton, London, 4^{ième} éd, 1742, p. 283 et p. 250.

²⁵ Le naturel ce n'est pas seulement ce qui se fait en nous indépendamment de notre volonté, mais ce qui fait qu'on se porte *bien*, ce qui accomplit notre nature. Locke, médecin *et* philosophe, avait également un sens normatif de la « nature » en l'esprit lorsqu'il disait par exemple que parfois l'association pouvait être « *some [...] wrong and unnatural combination of ideas* » (*Essay*, II.xxxiii.18).

²⁶ *TNH* I.iv.4 § 1 SBN 225 (tr. fr. P. Saltel et P. Baranger, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 312-313).

la nature²⁷. Au contraire, Reid, précisément en prétendant critiquer Hume, affirme que l'habitude vient *par nature* nous donner des croyances naturelles, *en vertu* d'un « principe originel », c'est-à-dire d'un principe de notre constitution institué par notre Créateur (qui a pour nom « le principe inductif »)²⁸. La notion de nature n'est-elle pas affectée par ce qu'elle est censée expliquer : la complexion primitive ou l'habitude, la vérité ou la croyance, la vertu ou le vice, la sympathie ou l'égoïsme ? C'est au travers du traitement de cette dernière question que nous en viendrons à considérer les réponses humiennes aux trois précédentes.

Venons-en alors à l'usage humien de la notion de « constitution ». Il est assez rare dans le premier livre du *Traité* ou dans la première *Enquête*²⁹. Même dans les textes où Kemp Smith voyait l'acte de naissance du concept de croyance naturelle, il n'y a pas d'évocation *explicite* de principes originels³⁰. Il faudra voir, plus loin, si on peut y retrouver l'idée, sans le nom. Mais pour lors, on peut relever l'emploi explicite et néanmoins critique de cette notion dans le deux autres livres du *Traité*.

La critique de l'usage du recours à notre constitution naturelle

Selon Hume, il est nécessaire pour la raison humaine de ne pas s'en tenir à l'affirmation brute d'un fait de nature et de l'intégrer au sein d'une démarche expérimentale. C'est exemplairement ce que Hume défend à propos des croyances et des passions. L'une des premières mentions significatives de notre constitution naturelle dans le *Traité* se fait dans le livre II, au moment de considérer l'objet et les causes de l'orgueil et de l'humilité. Hume affirme que *l'objet* de l'orgueil est « toujours » le moi et qu'il y a là un fait « originel » ou une « impulsion primitive » – par quoi il faut entendre un fait de nature, « inséparable de l'âme » (*sic*) et non dérivé, car, demande Hume, « comment l'esprit pourrait-il avoir des qualités secondaires si la nature ne lui avait fait don de certaines qualités originelles ? »³¹. Il précise

²⁷ Voir notamment la partie qui aurait pu être ajoutée à l'*Essai* et qui est restée inachevée sous le titre *On the Conduct of the Understanding*, §2.

²⁸ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, VI.1, dans *The Works of Thomas Reid*, éd. W. Hamilton, Edimbourg, James Thin, 1846, 413 a-b.

²⁹ Cf. *TNH* I.ii.3 § 7 SBN 35 (mais c'est une référence implicite à Locke) ; I.iii.9 § 17 SBN 116 (mais Hume se démarque ici de la position faisant référence à la constitution naturelle) ; I.iv.4 § 3 SBN 226 (mais l'occurrence vient simplement faire écho à l'idée de « complexion » sans renvoyer à des principes originels).

³⁰ Dans le premier livre, les occurrences de « originel » renvoient plutôt aux impressions originelles ; et celle de l'origine est plutôt celle de l'origine des idées. La seule occurrence de « principes originels » est à propos de la géométrie et semble plutôt renvoyer aux axiomes euclidiens.

³¹ *TNH* II.i.3 § 3 (tr. fr., p. 115).

néanmoins immédiatement que pour ce qui concerne la recherche des *causes* de ces passions on ne peut se contenter d'en appeler à nouveau à des principes ou qualités originels. C'est ce qu'il faut comprendre. La naturalité des causes propres aux passions n'est pas douteuse dès lors que, comme pour leur objet, on peut repérer une grande constance dans les comportements humains. Retenant la leçon des moralistes, Hume note qu'il est bien difficile d'imaginer qu'un jour pouvoir, richesse, beauté et mérite personnel ne causent plus de vanité. Mais il appelle à compléter ce constat par une investigation causale. Or, de ce point de vue, il conteste l'existence d'un principe originel qui fasse que « par une constitution primitive de la nature »³² chaque cause singulière (cet écritoire, ce meuble, ce rang social, etc.) produise de l'orgueil. Il rejette l'appel à la constitution qui impliquerait des « hypothèses » ontologiques oiseuses, une personnification finaliste et finalement une multiplication des principes contraires à toute prétention explicative. Dans ces conditions, cet appel serait caractéristique d'une *fausse science*. La philosophie morale doit faire sa révolution copernicienne non en renversant les « centres », mais en *simplifiant* les principes explicatifs par recoupement expérimental (comme l'hypothèse héliocentrique avait supprimé les épicycles)³³.

Les « qualités » écartées par Hume ici renvoient, par delà leur conceptualisation scolastique, à la tradition médicale héritée de Galien, qui en appelait à des *facultés naturelles* pour expliquer que les différentes parties du corps accomplissent leurs fonctions, tout en précisant que ces facultés naturelles n'étaient que des mots pour désigner telle ou telle capacité inexplicable des parties. Comme l'historien des sciences A. Pichot le note, « un principe explicatif similaire était étendu aux substances médicamenteuses »³⁴. La vertu dormitive de l'opium est précisément une qualité analogue à celle que Hume se refuse à avancer ici.

Le parallèle entre la tradition galénique et un appel nescient à la notion de constitution naturelle est d'autant plus frappant que l'on peut trouver chez le médecin de Pergame un

³² Ibid. § 4 (tr. fr., p. 116).

³³ L'argument mérite d'être cité entièrement : « 'tis the sign of an unskilful naturalist to have recourse to a different quality, in order to explain every different operation. How much more must this be true with regard to the human mind, which being so confin'd a subject may justly be thought incapable of containing such a monstrous heap of principles, as would be necessary to excite the passions of pride and humility, were each distinct cause adapted to the passion by a distinct set of principles? Here, therefore, moral philosophy is in the same condition as natural, with regard to astronomy before the time of Copernicus. The ancients, tho' sensible of that maxim, that nature does nothing in vain, contriv'd such intricate systems of the heavens, as seem'd inconsistent with true philosophy, and gave place at last to something more simple and natural. To invent without scruple a new principle to every new phaenomenon, instead of adapting it to the old; to overload our hypotheses with a variety of this kind; are certain proofs, that none of these principles is the just one, and that we only desire, by a number of falsehoods, to cover our ignorance of the truth. » (TNH II.i.3 §§6-7 SBN 282).

³⁴ A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, n. p. 152.

providentialisme plus proche du théisme scientifique des Lumières que ne l'était par exemple le finalisme aristotélicien. La finalité envisagée par Galien n'est pas interne à la nature comme chez Aristote, mais imprimée à la nature par son « Créateur ». Contre un tel recours à notre constitution naturelle, impliquant une conception finaliste et providentialiste de la nature, Hume fait donc valoir que le recours à l'originel est insuffisant du point de vue scientifique³⁵. Le recouplement expérimental est nécessaire. Comme le montre la troisième section du premier livre du *Traité* ou la section IV de la première *Enquête*, l'assomption d'un fait suppose une croyance causale qui tient au moins implicitement la nature pour régulière et uniforme³⁶. Néanmoins, cette assomption est l'affirmation d'une probabilité. Le seul fait de nature absolument certain est celui de l'expérience *vécue* : le fait du *feeling* éprouvé (dans la croyance ou la passion). Mais l'explication expérimentale ne saurait se contenter de l'appel au fait de nature. Dans l'essai « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », Hume tente d'appliquer un raisonnement expérimental permettant de ramener à des principes généraux la naissance et le développement des arts et sciences dans une nation. Il précise que l'apparition des sciences ne relève pas seulement du génie isolé de quelques individus, mais qu'elle suppose une certaine culture diffusée dans tout le peuple pour que ces génies s'élèvent. C'est ce qui permet d'appliquer la méthode expérimentale. S'il ne s'agissait que de génie individuel, on ne pourrait aller au-delà de la constatation du pur fait (de nature ou en l'occurrence de surnature). À la question « pourquoi y a-t-il eu un génie à cet endroit du monde et à ce moment de l'histoire ? », il faudrait répondre « tel est le génie ! ». Notre tendance naturelle à chercher des causes conduirait à des hypothèses oiseuses, que ce soit celle d'une élection surnaturelle, ou la supposition d'un hasard. La parenté avec le recours à la « constitution naturelle » est frappante, qui risque d'être le refuge de l'ignorance à la question « pourquoi avons-nous des croyances ou des passions ? » ou même « pourquoi avons-nous telles croyances ou telles passions en ce lieu et à ce moment ? ». Mais dès lors qu'il s'agit de faits qui ont quelque ressemblance avec d'autres, on peut envisager des causes générales. Si l'on fait varier les circonstances nationales et historiques, on peut avancer des causes

³⁵ Rappelons la lettre à Hutcheson du 17 novembre 1739 : « I cannot agree to your Sense of *Natural*. Tis founded on final Causes ; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man ? Is he created for Happiness or for Virtue ? For this Life or for the next ? For himself or for his Maker ? Your Definition of *Natural* depends upon solving *these Questions, which are endless, & quite wide of my Purpose* » (dans *The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1932, n°13, p. 33).

³⁶ Cf. P. Millican, « Hume's Sceptical Doubts Concerning Induction », *Reading Hume on Human Understanding*, éd. P. Millican, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 107-169 ; P.J.E. Kail, *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 77-124.

politiques ; et si l'on fait varier les circonstances de nos opérations mentales, on est en mesure de dégager les principes d'une théorie de la connaissance³⁷.

Pour éviter une réduction de la factualité à la *singularité* et à la *fatalité*, Hume fait du rapprochement de *faits différents* la condition d'une investigation de leurs causes naturelles. En faisant apparaître un usage *critique* du recours à la notion de « constitution naturelle », on peut néanmoins souligner que singularité et fatalité restent attachées à la factualité.

L'usage critique de ce recours dans le traitement des passions et de l'approbation morale

Hume ne se prive pas d'en appeler à notre constitution naturelle, notamment aux livres II et III du *Traité*, d'abord en référence à l'usage hutchesonien, mais peu à peu en subvertissant cet usage en sorte de lui donner un nouveau sens. Ainsi, en II.i.8, l'appel à notre constitution naturelle est une thèse concurrente de l'appel à la coutume ou de l'explication par la volonté arbitraire pour rendre compte de la satisfaction esthétique. Au chapitre précédent, Hume avait tenu l'hypothèse hutchesonienne d'une « *primary constitution of nature* », rendant compte de la différence qui est communément faite entre la vertu et le vice, pour « la plus probable »³⁸. Il en vient ensuite à considérer comme Hutcheson « *certain instincts originally implanted in our nature* » (« *benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the general appetite to good and aversion to evil* »)³⁹. La première étape de la subversion de Hutcheson se situe au début du troisième livre, à l'avant dernier paragraphe de la première section. Hume accorde qu'il y a une perception de l'esprit que nous éprouvons, mais sans que l'on puisse lui assigner une qualité morale réelle du bienfait ou du méfait comme un objet perçu. Ici s'en tenir au fait c'est sans tenir à ce que « par la constitution de notre nature » nous éprouvons, sans faire l'hypothèse de la double existence – ni en morale, ni concernant les qualités secondes⁴⁰. La seconde étape de la subversion concerne précisément ce qui peut être mis au compte de notre constitution originelle. Quels

³⁷ Cf. « De l'origine et du progrès des arts et des sciences », *Essais et traités I*, tr. fr. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1999, p. 169-170.

³⁸ *TNH* II.i.8 §2 SBN 298.

³⁹ *TNH* II.iii.8.8 SBN 417.

⁴⁰ III.i.1 § 26 SBN 468 : « *Here is a matter of fact; but 'tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it. Vice and virtue, therefore, may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind* » (nous soulignons).

faits ou phénomènes peuvent être expliqués par là ? Comme on sait, en III.i.2, Hume est amené à reconsidérer ce point pour traiter la question de la différenciation entre vice et vertu et notamment celle de savoir si le vice se reconnaît à son caractère « contre-nature ». C'est donc la thèse hutchesonienne, héritée de Shaftesbury et du stoïcisme, thèse qui présuppose comme on l'a rappelé une normativité de la nature, qui est discutée et finalement invalidée. L'argumentaire de Hume est le suivant. On peut en effet se demander si les « principes communs aux différents plaisirs et différentes peines » sont naturels (cf. II.i.5). Or, note Hume, si par naturel on entend tout ce qui se fait par des voies autres que miraculeuses, le qualificatif de « naturel » n'apprend pas grand-chose. De même, il admet aisément que si par naturel on entend ce qui est habituel, nos sentiments moraux sont naturels car leur présence est « si enracinée dans notre constitution » (*sic*) qu'elle semble impossible à détruire. Mais par là il ne concède aucunement une naturalité primitive distincte des pratiques et coutumes. Il affirme même que si on entend par naturel quelque chose d'opposé à artificiel, il est difficile de dire si la vertu est naturelle ou non. En fait la réflexion sur la justice va montrer que Hume se donne les moyens de considérer l'artificiel comme résultat de processus naturels au sens d'habituels. En tous les cas ce n'est pas la naturalité, dans aucun de ces sens, qui fait la différence avec le vice car à chaque fois, Hume montre que le vice peut être dit aussi (ou aussi peu) naturel que la vertu. Dès lors, le recours à notre constitution naturelle ne peut avoir la même portée explicative chez Hume et Hutcheson. La subversion de la pensée hutchesonienne culmine enfin en III.ii.2, lorsque Hume affirme que la partialité (l'affection inégale qui nous porte à préférer notre personne, puis notre famille et nos relations) est un instinct originel et qu'il n'y a point de principe « inartificiel » de justice qui soit donné par la nature pour la compenser ou la contrôler⁴¹. Il y a subversion puisqu'à partir d'une partialité dont le concept pourrait être hérité de l'*oikeiosis* stoïcienne, Hume en vient à une conclusion radicalement opposée à celle défendue par Hutcheson. Ce dernier arguait, dans la seconde section du second traité sur la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, d'une vénération ou d'une crainte face à la justice, reposant sur un sentiment désintéressé implanté « dans la nature humaine ». Il poursuivait en défendant l'existence d'une bienveillance étendue pour « des voisins quelconques », qui certes était moins forte que pour nos proches mais qui était bel et bien à la source des affections publiques⁴².

⁴¹ *TNH* III.ii.2 § 8 SBN 488 et III.iii.1 § 17 SBN 582.

⁴² *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Deuxième traité, section II, §8 et §11, op. cit., p. 158 et p. 166.

Dès lors, Hume n'hésite plus à renvoyer à notre « constitution originelle », en son nom propre, et non simplement comme à une hypothèse empruntée à d'autres philosophes⁴³, mais cette fois de façon très différente de Hutcheson. L'opposition est patente dans la conclusion du troisième livre, où Hume fait du « sens moral » de Hutcheson un *effet* de la sympathie – alors que Hutcheson avait pour sa part parlé de sympathie, en tant qu'*effect of the constitution of our nature*⁴⁴ mais sans lui donner le rôle de fondement de l'approbation. Elle n'avait, précisément, que le rôle d'un *effet* du sens moral inscrit dans notre nature. Par conséquent, la subversion à l'égard du fondement hutchesonien de la moralité s'accompagne également d'une reconceptualisation de la notion de constitution naturelle. Le sens moral repose sur des instincts naturels au sens où ce sont des principes de notre constitution naturelle qui donnent à la sympathie sa portée vertueuse. C'est ainsi qu'on peut comprendre la fin du passage comme une réponse implicite au reproche qu'Hutcheson adressait à Hume de ne pas peindre la vertu avec assez de chaleur : ce qui doit provoquer l'admiration ce n'est pas (ou pas seulement) notre constitution naturellement vertueuse, mais ce sont (également et surtout) les principes qui dans notre constitution donnent lieu au sens de la vertu. Cela change considérablement les choses sur deux points au moins. Animée par ces principes, notre constitution dans ses déterminations (susceptibles d'être décrites d'un point de vue expérimental) est aussi leur résultat. Elle peut évoluer. Elle est, comme le dit Michael B. Gill, diachronique⁴⁵. Par ailleurs, le fait de nature n'est pas notre vertu, mais ce qui en nous paraît universellement partagé et qui n'a pas d'autre cause que d'être un donné naturel. L'égoïsme (*selfishness*) mais aussi le fait que la sympathie nous permet d'être vertueux sont des faits de nature en ce sens qu'ils ne s'expliquent que par des principes originels – à la différence de la vertu qui quant à elle peut s'expliquer par l'égoïsme et la sympathie.

Force est de constater que la référence à l'origine naturelle vient expliquer ce qui chez d'autres auteurs (tels Locke) était opposé à la nature : les effets de la coutume et de l'éducation sont des *effets* de principes originels chez Hume. Plus proprement il faudrait dire qu'elles n'ont ces effets que *par la vertu de principes originels*. À la question « pourquoi l'habitude a-t-elle de tels effets ? », il faut répondre « parce que nous sommes faits ainsi ».

⁴³ Par exemple en III.iii.1 § 31 SBN 591.

⁴⁴ Cf. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, I.i.3. Ce point est souligné par D. Norton dans « Hume and Hutcheson », *op. cit.*, p. 254 ; et par les divers travaux de L. Turco « Sympathy and Moral Sense : 1725-1740 » dans *British Journal of the History of Philosophy*, 7, 1999, n.1, p. 79-101 ; dans « Hutcheson, Hume e la simpatia : le obiezioni e le riposte » dans *Hume e Hutcheson. Reid e la sucola del senso comune*, éd. Santucci, Bologna, Il Mulino, 200, p. 181-203 et « Hume and Hutcheson in A Recent Polemic », *op. cit.* Cf. également J. P. Wright, *op. cit.*, p. 32-33.

⁴⁵ M. B. Gill, « Hume's Progressive View of Human Nature », *op. cit.*

Ces effets peuvent, bien entendu changer notre nature, s'il faut entendre par là notre complexion naturelle. Et Reid ne serait pas si éloigné de Hume, si ce dernier voyait dans ces effets une valeur (que ce soit une valeur de vérité, ou une valeur morale) donnée de fait, et s'il ne considérait pas que ces effets puissent changer en retour notre nature individuelle (notre *temper*, notre « complexion ») et commune (notre « constitution », notre « fabrique »). Mais Hume est sur ces points opposé à Reid. 1/ Contrairement à ce dernier, Hume voit dans l'*evidence* un effet psychologique, qu'il faut raffiner et corriger en élargissant et faisant varier nos expériences. La vérité peut être cherchée, mais son accès n'est pas immédiatement donné de fait. La vertu n'est pas davantage un effet immédiat de la nature, mais peut être atteinte par une culture des passions calmes. 2/ En outre, la référence à des principes originels vient également rendre compte de ce qui était communément tenu pour synonyme de notre constitution ou de notre nature : notre complexion naturelle, notre *temper* et finalement même notre « *fabric* interne et externe » résultent des principes de la nature humaine qui sont à la fois originels et expérimentalement dégagés.

The skin, pores, muscles, and nerves of a day-labourer are different from those of a man of quality : So are his sentiments, actions and manners. The different stations of life influence the whole fabric, external and internal ; and these different stations arise necessarily, because uniformly, from the necessary and uniform principles of human nature⁴⁶.

En somme, le recours à ce qui se fait en nous « en vertu de notre constitution naturelle » fait apparaître deux faces de notre nature, cause susceptible d'être expérimentalement décrite, et origine même par où elle est cause. Si l'on entend par « constitution », une complexion, une composition ou encore une « fabrique » (conformément à sa signification commune et médicale puisque « fabrique » est un terme de Vésale), elle est un effet (variable ou du moins évolutif) de principes originels qui eux sont uniformes. À la suite du passage cité, dans le livre II, Hume ajoute que dès lors qu'on peut constater une « union et connexion » des actions avec « *the situation and temper of the agent* », on ne peut nier que nos actions découlent de principes nécessaires et uniformes. Donc la conceptualité médicale n'est pas tant utilisée comme principe explicatif, qu'elle-même éclairée par la science de la nature humaine. La *fabric* (corporelle et psychologique) et le lien entre *temper et action*, qui sont finalement les

⁴⁶ *TNH*, II.iii.1.9 SBN 402.

principes d'explication médicaux même si on peut les voir repensés par les moralistes, sont eux-mêmes expliqués par les principes de la nature humaine. Hume fait valoir que ceux qui prétendent douter de tels principes, en réalité n'en doutent pas. *Ipsa facto* ils ont la croyance en un lien de nécessité entre les actions de la volonté et les « *motives, temper and situation* ». Ainsi, remarquablement, l'écho au recours écossais à ce qui est « originel » c'est-à-dire à ce que nous avons en vertu de notre constitution naturelle, se fait à un niveau plus profond : le lecteur est invité à considérer qu'une telle croyance est en effet une croyance originelle. Le fait de nature n'est pas tant la nécessité par laquelle opère notre constitution naturelle que notre croyance en cette nécessité.

En somme ce qui *appartient* à notre constitution originelle (sa « *furniture* ») est, du point de vue de ce qui est descriptible expérimentalement, éminemment *muable* et évolutif. Finalement, même l'honneur peut être *implanté par l'éducation dans la constitution naturelle*⁴⁷. Il en va de même pour la justice. Elle est certes *artificielle* parce que nos actions justes ne sont pas *directement* déterminées par des principes originels. Mais Hume affirme que nos passions obéissent à « d'autres principes de notre structure et de notre constitution [qui] suffisent à nous [y] conduire »⁴⁸. En d'autres termes, la justice est instituée comme l'effet *médiat* de principes originels passionnels, et de l'*évolution* qu'ils font subir à notre constitution. Il reste que les principes *originels* qui animent notre constitution (ceux qui nous font avoir croyance et passion, et ceux qui leur font avoir tels ou tels effets) demeurent la condition immuable de ce qui est décrit expérimentalement – y compris comme nature par les écossais (sens moral, honneur⁴⁹). Ce que sont ces principes originels ne peut être connu comme tel, mais ils sont néanmoins *pensables* comme causes des deux faits de nature fondamentaux : croyance et passion.

⁴⁷ *TNH* III.ii.2.

⁴⁸ « *Nature has, therefore, trusted this affair entirely to the conduct of men, and has not plac'd in the mind any peculiar original principles, to determine us to a set of actions, into which the other principles of our frame and constitution were sufficient to lead us.* » (III.ii.6 § 1 SBN 526).

⁴⁹ Sans doute est-ce pourquoi Hume peut s'accorder en apparence avec Hutcheson à la conclusion du *TNH* III : « Il suffit de connaître un peu les affaires humaines pour comprendre qu'un sens moral est un principe inhérent à l'âme et l'un des plus puissants qui entrent dans notre constitution ». Ce n'est qu'un accord apparent ou *très* partiel si 1/ ce qui est inhérent à l'âme peut être implanté, 2/ si l'on doit d'abord considérer « les affaires humaines » et à partir de là induire des principes naturels à partir desquels un tel sens peut être implanté, principes parmi lesquels il faut compter l'égoïsme et la partialité.

Les connotations ontologiques, finalistes et méthodologiques ont-elles un sens chez Hume ?

Dès lors on peut saisir les implications méthodologiques du recours à l'argument de notre constitution naturelle en tant qu'elle justifie un « couplage » entre l'affirmation de principes originels et la recherche expérimentale. Le point de départ de la méthode humienne consiste à prêter attention à une expérience vécue dont la réalité est celle d'un *feeling*, en tant que tel originel. Comme le rappelle la fin de l'introduction au *Traité*, il ne s'agit pas tant d'une expérimentation introspective, puisque l'on ne peut se faire croire ou se faire éprouver un sentiment par décret, que d'une observation menée dans la vie commune. On rapproche des expériences vécues analogues et on en dégage ainsi expérimentalement des circonstances tenues pour « déterminantes ». On établit ainsi des régularités qui en tant que telles nous font présumer qu'elles sont naturelles. Si l'on cherche ce qui fait que ces circonstances régulières ont pour effet telle expérience vécue, l'enquête expérimentale pourra à nouveau dégager des circonstances régulières, mais elle ne saurait expliquer *pourquoi* elles auront cet effet⁵⁰. C'est un fait de nature que de ressentir du *plaisir* à ce que nous tenons pour *bon*, ou de croire en l'existence d'un fait par analogie avec notre expérience passée. Le lien entre ce qui est tenu pour bon et le plaisir ou le lien entre l'habitude et la croyance peuvent être éclairés par l'analyse expérimentale (qui fait varier les *experiments* en sorte de dégager des circonstances tenues pour déterminantes). Il reste que l'expérience vécue en tant que telle est un fait originel. On peut même proposer des analyses plus « exactes et précises » en faisant références à des entités mentales (idées ou impressions) ou même physiologiques (les esprits animaux). Par exemple, dans le *Traité* l'analyse expérimentale fait varier les circonstances du phénomène à expliquer afin d'exhiber les circonstances déterminantes : une impression vive et une transition habituelle. Néanmoins l'explication causale de la croyance ne fait pas oublier son caractère *originel*. L'analyse ne peut que *s'appliquer* à un phénomène dont la présence est originelle. Ainsi, « toute exacte » que soit celle de la croyance en termes associatifs, la première *Enquête* n'exclut pas qu'elle soit « frappée de doute et d'incertitude ». Une telle analyse est, dans cette œuvre, mise en *hapax* dans la seconde partie de la section V, introduite par ces termes :

At this point, it would be very allowable for us to stop our philosophical researches. In most questions we can never make a single step farther ; and in

⁵⁰ Cf. C. Etchegaray, op. cit.

all questions we must terminate here at last, after our most restless and curious enquiries. But still our curiosity will be pardonnable, perhaps commendable, if it carry us on to still farther researches, and make us examine more accurately the nature of this belief, and of the customary conjunction, whence it is derived. By this means we may meet with some explications and analogies that will give satisfaction ; at least to such as love the abstract sciences, and can be entertained with speculations, which however accurate, may still retain a degree of doubt and uncertainty. As to readers of a different taste ; the remaining part of this section is not calculated for them, and the following enquiries may well be understood, though it be neglected [*EHU*, V.i § 38 SBN 47].

L'explication de la transition coutumière par les idées et les impressions pourrait être une spéculation exacte mais plus douteuse que l'explication qui s'en tient à la description des expériences de nos croyances comme instincts. Déjà dans le *Traité*, où l'analyse expérimentale de la croyance n'était certes pas mise en retrait, mais où, comme on le verra, son exactitude échouait à rendre compte de la force originelle de la croyance⁵¹, les considérations, peu remarquées, de Hume sur la physiologie dans la seconde partie du premier livre pouvaient nous mettre sur la voie. Hume préfère éviter le recours aux hypothèses physiologiques des esprits animaux, et quand il y est contraint, il précise que même à tenir cette explication pour « chimérique », il ne faudrait pas frapper de la même incertitude le phénomène à expliquer⁵². En somme l'on pourrait craindre que plus l'analyse s'appuie sur des entités objectives, plus elle s'éloigne de l'expérience vécue et perd en certitude ce qu'elle gagne en exactitude. Mais l'idéal d'exactitude est sans doute, précisément de pouvoir rendre compte d'un fait de nature par des concepts précis s'appliquant aux circonstances définies expérimentalement et tenues pour déterminantes. Le couple impression / idée vient ainsi conceptualiser la distinction préthéorique entre sentir et penser. La transition associative vient conceptualiser le *passage* par lequel on en vient à concevoir un fait attendu. Reste que cet idéal d'exactitude est repensé dans l'*Enquête*, comme en témoigne la première section, puisque pour dépasser le dilemme entre une philosophie claire mais peu profonde et une philosophie exacte mais abstruse, Hume cherche à rendre plus *claire*, à partir de 1748, une

⁵¹ *TNH* I.iv.7 § 3 SBN 265.

⁵² *TNH*, I.ii.5 §§ 19-20 SBN 60.

philosophie métaphysique (étudiant nos opérations mentale) difficile en la dépouillant de trop de détails. À tout le moins, le recours à ce qui se fait en vertu de notre constitution naturelle n'est donc pas incohérent avec l'approche expérimentale.

On peut également revenir sur la signification « ontologique » de la notion de constitution naturelle. La réalité de notre constitution est *éprouvée*, au double sens de *sentie* et d'objet d'expérience vécue. Sans se prononcer sur son *essence*, on peut donc dire que notre nature est sensible et en ce sens partagée avec les animaux. Du point de vue de l'expérience vécue de la croyance, que nous avons en commun avec les animaux, nous sommes donc inscrits dans la nature animale (comme le rappelle la section IX de la première *Enquête*), notre supériorité tenant seulement à une capacité de réflexion par laquelle nous pouvons tenir nos croyances pour autant d'expériences à partir desquelles nous pourrions avoir des croyances de « second ordre »⁵³. En outre, c'est bien en raison de notre nature *sensible* que nous nous rendons aptes à la moralité, comme Hume l'écrivait à Hutcheson dans une lettre du 16 mars 1740 :

I wish from my heart, I could avoid the conclusion, that since Morality, according to your Opinion as well as mine, is determin'd merely by Sentiment, it regards only human Nature and human Life. This has been often urged against you, & the Consequences are every momentous... If Morality were determined by Reason, that is the same to all rational Beings : But nothing but Experience can assure us, that the Sentiments are the same. What Experience have we with regard to Superior Beings ? How can we ascribe to them any Sentiment at all ?⁵⁴

Nous ne pouvons pas savoir si les êtres d'une constitution supérieure sont ou non moraux. Nous ne pouvons connaître de la moralité que ce qui en est relatif à notre nature sensible en tant que c'est la seule moralité dont nous ayons une expérience vécue.

Il reste à revenir sur la question de savoir comment penser « l'originel ». Chez Hume, le recours à la constitution naturelle permet de penser en termes humiens les *conditions de naturalité* des faits naturels que Hutcheson et Shaftesbury mettaient en avant. C'est ce que

⁵³ L. Falkenstein, « Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief », *Hume Studies*, vol. 23, n°1, avril 1997, p. 29-72.

⁵⁴ Lettre de Hume à Hutcheson du 16 mars 1740, dans *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1952, vol. 1, p. 39-40.

nous voudrions montrer en reconsidérant la question de savoir si, par la référence à des principes originels, Hume ne réintègre pas une sorte de finalisme.

Les quatre essais « L'épicurien », « Le stoïcien », « Le platonicien » et « Le sceptique » constituent une sorte de dialogue par lequel la position humienne ressort avec plus d'originalité, en particulier sur la question de *la nature*. En lisant ce que Hume écrit des trois premières positions, on comprend en creux ce qu'il rejette : le naturalisme brut contraire à la culture et la société de l'épicurisme – lequel n'offre finalement pas de bonheur *durable* ; la culture de la difficulté chez les stoïciens pour qui l'homme doit sacrifier à la vertu « ce qu'il doit à la nature » en espérant une récompense qu'il n'est pas certain d'obtenir (la gloire, ou une récompense post-mortem « douteuse ») et en se contentant fondamentalement de ce que la vertu est à elle-même son propre bien ; enfin le rationalisme et la projection du bien dans un au-delà transcendant à toute nature sensible par le platonicien – ce dernier étant aussi une figure permettant de dépeindre une figure théiste sans prêter le flanc à une critique apologétique. Mais ces quatre essais sont également des jalons pour une progression dialectique. Chaque figure est source d'instruction. De l'épicurisme, on apprend que le bien « dépend de notre constitution primitive » (*sic*) et des affections ; du stoïcisme, que le bien est aussi social et qu'il faut une régulation des passions ; et du platonisme, que la nature consiste en un ensemble de *ressorts et de principes* (conception dynamique) et qu'il y a une *origine* de ces principes. Le sceptique pour sa part montre que c'est l'infinie *variabilité* de la nature et en particulier de *notre* nature qui mérite notre attention, car d'elle dépend la diversité de nos appréciations et de nos satisfactions. Il rappelle en outre que cette variabilité n'est l'effet de l'habitude, de l'éducation et de l'art *que pour autant que la nature le leur permet*⁵⁵. En somme, ils ne peuvent rien contre les principes originels et c'est au contraire d'eux qu'ils peuvent tirer leur effectivité.

⁵⁵ Hume note que l'esprit « *admit of many alterations from its original make and structure* » par l'éducation, l'art et l'habitude, mais que cette altération est limitée. Par exemple le philosophe ne peut complètement se substituer à la nature pour commander aux passions : il faut que ses considérations soient « naturelles et évidentes » pour qu'elles aient de l'influence. « Qui pourrait changer ses impressions ne serait jamais malheureux. [...] Mais de cette ressource la nature nous a grandement privés. La constitution, l'appareil de notre esprit ne relève pas plus de notre choix que celui de notre corps (*The fabric and constitution of our mind no more depends on our choice, than that of our body*). [...] Les sages eux-mêmes qui font réflexion subissent la prodigieuse influence de la nature ; et il n'est pas toujours au pouvoir de l'homme, malgré tout son art et toute son industrie, de corriger sa complexion naturelle (*temper*) et d'atteindre à ce caractère vertueux auquel il aspire » (« Le sceptique », *Essais et traités I. Essais moraux, politiques et littéraires*, tr. fr., Paris, Vrin, 1999, p. 216).

Or précisément, les personnifications fréquentes de la nature sous la plume de Hume⁵⁶ pourraient conduire à demander s'il n'y aurait pas une sorte de finalisme latent, un impensé providentialiste⁵⁷, voire un théisme résiduel⁵⁸ chez lui. Car il semble retenir du platonicien théiste l'idée d'une origine des principes qui nous est inconnue, au-delà du sensible (observable, expérimenté). Mais les *Dialogues sur la religion naturelle*, après la section XI de la première *Enquête*, montrent que seule une « lointaine analogie » peut être établie entre l'ordre naturel et l'œuvre de l'intelligence humaine. En outre, les principes originels ne renvoient pas à un au-delà de la nature, mais plutôt aux *conditions naturelles* des déterminations dégagées expérimentalement. L'origine est immanente à la nature, mais au-delà de ce qui peut être qualifié expérimentalement. Enfin, les formules finalistes expriment en réalité des croyances causales. Ainsi en est-il des « fins de l'action ». Le premier Appendice de la seconde *Enquête* rappelle en effet que « la raison nous instruit de ce à quoi tendent nos actions », alors que c'est une passion, « l'humanité », qui nous fait pencher en faveur de celles qui sont utiles et bénéfiques⁵⁹. Cette instruction par la raison ne peut être autre chose qu'un raisonnement consistant en une inférence causale, établi sur les régularités de l'expérience pratique.

La façon dont Hume pense *l'originel* peut être singulièrement éclairée par les croyances sensibles, « purs » faits de nature, parce qu'elles mettent en évidence une *force de la nature* qui met l'explication expérimentale en déroute. Déjà, la résistance de la nature aux arguments sceptiques contre le raisonnement (en I.iv.1) avait fait apparaître une force providentielle de la nature. Mais dans le cas de la croyance perceptive on ne s'explique pas pourquoi on persiste à croire en l'existence continue et indépendante des corps, alors même que non seulement nous n'en faisons pas l'expérience, mais alors surtout que nous avons communément des expériences contraires qui montrent que le perçu est indissociable de la perception⁶⁰. Pourtant, après un moment d'expression mélancolique, Hume a cette conclusion bien connue

⁵⁶ Cf. entre autres occurrences : I.iii.10 §3, I.iii.16 §9, I.iv.1 §7, III.ii.2 §9.

⁵⁷ Dans sa défense contre l'objection de Hutcheson, Hume dit que les principes d'où le sens moral procède sont « louables et bons » (conclusion du *TNH* III).

⁵⁸ Rappelons que *L'histoire sur la religion naturelle* nous dit qu'un peu de philosophie rend les hommes athées, mais que « beaucoup » les réconcilie avec le théisme. En effet, le constat d'une régularité et d'une uniformité dans les faits conduit à établir des principes causaux qui constituent une raison expérimentale du théisme.

⁵⁹ *EPM*, Appendice I, SBN 286.

⁶⁰ *TNH* I.iv.2 § 45 SBN 210.

Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium [...]⁶¹.

Le naturalisme de Hume ne renvoie pas ici à une origine transcendante à la nature. Il prend seulement acte, sous l'autorité de l'expérience vécue, de ce qui est *fortement éprouvé*. La force est ici une caractéristique phénoménale de l'opération mentale dont on fait l'expérience dans notre réalisme naturel (« *[I] feel nothing but a strong propensity to consider objects strongly in that view, under which they appear to me* »⁶²). Nous ne faisons pas l'expérience d'un *pouvoir* de la nature comme tel, mais nous présumons qu'il y a là l'effet d'un pouvoir en vertu du raisonnement dans les questions de fait que nous opérons naturellement (c'est-à-dire d'après les principes naturels établis en I.iii). Ce n'est pas davantage une assomption sur l'essence de la nature puisqu'une telle croyance ne fait que supposer dans la cause ce qui est nécessaire pour produire l'effet : la force.

L'origine naturelle est donc ce que nous sommes naturellement conduits à penser comme cause d'un phénomène naturel. Il se peut que, tout en faisant l'expérience de ce phénomène, nous ne puissions faire l'expérience de cette origine. C'est le cas dans la croyance sensible. On ne peut faire l'expérience que de sa force, et sans pouvoir *identifier* son origine. Mais il faut bien reconnaître que Hume ne prend pas la peine *d'analyser* les conditions *de pensabilité* de la nature comme origine. Il a davantage le souci d'élucider les conditions auxquelles notre jugement pourra affirmer un fait avec plus ou moins de probabilité. Dans le contexte de l'époque, c'est indéniablement un défi plus important. Néanmoins, il faut sans doute se garder de toute lecture rétrospective qui négligerait la reconnaissance du fait de nature en tant que donné originel⁶³. Si l'on cherche chez Hume des armes pour penser les questions scientifiques contemporaines, il faut retenir non seulement la méthodologie critique de la causalité, mais aussi et surtout la reconnaissance qu'un fait de nature comme *fait de nature*, au moins en ce qui concerne cet être vivant qu'est l'homme, n'entraîne ni dogmatisme ni démission théorique ou pratique. Chez Hume l'appel à ce fait de

⁶¹ *TNH*, I.iv.7 § 12 SBN 270.

⁶² *TNH* I.iv.7 §3 SBN 265.

⁶³ Dans le débat contemporain sur la question de savoir s'il y a vraiment eu une révolution scientifique au XVIe-XVIIe-XVIIIe siècle ou si on ne devrait pas plutôt la placer au XIXe siècle, la cas de Hume peut venir à nouveau nuancer la thèse d'une rupture radicale entre les époques tenues pour occultes et l'apogée de la science moderne. Cf. Andrew Cunningham et Williams Perry, « De-centring the 'Big Picture' : 'The Origins of Modern Science' and the Modern Origins of Science », *The British Journal for the History of Science*, vol. 26, n°4, décembre 1993, p. 407-432.

nature n'implique pas une limite *a priori* que le philosophe imposerait à la science. La question jusqu'où demander « pourquoi ? » qui continuera à agiter le XIX^e siècle est une question qui semble se résoudre dans la pratique de l'enquête elle-même : plus on perd de vue l'expérience vécue, plus on objective les choses (en quittant le sol d'une philosophie de l'esprit pour une physiologie cérébrale par exemple), et moins l'explication de l'expérience vécue a de certitude. Les explications qui font intervenir la référence à des entités dont on ne peut pas faire l'expérience peuvent être plus exactes mais seront moins certaines. Néanmoins rien n'empêche de les proposer par « curiosité » (passion pour la recherche de la vérité). Encore faut-il préciser d'un côté que le scepticisme qui naît inévitablement de la réflexion sur la fiabilité de nos raisonnements rappelle la possibilité que la vérité soit inaccessible, et d'un autre côté que l'enquête peut continuer, sans être vaine, à expliquer les explications précédentes par d'autres éléments si elle le fait expérimentalement. C'est le rôle du philosophe de rappeler que cette démarche ne saurait répondre à la quête d'une raison première – et qu'elle suppose un *fait de nature*.

Pour conclure, j'aimerais suggérer qu'il y a là une thèse philosophique qui pourrait être intéressante pour l'épistémologie des sciences de la vie. Des recherches tentent de « trouver le chaînon manquant » entre matière inorganique et matière organique (par l'appel notamment à des entités « prébiotiques »). On peut dire qu'elles cherchent *les causes naturelles de la vie*. Mais sans doute faut-il moins entendre par là *l'origine naturelle* de la vie, que les principes naturels par lesquels ce fait de nature qu'est la vie peut avoir lieu. Il semble que dans les sciences de la vie, en particulier, tout l'enjeu est de ne verser ni dans un mystérianisme qui ferait de la vie une qualité occulte, ni dans un providentialisme venant limiter *a priori* les enquêtes scientifiques, mais sans s'en remettre non plus à un positivisme aux prétentions goethéennes de savoir absolu. Certes, l'affirmation d'un fait de nature, dès lors qu'il n'est pas une expérience *vécue*, est problématique, ou, pour le dire en termes humiens, seulement probable (fut-il parfaitement prouvé). Mais justement, dans le cas du vivant, la vie est *l'expérience vécue* par excellence. La considérer comme fait de nature au sens humien autorise à la fois une investigation expérimentale poussée de ses principes naturels, et la conscience de la vanité de toute ambition prométhéenne.