



HAL
open science

Le concept de croyance naturelle

Claire Etchegaray

► **To cite this version:**

Claire Etchegaray. Le concept de croyance naturelle. L'invention philosophique humienne, 26, Vrin, pp.83-116, 2009, Recherches sur la Philosophie et le Langage, 978-2-7116-8396-3. hal-02055650

HAL Id: hal-02055650

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-02055650>

Submitted on 4 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le concept de croyance naturelle

Claire ETCHEGARAY

On serait bien en peine d'identifier chez Hume une occurrence textuelle et littérale du concept ou de l'idiome « croyance naturelle ». Chez Thomas Reid, son grand adversaire, on trouvera en revanche l'expression de « jugement naturel »¹, (dont il faudrait retracer les origines en renvoyant à la réélaboration britannique des notions naturelles stoïciennes²) ou encore celle de « croyance instinctive » (reposant sur des principes originels). En réalité, c'est Norman Kemp Smith qui, dans ses articles de 1905 sur Hume, puis ensuite dans son

1. « De tels jugements originaux et naturels appartiennent par conséquent à l'équipement [*furniture*] que la nature a donné à l'entendement humain. Ce sont les inspirations du Tout-puissant, non moins que nos notions ou simples appréhensions. Ils servent à nous diriger dans les affaires communes de notre vie, là où nos facultés de raisonnement nous laisseraient dans l'obscurité. Ils font partie de notre constitution et toutes les découvertes de notre raison sont fondées sur eux », Th. Reid, *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), D.R. Brookes (ed.), Edinburgh, Edinburgh UP, 1997, chap. VII, p. 216, nous traduisons.

2. L'expression « jugement naturel » peut faire penser à Malebranche, qui entend exactement par là des jugements *inévitables*. Mais chez Malebranche ce sont ceux des « faux jugements » qui relèvent des sensations et « se font en nous, sans nous, et même malgré nous » (*Recherche de la vérité*, I, vii, Paris, Vrin, 2006, p. 70-71). Dans les *Intellectual Powers*, Reid renvoie plus explicitement aux *naturae iudicia* de Cicéron, repris par Shaftesbury sous le nom de « sens commun » (*Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), D.R. Brookes (ed.), Edinburgh, Edinburgh UP, 2002, VI. 4, p. 453). Cf. *De Oratore*, III.1.195, cité par Brookes dans l'édition d'Edinburgh des *Intellectual Powers*, p. 431.

grand commentaire de 1941, attribuera à Hume l'emploi du concept de *croissance naturelle* (que Smith met entre guillemets, comme si l'expression était de Hume lui-même), exactement au sens dérivé de Reid, et peu à peu fixé par les débats du XIX^e siècle³. Or, Reid avait construit son projet philosophique en opposition à Hume, arguant précisément que ce dernier défendait un scepticisme intenable face à nos croyances originelles. N. K. Smith en vient à retourner le concept de croyance naturelle contre l'interprétation qui faisait de Hume un sceptique impuissant. D'après N. K. Smith, Hume, finalement, ne serait pas tant un sceptique, qu'un défenseur de la croyance naturelle, caractérisée comme sentiment irrésistible, par delà le scepticisme résultant d'une explication de la croyance en termes d'idées et d'impressions. Nous reviendrons sur ce qui peut, ou non, autoriser une telle interprétation dans les textes de Hume. Pour lors, il est plus intéressant de prêter attention aux motivations de N. K. Smith. Son objectif était de réfuter les interprétations de l'idéalisme britannique diffusées notamment par T. H. Green, responsable avec T. H. Grose d'une édition devenue classique des œuvres de Hume, interprétations qui avaient pour objectif de montrer les déficiences d'une philosophie empiriste⁴. Selon Green, il y a dans la philosophie de Hume un empirisme qui n'a été que trop repris par une certaine tradition britannique et notamment porté à son comble par le *System of Logic* de John Stuart Mill (1843)⁵. Plus exactement, le seul enseignement que l'on peut recevoir de Hume est qu'un tel empirisme, d'origine lockéenne, tentant de transposer à l'esprit une méthode de philosophie de la nature, est *d'emblée* voué à l'échec. Pour Green, comme pour Reid au siècle précédent, le scepticisme de Hume est impliqué par sa méthode empiriste. Le commentaire de Smith poursuit donc un double but : promouvoir la pensée de Hume sans pour autant

revenir à une lecture empiriste la commettant du côté de Stuart Mill, mais sans davantage souscrire, d'un autre côté, à l'idéalisme rationnel de Green qui considèrerait que la place du *feeling* dans les œuvres de Hume justifiait la nécessité d'un dépassement par la pensée kantienne et hégélienne. En défendant le concept de *natural belief*, Hume, selon Kemp Smith, se donne précisément les moyens de se libérer du carcan empiriste et de sa méthode exclusivement tirée des sciences naturelles ou physiques. Si l'explication d'obéissance mécaniste et newtonienne⁶, qui cherche à rendre compte de la croyance en termes d'idées et d'impressions et les pense sur le mode d'*atomes* reliés par une *force* attractive nommée association, conduit au scepticisme, la caractérisation de la croyance comme *feeling*, inspirée de la philosophie morale de Hutcheson, et d'un modèle plus vitaliste, en fait selon Smith un donné *originel* qui résiste néanmoins au scepticisme.

Smith pense donc que fondamentalement, la position humienne est un *naturalisme*. Il ne s'agit plus seulement de dire, comme c'est le sens du terme « naturaliste » à l'époque de Hume⁷, qu'il exploite ou utilise la méthode de la philosophie naturelle, mais il s'agit de dire que la croyance étant, à l'instar de la force gravitationnelle, impossible à expliquer complètement, c'est précisément son caractère *ultime* qui permet de répondre au scepticisme. Il soutient donc que Hume défend l'existence de croyance dites « naturelles » ayant les caractéristiques suivantes : 1) elles ne sont pas rationnellement justifiées – ce qui signifie pour Norman Kemp Smith qu'elles ont une « source non-rationnelle »⁸, 2) ce sont les « préconditions » indispensables de toute autre croyance au sens où elles en constituent le

3. N. K. Smith, « The Naturalism of Hume » (I et II), *Mind*, 14, 1905, réimp. dans S. Tweyman (ed.), *David Hume. Critical Assessments*, Londres-New York, Routledge, 1995, vol. 3, p. 207-239 ; et *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan, 1941, réimp. New York, Palgrave Macmillan, 2005.

4. D. Hume, *Philosophical Works*, T. H. Green et T. H. Grose (eds.), Longmans, Green, 1874-1875.

5. Cf. la conférence de C. Brun, « Les naturalismes de David Hume », Colloque international *L'invention humienne*, Université de Grenoble 2, 15 mars 2008, dans ce volume, p. 35-63.

6. En réalité la référence newtonienne est, selon Smith, ambiguë. D'un côté elle mène au scepticisme quand l'attraction sert de modèle mécanique pour décrire l'activité mentale. D'une autre côté elle permet à Hume de penser la croyance comme un *fait* ultime et originel (à l'instar de la force gravitationnelle) et reconduit dans ce cas à l'inspiration hutchesonienne.

7. C'est en ce sens que Newton emploie le terme dans une lettre à Oldenburg de février 1672 (Lettre du 6 février 1672, *The Correspondence of Isaac Newton*, H. W. Turnbull, J. F. Scott, A. Rupert Hall et L. Tilling (eds.), Cambridge, Cambridge UP, 1959-1977, vol. 1, p. 96).

8. N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume, op. cit.*, p. 128.

« cadre de référence »⁹, 3) elles sont irrésistibles (*irresistible*)¹⁰ ou encore inévitables (*unavoidable*)¹¹. Smith utilise le vocable « croyance naturelle » de manière discriminante : il désigne par là un ensemble de croyances que nous partageons avec les animaux, distincte des croyances qu'il qualifie de « dérivées », croyance de raison ou de réflexion qui sont propres à la nature humaine. Ces dernières nous rendent capables de spéculation morale et politique, d'éducation et de religion mais ce sont des entreprises faillibles. La place du scepticisme est reconsidérée à l'aune de la promotion des croyances naturelles : nous ouvrant les yeux sur cette faillibilité limitée par les bornes indéfectibles que sont les croyances naturelles, le scepticisme humien nous disposerait à « une entière conformité avec les fins de la Nature »¹².

9. « These natural beliefs precondition [...] all our innumerable, more specific beliefs [...]. The natural beliefs, that is to say, provide the context – the frame of reference, so to speak – in the absence of which none of our other more specific beliefs, in the mode in which they are found to occur, could have been possible to the mind », N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, op. cit., p. 124.

10. Voici comment Norman Kemp Smith exprime la position de Hume dans ses articles de jeunesse, où il critique l'interprétation radicalement sceptique de T.H. Green : « We cannot by means of reason explain any of the ultimate characteristics of our experience – the origin of our sensations, the true “secret” nature of causal connexion, apprehension of external reality, appreciation of beauty, judgment of an action as good or bad. And the alternative is not scepticism, but the practical test of human validity. Certain belief [...] can be shown to be “natural”, “inevitable”, “indispensable”, and are thus removed beyond the reach of our sceptical doubts », N.K. Smith, « The Naturalism of Hume » (I), art. cit., p. 209.

11. Elles sont « irrésistibles » [*irresistible*] en tant que leur force persuasive est impossible à rabattre. En qualifiant la croyance naturelle d'*unavoidable* ou *inescapable*, les commentateurs qui en reprennent le concept (tels Butler, Gaskin ou même Winkler) insistent davantage sur sa dimension involontaire. Il y a des nuances entre ces différents termes (*irresistible*, *unavoidable* et *inescapable*). Par exemple Winkler pense que dire que la croyance est *inescapable* peut signifier soit qu'elle est absolument *irresistible*, soit qu'elle est seulement *nécessaire* pour la vie pratique. Cf. R.J. Butler, « Natural Belief and the Enigma of Hume », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 42, 1960, p. 73-100; Gaskin « God, Hume, and Natural Belief », *Philosophy*, vol. 49, n° 189, juillet 1974, p. 281-294 et « Hume on religion », *The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge UP, 1993; K.P. Winkler, « The New Hume », *Philosophical Review*, 100, 4, Octobre 1991, réimp. augmentée dans *The New Hume Debate*, R. Read et K.A. Richman (eds.), Londres-New York, Routledge, 2000.

12. N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, op. cit., p. 130.

L'interprétation naturaliste de Smith est contestée par plusieurs biais dans la littérature secondaire. 1) C'est d'abord l'*extension* du concept de « croyance naturelle » qui est problématique : que compter au nombre des croyances naturelles ? Le candidat minimal semble être la croyance en l'existence indépendante des corps, qui s'impose dans la quatrième partie du Livre I du *Traité* et la douzième section de l'*Enquête* malgré le scepticisme qui résulte de toute tentative d'explication expérimentale. Mais faut-il tenir pour « croyance naturelle » la croyance dans les questions de fait¹³, la croyance en l'identité personnelle¹⁴, la croyance en Dieu ou en un *design*¹⁵ ?

2) Par ailleurs la *fonction* du concept est très discutée : quelle réponse au scepticisme amène-t-il chez Hume ? S'agit-il d'une justification de nos croyances – auquel cas la croyance serait justifiée non par la raison, mais par la nature ? Mais alors s'agit-il d'une justification épistémique forte (nos croyances naturelles seraient vraies ou au moins épistémiquement justifiées, même d'un point de vue pragmatique) ou d'une justification faible, seulement pratique (mais sans que ce ne soit une raison épistémique) ? Trois cas sont en effet envisageables : soit nos croyances naturelles sont vraies, soit elles ont seulement une valeur pratique pour autant qu'elles sont indispensables pour vivre, soit cette valeur pratique leur donne également une valeur épistémique au moins présomptive parce qu'étant nécessaires pour vivre, on est fondé à les considérer *fiabiles*.

3) Mais outre l'extension et la fonction du concept de « croyance naturelle », sa remise en question la plus grave concerne sa *pertinence*.

13. B. Logan ne le pense pas, cf. *A Religion without Talking : Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion*, New York, Peter Lang, 1993.

14. R. Gaskin l'exclut, cf. *Hume's Philosophy of Religion*, New York, Humanities Press, 1988, p. 116. Pour un point de vue opposé, cf. N.K. Smith, « The Naturalism of Hume » (I), art. cit., p. 210.

15. Butler et Logan l'admettent. Mais N.K. Smith, R. Gaskin et P. Kail le contestent. Cf. R. Butler, « Natural Belief and the Enigma of Hume », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 42, 1960, p. 73-100; B. Logan, op. cit., en particulier p. 51-92, et p. 125 sq.; N.K. Smith, « Introduction » à D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* (1re éd. Oxford, 1935), Indianapolis, Bobbs Merrill, 1947, p. 1-123; R. Gaskin, « God, Hume, and Natural Belief », *Philosophy*, vol. 49, n° 189, juillet 1974, p. 281-294 et « Hume on religion », *The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge UP, 1993; P. Kail, *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford-New York, Oxford UP, 2007, p. 66-73.

David Fate Norton pense notamment qu'il y a dans ce concept un antirationalisme et un antivolontarisme contraires à ce que Hume développe. Norton refuse d'admettre qu'il y a chez Hume, comme N.K. Smith le croit, une subordination de la raison à l'instinct ou croyance naturelle. Il conteste également la thèse antivolontariste qui refusant toute efficacité à la raison sur nos croyances naturelles lui ôterait aussi tout contrôle sur elles. En outre il constate une telle diversité de significations dévolues à l'adjectif « naturel » chez Hume, qu'il doute même que l'on puisse identifier son noyau sémantique ou que ce terme en ait d'ailleurs un¹⁶.

La question est donc de savoir s'il y a chez Hume une conception singulière de la croyance naturelle, quand bien même l'expression ne figurerait pas dans le texte. C'est selon nous le cas, même si cette notion n'a pas véritablement le sens que lui prête Norman Kemp Smith (un sens, disons, smithien).

Or sur le sens du concept il y a justement un relatif consensus, parmi ses contradicteurs comme parmi ses défenseurs, ou, tout simplement, ses utilisateurs. Lorsque les commentateurs utilisent le vocable de « croyance naturelle », même pour le critiquer, ils reprennent les critères suivants : le caractère *originel*, ou le fait qu'elle résulte de processus originels, de principes investis dans le fonctionnement mental, inévitables, irrésistibles et pour une part inexplicables – caractère auquel sont liés les deux traits suivants : sa non-justification rationnelle, et sa résistance en quelque manière au scepticisme (même non épistémique, purement pratique, ou simplement temporel).

Il est néanmoins vrai qu'à la suite de Kemp Smith, Butler, Gaskin, Penelhum¹⁷, Tweyman¹⁸, McCormick¹⁹ ou Loeb²⁰ ont

16. D.F. Norton, *David Hume: Common Sense-Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton UP, 1982, p. 15.

17. T. Penelhum, « Natural belief and Religious Belief in Hume's Philosophy », *The Philosophical Quarterly*, vol. XXIII, n° 131, avril 1983, p. 166-181.

18. S. Tweyman, *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 12-19.

19. M. McCormick, « Hume on Natural Belief and Original Principles », *Hume Studies*, vol. XIX, n° 1, Avril 1993, p. 103-116.

20. L.E. Loeb, *Stability and justification in Hume's Treatise*, Oxford-New York, Oxford UP, 2002.

proposé des listes de critères un peu différentes. Mais leurs divergences sont souvent de nuance²¹ et, selon toute apparence, ils accepteraient les trois critères que nous venons de donner comme définissant la naturalité de la croyance naturelle (les autres en découlant : le caractère instinctif de la croyance, ou le fait qu'elle soit indispensable à l'action, etc.)²².

Plus intéressant encore est sans doute ceci, que le consensus sur le sens du concept est aussi admis parmi ses critiques. Norton, lorsqu'il traite de la naturalité de la croyance au sens de son *originalité* et lorsqu'il rejette la pertinence de ce concept, fait fond... sur le concept *smithien*. Norton pense qu'il n'y a pas de croyance naturelle chez Hume, parce qu'il n'y a pas, chez Hume, de croyance originelle

21. Il y a bien une exception notable : l'étude de L. Loeb (*Stability and Justification in Hume's Treatise*), refuse de reconnaître comme critère de justification l'irrésistibilité et lui substitue la *stabilité*. Mais il faut souligner que plus généralement Loeb se passe aisément du concept de croyance naturelle absent dans son livre, sans avoir l'intention de mener une enquête sur la naturalité de la croyance chez Hume. Il se dit appartenir à une tradition naturaliste issue de Kemp Smith, mais en un sens très large, sans doute plus contemporain que proprement smithien, c'est-à-dire qu'il pense que Hume justifie nos croyances à partir de critères qui ne sont pas immédiatement épistémiques (critères de stabilité, en l'occurrence). Les analyses de Loeb sont instructives à plus d'un titre, mais elles ne nous permettent pas de caractériser la naturalité de nos croyances chez Hume. Certes, Loeb parle bien de la « fonction naturelle » de la croyance (la stabilité) et de ses mécanismes de formation, mais son but n'est pas de proposer une analyse de la naturalité par là désignée. Comme dans les révisions ultérieures qu'il propose de son interprétation, il admet que le critère de stabilité est polysémique, la question de savoir s'il y a une naturalité corrélatrice et si on peut la ressaisir dans un concept cohérent, se pose avec plus d'acuité encore. Cf. L. Loeb, « Stability and Justification in Hume's *Treatise*, Another Look – A Response to Erin Kelly, Frederick Schmitt, and Michael Williams », *Hume Studies*, XXX, n° 2, Novembre 2004, p. 339-404.

22. Notons que parmi eux, l'article de McCormick est peut-être celui qui cherche le plus directement à interroger cette *naturalité*. Il cherche à distinguer les « croyances naturelles » au sens strict (proche du sens smithien) et les croyances naturelles au sens large : la croyance naturelle au sens strict serait la croyance qui est l'effet *nécessaire* de principes *originels*, et se distinguerait d'autres croyances « naturelles » en un sens large, c'est-à-dire des croyances ordinaires ou *relèves* de ces principes originels sans en découler *nécessairement*. Cette distinction ne nous paraît, néanmoins, pas claire. On verra plus loin que la démarcation n'est sans doute pas aisée entre des croyances qui naissent *nécessairement* des principes naturels, et celles qui en « relèvent » seulement. En outre, McCormick ne cherche pas à définir l'*originalité* supposée par la naturalité.

au sens de Smith. Mais on peut se demander s'il n'y a pas un sens possible de l'originalité ou des principes *originels* qui s'applique à la croyance humienne et qui ne soit pas smithien (ni même reidien). En particulier Norton tient le vocable de « croyance originelle » pour synonyme de « croyance ayant une source irrationnelle ». Il oppose à cela le fait, certes indiscutable, que la raison est faculté de croyances chez Hume. Mais alors se pourrait-il que Hume conçoive une originalité de la croyance, en un sens tout autre que celui envisagé par Norman Kemp Smith ? De même, Norton souligne que selon Smith la naturalité des croyances les rend inévitables, alors que chez Hume la raison a la capacité de modifier et de rejeter des croyances de sens commun. Là encore, Norton pointe à bon escient que la raison est effectivement une faculté de correction de nos croyances, et que la réflexion peut effectivement nous porter à remettre en doute une croyance pourtant naturellement engendrée comme la croyance en l'existence des corps externes²³. Mais alors comment comprendre la « force de la nature » qui l'impose encore après, même contre la raison²⁴ ? Norton fait très justement valoir que « la nature » de Hume n'est pas la « Nature » théiste de Hutcheson ou Reid. Mais n'y a-t-il pas un sens spécifiquement humien où la nature par sa seule force inexplicable impose des croyances ?

Pour notre part, en interrogeant à la fois la nécessité et l'originalité que Hume peut attribuer à nos croyances, nous en viendrons à contester la pertinence du concept *smithien* chez Hume. Mais contrairement à Norton, nous pensons que Hume a bien inventé une conceptualité spécifique de la *naturalité* de nos croyances, qui ne se dissout pas complètement dans une plurivocité sémantique et dont nous tenterons de dégager une certaine unité de sens.

23. D.F. Norton, *David Hume : Common Sense-Moralist, Sceptical Metaphysician*, op. cit., p. 292.

24. Norton cite une lettre (*The Letters of David Hume*, Greig (ed.), vol. 1, p. 153-154) où Hume décrit la façon dont il s'est mis à douter d'une opinion religieuse reçue : « *It began with an anxious search after arguments, to confirm the common opinion : doubt stole in, dissipated, return'd, were again dissipat'd, return'd again; and it was a perpetual struggle of a restless imagination against inclination, perhaps against reason* ». Mais justement : quelle est cette force de la nature par laquelle la croyance revient même contre la raison ?

Ce faisant, bien sûr, la connotation *naturaliste* de ce concept sera interrogée. Sur ce point il y a bien dans la littérature secondaire une discussion de l'interprétation smithienne²⁵. La polémique porte sur la question de savoir si la naturalité de nos croyances dites naturelles, ultimes par définition, les soustrait à une explication empirique par la Voie des Idées. Le « naturalisme » de Hume peut alors recevoir deux sens opposés. Soit, conformément à la lecture de Reid, Green et même de Husserl²⁶, il s'agit d'un naturalisme empirique, « positif » (ou scientifique), qui cherche à expliquer le mental comme la *mécanique* considère la nature inerte – un naturalisme qui explique les croyances en les décomposant en idées et impressions, ayant entre elles des relations d'association pensées sur le modèle de l'attraction. Ce naturalisme, selon Reid, Green et Husserl conduit alors inévitablement au scepticisme. Soit il faut entendre par naturalisme exactement l'inverse : une manière d'en appeler à une force naturelle inexplicable pour vaincre le scepticisme naissant de la vaine tentative d'explication. Tel est le « naturalisme » que suppose donc une défense de nos croyances naturelles au sens smithien. Ainsi, Smith arguait que Hume avait progressivement abandonné l'explication analytique de nos croyances en termes d'idées et d'impressions, pour promouvoir une description de leur originalité. La question est de savoir si et comment le naturalisme qui défend l'existence de *croyances naturelles* est compatible avec un naturalisme expérimental qui explique les croyances en termes d'idées et impressions²⁷.

25. Plus largement l'interprétation naturaliste de Norman Kemp Smith est discutée par les auteurs suivants (entre autres) : J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, Londres, Methuen & Co, 1932; D. Pears, « The Naturalism of Book I of Hume's *Treatise* », *Proceedings of the British Academy*, 1977, réimp. dans *David Hume. Critical Assessments*, vol. 3, p. 244-261; D.F. Norton, *Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton UP, 1982; J. Agassi, « The Unity of Hume's thought », *Hume Studies*, 10, 1985; W. Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge UP, 1994; Loeb, *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford-New York, Oxford UP, 2002.

26. Cf. E. Husserl, *Philosophie première*, t. 1, « Histoire critique des idées » (1956), trad. fr. Paris, PUF, 1970 (2^e éd. 1990), p. 227-228.

27. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur ce point. Par exemple H. O. Mounce pense qu'il y a chez Hume deux naturalismes contradictoires : un naturalisme empirique, tel que Green le dénonçait, et qui prend modèle sur la méthode de la science naturelle *physique*, et un naturalisme « écossais », tel que Smith le

L'enjeu d'une réflexion sur la naturalité de nos croyances chez Hume est triple. Il est de savoir si elle autorise un point de vue *normatif*, si de telles croyances peuvent être fiables, et sur quels critères discriminer celles qui sont *crues à bon droit* et celles qui le sont *à mauvais escient*²⁸. Ces interrogations peuvent être d'ailleurs reprises au sein d'un questionnement général relatif à ce qu'on appelle aujourd'hui l'*éthique de la croyance* et qui, outre l'axe qu'on vient de dire (est-il possible d'avoir un point de vue épistémique normatif sur nos croyances naturelles?), comporte encore deux grandes interrogations : 1) sommes-nous responsables de nos croyances, ou pouvons-nous nous *en rendre* responsables, exercer un certain contrôle sur elles²⁹? 2) comment le scepticisme est-il possible, si ces croyances sont inévitables et si leurs principes sont investis dans le comportement mental; et quelle articulation faut-il donc concevoir entre le naturalisme et le scepticisme de Hume³⁰?

Dans cet article, notre propos est plus limité et se propose seulement d'étudier la thèse dont elles découlent, qui affirme la naturalité de nos croyances. Notre hypothèse est simple. Ces questions sont pertinentes et il y a certains sens du mot « naturel » qui s'appliquent aux croyances analysées par Hume et qui les justifient. Néanmoins, le concept *smithien* de « croyance naturelle » peut

défend, qui promeut nos croyances *originelles*. B. Logan tente au contraire de montrer comment la croyance en l'existence des corps et la croyance en un dessein (qu'elle tient pour des croyances naturelles) s'expliquent empiriquement. Cf. H. O. Mounce, *Hume's Naturalism*, Londres-New York, Routledge, 1999 et B. Logan, *op.cit.*, p. 73-90.

28. Sur ce point cf. notamment D. Pears, « The Naturalism of Book I of Hume's *Treatise* », *Proceedings of the British Academy*, 1977, réimp. dans *David Hume. Critical Assessments*, *op. cit.*, vol. 3, p. 244-261; D. Schulthess, « Psychologie et épistémologie de la croyance selon Hume », *Dialectica*, 47, 2-3, 1993, p. 255-267; et L. Falkenstein, « Naturalism, Normativity and Scepticism in Hume's Account of Belief », *Hume Studies*, vol. XXIII, n° 1, Avril 1997.

29. Il y a là un *locus classicus* de John Passmore (« Hume and the Ethics of Belief », dans *David Hume : Bicentenary papers*, G.P. Morice (dir.), p. 77-92, réimp. en appendice de *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge UP, 1952) à Jacques Bouveresse (*Peut-on ne pas croire ?*, Marseille, Agone, 2007).

30. C'est un second *locus classicus*, de Thomas Reid (*op. cit.*), à Laurent Jaffro (« Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », dans *Le Sens commun*, P. Guénancia et J.-P. Sylvestre (dir.), Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2004).

avoir des effets pervers dont on doit se garder en particulier parce qu'il voile d'une certaine manière la naturalité même des croyances considérées par Hume. En revenant aux textes de Hume, on tentera de dégager la conception proprement humienne, à partir de laquelle on peut espérer faire apparaître avec plus de cohérence quelques éléments de réponse à ces questions.

LES EFFETS PERVERS DU VOCABLE SMITHIEN

Le premier des effets pervers du vocable smithien est d'opposer la croyance à la raison. La déclaration de Hume dans le Livre II du *Traité*, selon laquelle la raison doit être l'esclave des passions, sert à N. K. Smith de matrice pour relire le Livre I comme une subordination de la raison au sentiment. C'est là l'interprétation qui donne lieu à l'acte de naissance du concept de « croyance naturelle » dans le commentaire humien. Elle se résume en quelques mots : parce que la raison est faculté de croyance, elle ne peut pas justifier nos croyances et parce qu'elle ne peut pas justifier nos croyances, elle porte en elle un noyau irrationnel – nos « croyances naturelles » ou encore « instinctives ». Mais Hume ne dit pas que nos croyances naturelles sont *irrationnelles* et l'instinct chez lui ne marque pas l'éviction de la raison, mais plutôt sa naturalisation. On y reviendra plus loin.

En outre, la notion smithienne induit une sélection des croyances naturelles (excluant la croyance de réflexion, la croyance d'éducation, voire la croyance testimoniale, tenues pour dérivées et artificielles) en vertu d'un critère d'irrésistibilité ambigu, et en tous cas insuffisant pour élucider la naturalité de notre croyance. L'irrésistibilité est, dans l'interprétation smithienne, censée recouvrir la résistance au scepticisme de certaines croyances, leur nécessité pratique et leur caractère de « précondition » indispensable de toute autre croyance. Or, la nécessité pratique et la résistance au scepticisme ne suffisent pas à différencier la *naturalité* des croyances irréflechies et celle des croyances qui viennent de la réflexion. La croyance qui naît de la réflexion qui perturbe la croyance spontanée, celle qui par exemple naît de l'expérience de la double vision et qui fait inférer à Hume, en I.iv. 2 (§ 45) que nos perceptions ne sont pas indépendantes, est-elle d'une *naturalité* différente de nos croyances

irrêfléchies? Hume dit bien que nous y sommes naturellement conduits³¹. On peut dire que nos croyances sensibles ont une nécessité pratique que n'a pas la réflexion, mais est-ce suffisant pour affirmer une différence de *naturalité*, surtout quand elles semblent découler aussi inévitablement l'une que l'autre des principes naturels?

Le statut de « précondition » ou de cadre de référence paraît également insuffisant. D'abord, c'est une expression très indéterminée de l'articulation entre les croyances reconnues comme fondamentales et les autres croyances – trop indéterminée pour pouvoir circonscrire un champ de naturalité qui serait propre aux premières. Ensuite et surtout la dérivation des autres croyances semble problématique. Prenons l'exemple de la croyance d'éducation (TNH I.iii.9). Son mécanisme ne présuppose pas comme tel la croyance causale. Il est une vivification de l'idée par sa simple récurrence, alors que la croyance causale est une vivification de l'idée par répétition de la conjonction. Du point de vue des mécanismes, rien n'empêche qu'on ait une croyance d'éducation qui ne repose *pas* sur un raisonnement de cause à effet. Par « imprégnation » ou « incultation » on peut avoir des croyances hypocondriaques à force de penser à telle ou telle maladie et dans ce cas on n'affirme pas l'existence de cette maladie en raison d'une impression présente ou même par l'effet d'une expérience passée. La précondition de la croyance d'éducation comme de la croyance causale c'est seulement *l'habitude*, principe naturel qui leur est commun.

Enfin, le dernier effet pervers qui retiendra notre attention est de supposer une *originalité* des croyances qui les soustrait à une explication expérimentale et notamment à une explication en termes d'idées et d'impressions (par la « Voie des idées »). C'est l'effet pervers de lire Reid en Hume. Dans ce qui suit, nous tenterons de comprendre en quoi, aux yeux de Hume tout au moins, l'affirmation de l'originalité des croyances et leur explication empiriste sont

31. TNH I.iv.2, § 46 : « la conséquence naturelle de ce raisonnement » (GF, p. 296; Seuil, p. 153); TNH I.iv.2, § 50 : « [É]tant donné qu'un instant de réflexion démontre cette conclusion selon laquelle nos perceptions ont une existence continue, en montrant qu'elles ont une existence dépendante, on s'attendrait *naturellement* à devoir rejeter entièrement l'opinion qu'il existe dans la nature quelque chose comme une existence continue » (nous soulignons, GF, p. 299; Seuil, p. 159).

compatibles. La raison en est, selon nous, que l'originalité de la croyance chez Hume n'est pas tout à fait la même que chez Reid, et en particulier que Hume invente une manière de penser les rapports entre l'originel et le naturel, qui lui est propre. Il se peut donc que l'interprétation de Reid ait suffisamment déformé ce point pour que les héritages empiristes (chez J. Mill par exemple), tout comme leurs contradicteurs idéalistes (Green en l'occurrence), ou naturalistes (Kemp Smith) aient accentué une tension au point d'en faire un problème, voire une contradiction.

Force est de constater que l'approche expérimentale et l'affirmation de l'originalité de la croyance sont simultanées. Que ce soit dans le *Traité* et l'*Enquête*, à propos de la croyance dans les questions de fait, ou dans l'*Appendice*, à propos de la croyance en général³², il y a à la fois l'affirmation que la croyance est un sentiment et que cela est un fait de nature originel, et l'explication de la croyance par analogie c'est-à-dire de manière expérimentale. Ce qui nous intéresse ici est que ce double versant de l'approche est révélateur du concept de *naturalité* que Hume a en l'esprit. Qu'est-ce qu'un principe originel? C'est ce qui explique un phénomène en se contentant de dire que c'est un *fait de notre nature*, de notre constitution, une donnée qu'on peut décrire mais dont on ne peut trouver aucune autre cause que le fait que nous soyons ainsi faits. Or, il est important de se rappeler que Hume se méfie du recours aux principes *originels*. Selon lui, il ne faudrait pas se contenter d'en appeler à des principes originels, conduisant à une explication du type « autant de croyances, autant de principes ». Ce serait contraire à la méthode naturaliste qui doit tenter de dégager des circonstances déterminantes par recouplement expérimental. Hume nous prévient contre un tel recours

32. Appendice, GF, p. 372-373. Hume refuse de se contenter d'une approche purement originelle de la croyance. Mais ce faisant l'analogie par laquelle il cherche à étudier expérimentalement la croyance la rapproche d'autres sentiments de même nature... *originelle* : les impressions qui nous sont immédiatement présentes (*ibid.*, p. 373). L'explication expérimentale, par analogie entre la croyance et les autres actes de l'entendement, conduit à identifier la cause de la croyance avec la vivification de l'idée à partir d'une impression présente, rapport analogue à celui de la perception sensible avec la vivacité des impressions. Mais l'originalité de la croyance ne disparaît pas.

abusif à l'originel dans un passage du Livre II du *Traité*³³ qui traite des causes naturelles de l'orgueil et de l'humilité. Ce ne serait pas digne d'un véritable « naturaliste », nous dit Hume, d'invoquer un principe originel pour chaque cause particulière d'orgueil (cette écriture, ce fauteuil, etc.), parce qu'un tel recours en viendrait à ne plus rien expliquer du tout. Il faut plutôt tenter de remonter à des circonstances déterminantes par recoupement expérimental. Ce point est capital parce que c'est sans doute une différence majeure entre le concept de croyance naturelle selon Norman Kemp Smith et celui de Hume. La réduction à des principes simples et en petits nombres passe par la méthode expérimentale.

N. K. Smith pensait que les premiers développements du *Traité* utilisaient maladroitement le newtonianisme en pensant l'association sur le modèle de l'attraction entre des éléments indépendants³⁴. Selon N. K. Smith, la tentative d'exportation de ce modèle dans la Voie des idées inspirait à Hume un atomisme mental conduisant à la dissolution du moi et à l'atomisation du réel. Il fallait selon N. K. Smith revenir à un point de vue plus holiste, en s'en tenant davantage à l'expérience phénoménale de la croyance comme sentiment pour pouvoir répondre aux menaces sceptiques découlant de ce newtonianisme³⁵. C'est ce sentiment instinctif que désigne la « croyance naturelle » au sens smithien. Mais il faut faire valoir plusieurs points. D'abord, l'atténuation, indéniable, de l'ambition anatomiste et de l'explication en termes d'idées et d'impression dans *l'Enquête* n'entraîne pas le rejet d'une explication expérimentale des processus de formation de croyance. L'affirmation de l'originalité de la croyance s'accompagne toujours de son explication expérimentale.

33. II.i. 3, § 5-6, GF, p. 116-117.

34. N. K. Smith s'autorise de *TNH* II.i. 4 où l'analogie est effectivement développée. Mais il ne s'agit que d'une analogie.

35. J. A. Mercado (*El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume*, Pampelune, Ediciones Universidad de Navarra SA, 2002) tend aussi à cette interprétation et montre que du *Traité* à *l'Enquête* la pensée de Hume évolue en ce sens. La différence entre Mercado et N. K. Smith est surtout que Smith tente de relire systématiquement le *Traité* à partir d'une défense de nos croyances naturelles, alors que Mercado insiste davantage sur une *évolution historique* de Hume, entre le *Traité* qui explique et définit nos croyances en termes d'idées et d'impressions, et *l'Enquête* qui considère la croyance d'un point de vue plus phénoménal et holiste (comme une *manière de concevoir* ou un *feeling*).

tale. En outre, l'explication associationniste a, comme l'a montré John P. Wright, un rôle capital pour transférer et réguler le *feeling* lui-même. Par conséquent, elle ne suppose pas un strict *mécanisme* mental³⁶. Enfin, l'explication proprement empirique en termes d'impressions et d'idées ne saurait être si facilement rendue superflue. Hume a besoin de la Voie des idées pour rendre compte du *contenu* représentatif ou transitif de la croyance. Car la croyance, si elle est un *feeling* originel, n'est pas une pure émotion : elle a une « qualité représentative » dont est dépourvue la passion. Cette dernière n'éprouve que sa propre existence³⁷. Au contraire, l'impression ou l'idée qui composent le contenu conçu par la raison ont pour objets intentionnels une existence autre, ou tout au moins tenue pour telle. Il faut donc comprendre comment s'articulent, au sein de la naturalité de la croyance, son caractère originel, son appréhension expérimentale et son explication empiriste.

LA NATURALITÉ DE NOS CROYANCES DANS LES TEXTES

« Nature » et « naturel » : une approche sémantique

Norton a remarqué combien il est difficile de circonscrire un sens univoque de l'adjectif « naturel » chez Hume. Sa signification est souvent relative à un autre adjectif qui le suit (« naturel et non

36. J. P. Wright conteste la double attribution par Kemp Smith d'une influence hutchesonienne au naturalisme « sentimentaliste » (qui fait du *feeling* le concept central) et d'une paternité newtonienne au naturalisme « mécaniste » (qui explique les phénomènes mentaux par l'*association*). En particulier, Wright conteste la précellence accordée par Smith au premier naturalisme, et la thèse selon laquelle le second serait une voie d'échec. L'association des idées est selon lui fondamentale dans la philosophie de Hume, et notamment pour expliquer l'*intentionnalité* mentale. Mais ce n'est pas tout autant qu'il faut adopter le point de vue inverse : en réalité l'analogie que fait incidemment Hume au début du *Traité* entre l'association et l'attraction rend assez mal compte du rôle capital de l'association des idées pour transférer ou réguler le *feeling* (que ce soit dans la croyance ou les passion indirectes). Cf. J. P. Wright, « Kemp Smith and the two kinds of Naturalism in Hume's Philosophy », dans *New Essays on David Hume*, F. Ronchetti et E. Mazza (eds.), *Rivista di Storia della Filosofia*, numéro spécial, Milan, Franco Angeli, 2007, p. 17-35. Nous remercions P. Kall de nous avoir indiqué cet article.

37. *TNH* II.iii. 3, § 5, SBN 415, GF, p. 271.

cultivé», « naturel et agréable », etc.). Même dans les quelques textes où Hume cherche à préciser le sens du mot *naturel*, ses distinctions sont très relatives au contexte. Par exemple, au livre III du *Traité*³⁸, Hume cherche à préciser en quels sens on peut dire que la distinction entre le vice et la vertu est « naturelle ». Et il précise que le naturel peut être opposé au miraculeux (sur lequel la religion est fondée), à ce qui est rare et inhabituel (bien qu'on ne dispose pas réellement de règle (*standard*) précise pour trancher les disputes à ce sujet, puisque la règle ne peut que se constituer dans l'expérience, par comparaison), et à l'artificiel (au sens où les intentions et les inventions humaines sont à son principe). En note, Hume ajoute encore que « naturel », dans la suite du Livre III, peut être opposé tantôt à civil, tantôt à moral. Mais précisément, on voit bien que ces oppositions sont très liées au contexte moral. En outre, la détermination par *opposition* ne nous permet pas encore de saisir positivement en quel sens la croyance pourrait être *naturelle*.

Sans doute n'est-ce pas anodin que Hume n'ait pas procédé à une définition en forme de ce terme. Il faut rendre raison de cette polysémie et du soupçon que la notion soit dépourvue d'un contenu descriptif conceptuel très déterminé³⁹. Mais avant d'en venir là, on peut tout de même, pour éviter quelques mécompréhensions, repérer ses principaux « effets de sens » dans le texte de Hume. En tentant de les organiser logiquement, nous souhaitons montrer, contrairement à ce que Norton pourrait laisser penser, que la notion de « nature », aussi polysémique soit-elle, est loin d'être dissoute ou éclatée, et qu'on peut circonscrire son champ sémantique.

0) On trouve de nombreux passages où la nature figure comme une hypostase. Qu'il soit ou non métaphorique, le sens et le statut de cette nature prodigue, source de facultés, de pouvoirs et de forces est difficile à définir d'emblée, mais sa présence est indéniable dans le texte de Hume⁴⁰.

38. III.i. 2, § 7-10, GF, p. 70-72.

39. À mon sens, comme on va le voir, cela est lié au fait que la nature n'est pas « objective » (au sens scientifique contemporain du terme).

40. Cf., par exemple : *TNH* I.iii. 10, § 3 (sur les idées de bien et de mal); I.iii. 16, § 9 (sur l'instinct); I.iv. 1, § 7 (« la nature nous a déterminés à juger aussi bien qu'à respirer et sentir »); III.ii. 2, § 9 (sur la justice).

1) En un sens plus classique mais très large, la *nature* désigne ce qui existe en général. Par exemple en I.iii. 5, § 2⁴¹, « représenter la nature avec exactitude » c'est représenter ce qui existe. Ce sens se spécifie encore.

2) Ce peut être la nature de quelque chose, par exemple des idées. Lorsque Hume dit que la « nature des idées abstraites » est « particulière » (I.i. 7), cela signifie que ce qui existe en tant qu'idée abstraite est une idée particulière. La nature en ce sens est indissociable de l'existence.

3) Par conséquent, la nature de ce qui existe peut aussi désigner les caractéristiques de ce qui existe. En ce sens elle sera distinguée de l'existence, tout au moins dans le discours philosophique. Ainsi, il arrive à Hume de considérer en ce sens « la nature et les qualités » de l'idée de temps⁴², ou la « nature de Dieu » au début du second des *Dialogues sur la Religion Naturelle*. Ce sens peut encore se spécifier de deux manières. Il peut s'agir a) d'une nature *non-phénoménale* ou b) d'une nature *phénoménale* et manifeste dans l'expérience. L'introduction du *Traité* est évidemment sur ce point éloquent. On peut également penser à ce passage où Hume réaffirme son intention de ne pas « entreprendre de rendre compte de [la] vraie nature [des corps] et de leurs véritables opérations »⁴³. Il serait hâtif d'en conclure que Hume soutienne qu'existe réellement une telle nature non-phénoménale : sa volonté de ne pas considérer cette nature peut être une simple déclaration méthodologique.

4) Ces caractéristiques *naturelles* phénoménales (au sens 3b) peuvent être établies par les principes expérimentaux et en venir à désigner des caractéristiques ou circonstances dites « essentielles » qui sont *constantes* ou *régulières*, et même, plus précisément, à désigner ce qui se produit *régulièrement et constamment*. C'est pourquoi « naturel » peut en venir à désigner le *constant* et l'*habituel*⁴⁴. C'est pourquoi aussi, la méthode expérimentale ayant eu, sans doute par facilité, plus de bonheur dans l'étude des choses inanimées, la nature désigne aussi

41. GF, p. 146-147.

42. *TNH* I.ii. 5, § 28, GF, p. 120.

43. *TNH* I.ii. 5, § 25, GF, p. 118-119. Au paragraphe suivant, Hume dit qu'il n'a pas l'intention de pénétrer la nature des corps ni d'expliquer les causes secrètes de leurs opérations » (*TNH* I.ii. 5 § 6).

44. *TNH* III.i. 2, § 8, GF, p. 71.

parfois ce qui est distinct des phénomènes *moraux* dans lesquels l'humanité est impliquée, comme le physique est distinct du moral et plus spécifiquement encore du mental. Mais bien évidemment cette restriction physicienne est un sous-ensemble qui n'exclut pas qu'il y ait une *nature* humaine.

5) Ces caractéristiques constantes (au sens 4) peuvent être *originelles* au sens où leur existence s'explique comme un simple fait de nature – en particulier, s'il s'agit d'une qualité morale, comme un fait de *notre* nature. Par exemple l'égoïsme est « inséparable de la nature humaine, et inhérent à notre structure et constitution »⁴⁵. En accordant que l'égoïsme est originel, Hume retourne contre Hutcheson l'originalité que ce dernier attribuait à la bienveillance. De même, l'impression est originelle en ce sens là puisque « [s]a cause ultime » selon Hume est « parfaitement inexplicable par la raison humaine » : non qu'il n'y en ait pas mais il est impossible de savourer avec certitude si les impressions « proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence »⁴⁶. Il faut noter que même ainsi, le naturel s'oppose au miraculeux⁴⁷ : un fait de nature n'est pas un fait de Dieu, car il peut s'expliquer empiriquement et expérimentalement.

6) Les caractéristiques constantes (au sens 4) peuvent être à leur tour *expliquées expérimentalement* par des causes, c'est-à-dire des circonstances régulièrement attachées à elles. Aux yeux de Hume, cela n'est pas incompatible avec l'originalité de ces caractéristiques. C'est certainement un point qu'il faut élucider, mais cela me semble être, comme on l'a vu, une spécificité de l'approche humienne. Notons encore que ces circonstances explicatives elles-mêmes peuvent être à la fois *originelles* et à la fois effets de causes expérimentales. Par exemple, l'association, qui explique notamment l'inférence probable, a des causes qui « sont pour la plupart inconnues et doivent être ramenées à des qualités *originelles* de la nature humaine, que je ne prétends pas expliquer »⁴⁸.

45. *TNH* III.iii. 1, § 17, GF, p. 205.

46. *TNH* I.iii. 5, § 2, GF, p. 146.

47. *TNH* III.2, § 7, GF, p. 71-72.

48. *TNH* I.i. 4, § 4, GF, p. 56.

7) Il faut encore ajouter que peut être dit naturel *un fait de nature qui est originel*, ou un effet qui est causé (au sens 5) mais qui n'est pas pour autant une caractéristique *constante et régulière* (au sens 3). En ce sens un *dérèglement* peut être dit naturel. Par exemple on pourra dire, selon Hume en I.iv. 4, qu'un homme qui a peur des spectres dans le noir « raisonne naturellement » mais ce sera « forcément au sens où une maladie est dite naturelle parce qu'elle naît de causes naturelles, même si elle est contraire à la santé, qui est pour l'homme l'état le plus agréable et le plus naturel »⁴⁹. Notons que le dérèglement peut être un fait de nature, originel (on l'explique alors par la « force de la nature ») ou (ce qui n'est là encore pas incompatible aux yeux de Hume) expliqué causalement (parce qu'on en appelle à une autre cause, y compris originelle).

Jusqu'ici nous avons considéré le champ sémantique de la nature en général, et la nature humaine ne venait qu'illustrer tel ou tel de ses sens. On peut maintenant considérer plus spécifiquement les significations de la notion de nature appliquée au domaine moral.

8) Appliquons ces différents sens à la nature humaine : le naturel est le *donné* en nous, que l'on peut aussi ressaisir comme étant *régulier* (au sens 4) et *causé* (au sens 6), c'est-à-dire à travers des « principes naturels ». Dans ce cadre,

a) le naturel peut désigner le non-cultivé (lorsque Hume parle par exemple de nos idées naturelles et *uncultivated* de moralité, en III.ii. 2, § 8).

b) Il peut se distinguer de l'*artificiel*, lequel a pour principes les intentions et inventions humaines, même si, dans la mesure où la nature est au principe de ces intentions et inventions (ne serait-ce que parce que nos facultés intellectuelles sont naturelles), l'*artificiel* est aussi en un sens naturel.

c) En revanche le naturel s'oppose *radicalement* à l'*arbitraire* (au sens d'une volonté arbitraire). C'est en ce sens par exemple que les relations « naturelles » se distinguent des relations « philosophiques » (I.i. 5), ou encore que la justice est artificielle mais non arbitraire (III.ii. 2, § 19).

d) Les concepts d'habitude et de coutume qui rendent compte de la régularité (au sens 4) ont quand il s'agit de nature humaine un

49. *TNH*, GF, p. 312-313.

sens *comportemental*: le naturel, c'est alors l'*habituel* au sens *dispositionnel*.

e) Comme il est investi dans nos comportements mentaux et affectifs, et dans nos actions, ce qui se fait *naturellement* désigne ce qui se fait *aisément, facilement, spontanément* (de soi-même)⁵⁰. Mais cette «spontanéité» (de soi-même) comprend aussi une originalité (par nature). En ce sens sans doute le passage de la pensée et de l'imagination d'une idée à une autre sont dits *naturels* (I.i. 4, § 1; I.iii. 6, § 14 par exemple). La spontanéité signifie que quelque chose se fait sans décision éclairée (non arbitraire au sens 8c). Par *spontanément* on peut alors entendre *nécessairement*, au sens méthodologique (et non métaphysique bien sûr). Cela ne signifie pas que la raison n'a pas d'influence sur notre comportement mental. Au contraire, elle a une efficacité naturelle justement (I.iv. 1 : la raison est la «cause naturelle» de la vérité). D'ailleurs «un peu de réflexion» a souvent des effets considérables. Mais le modèle n'est décidément pas celui de la liberté d'indifférence, qui peut se décider en faveur ou contre une intellection ou perception rationnelle. On peut décider de considérer telle ou telle relation (de quantité, de ressemblance, etc.), mais le rapport établi s'ensuit spontanément et non par libre-arbitre. La raison a des effets spontanés qui peuvent parfois entrer en contradiction avec d'autres effets spontanés.

f) En vertu de cette *facilité* et de cette aisance (au sens 8 e) ce qui se fait *naturellement* c'est aussi ce qui se fait *plaisamment*. Plus largement, naturel peut être synonyme d'agréable, de valable, de viable ou d'utile, en somme de tout ce qui peut être un *valere*. De ce point de vue, la conception déjà mentionnée de la santé comme «l'état de l'homme le plus agréable et le plus naturel»⁵¹ est paradigmatique. Canguilhem aimait à rappeler que le double sens du verbe latin *valere* (valoriser et bien se porter) était constitutif de toute valeur humaine⁵². Ce double sens est aussi celui du «naturel» humien (c'est ce qui est propre ou propice à la vie et donc, de ce fait même, une valeur).

9) Enfin, puisque le naturel est habituel au sens dispositionnel (8d), aussi bien qu'utile (8f), étudier la *nature* des activités humaines demande aussi d'étudier les *usages*. C'est en ce sens par exemple que Hume examine «la nature et l'usage de la géométrie» (I.iii. 1). Et finalement la *nature* (au sens 3b) des phénomènes de la nature humaine doit être ressaisie en se fondant sur la *pratique* mentale. C'est finalement en ce sens que Hume examine selon nous la *nature* de la connexion causale ou la *nature* de la croyance.

Le couplage originel/ expérimental

La naturalité de nos croyances est toujours double : c'est un fait originel de la nature humaine, certes, mais un fait que l'on peut caractériser expérimentalement en dégageant des circonstances déterminantes (par exemple la conjonction coutumière). Et ces caractéristiques peuvent elles-mêmes être à la fois *originelles* (que la répétition produise une habitude est un fait de nature) et explicables (comme comportement transitif de l'imagination). C'est cette méthodologie naturaliste qu'invente Hume. Elle se distingue du naturalisme reidien parce que l'origine à laquelle les principes reidiens reconduisent est transcendante. En appeler à des principes originels, chez Reid, c'est convoquer la garantie transcendante que notre croyance perceptive, par exemple, porte effectivement sur le monde réel au-delà des sensations. C'est ce qui nous permet de tenir les sensations pour signe d'un au-delà de l'immédiat sensoriel. Les jugements sont «naturels» chez Reid, en tant qu'ils sont «l'inspiration du Tout-Puissant»⁵³. C'est en souvenir de Reid, sans doute, que N. K. Smith parle de «croyance naturelle». Mais c'est oublier que le fait de nature chez Hume n'est pas l'*evidence* de la croyance. Ou plus exactement, ce n'est pas la valeur *épistémique* et *véritative* de l'*evidence*. Chez Hume, ce qui est donné comme un fait de nature est le fait psychologique de la croyance (même si cela n'interdit pas la *recherche de la vérité*, l'enquête, et la régulation de nos croyances ensuite). Corrélativement, son étude expérimentale peut bien s'appuyer sur des principes

50. Sur la «logique d'aisance» de l'imagination, cf. E. Jallé, *L'autorégulation chez David Hume*, Paris, PUF, 2005, notamment p. 321 sq.

51. TNH I.iv. 4, § 1, SBN 225, GF, p. 213; Seuil, p. 181.

52. *Le normal et le pathologique* (1943), Paris, PUF, 1998, p. 134.

53. *Inquiry into the Human Mind*, Edinburgh, Edinburgh UP, 1997, chap. vii, p. 216.

originels, elle prend seulement acte d'un fait dont elle cherchera les circonstances déterminantes⁵⁴.

L'explication expérimentale, néanmoins, semble avoir plusieurs niveaux : le niveau des expériences (des expériences psychologiques vécues) qui en appelle à l'habitude, à l'expérience, etc.; le niveau anatomique des perceptions et leur dynamique et vivacité; le niveau anatomique des esprits animaux et de leur dynamique. Ces trois niveaux sont trois échelles d'explication de plus en plus exacte (mais, on va le voir, de moins en moins certaine!). Ce sont aussi trois « coupes » ou vues expérimentales d'un même phénomène : en tant qu'expérience vécue, en tant que conception ayant un contenu et en tant que phénomène physiologique.

D'une certaine manière, le danger est que plus l'explication se précise au travers de ces niveaux, moins elle laisse de place à l'*originalité* et plus elle s'éloigne du *fait* de nature. Par exemple, si on explique que la coutume procède de la répétition en raison d'une transition plus facile de l'imagination qui elle-même repose sur des traces plus profondes laissées par les esprits animaux... il semble que l'explication mécanique soit entièrement satisfaisante et ne laisse aucune place à la reconnaissance d'un *fait originel* de nature.

Mais ces trois niveaux n'ont pas la même certitude scientifique précisément parce qu'on s'éloigne de l'expérience vécue... le niveau anatomique des perceptions et leurs dynamiques, dira l'*Enquête*, aussi exact soit-il, n'en est pas moins frappé de doute et d'incertitude; et le niveau des esprits animaux est clairement frappé d'un caractère « incertain » dès le *Traité*⁵⁵. Le *Traité* avait encore l'ambition d'une

54. Cette étude expérimentale est menée au travers de l'examen de la nature, des causes et de l'influence de la croyance dans les questions de fait. Soulignons en outre, même si nous n'avons pas le temps de le développer, que la réflexion sur le rapport entre croyance et passion, deux faits de nature originels, amène à considérer qu'ils ont pour origine une même nature humaine. Même si le *feeling* qu'est la croyance n'est pas émotif, il peut présenter avec le sentiment passionnel une communauté de nature originelle, ressaisie expérimentalement dans le prisme de la vivacité. Nos croyances influencent nos passions et des principes passionnels peuvent également être aux principes de nos croyances. La sympathie par exemple permet d'embrasser ou tout au moins d'entrer dans l'opinion des autres.

55. *TNH* I.ii. 5, GF, p. 115. Hume cherche à expliquer la maxime générale de la science de la nature humaine, selon laquelle s'il y a une relation étroite entre deux idées, l'esprit court toujours le risque de les confondre. Le phénomène est réel, dit

explication en termes de perceptions, alors que l'*Enquête* ne parle quasiment plus en termes de perceptions et met l'explication expérimentale de la croyance en hapax (en V.ii), se donnant ainsi logiquement la possibilité d'affirmer plus expressément le statut *instinctif* de la croyance. La certitude ne vient que de l'expérience mentale vécue *originellement*⁵⁶. Aucun niveau ne donne la *raison* de cette expérience vécue (ou, dans le cas de la croyance causale, la raison du fait que cette expérience soit tenue pour une raison), en particulier parce que même le mouvement des esprits n'est pas l'effet psychologique d'une ontologie mécaniste de type hobbesien. Quel est l'intérêt de ces trois niveaux alors? Celui des esprits animaux a un rôle heuristique et Hume y a recours, me semble-t-il, de manière occasionnelle – et Hume semble se méfier de l'objectivation que ce niveau fait subir au phénomène mental lorsqu'il cherche par exemple à mettre en valeur des comportements et des dispositions mentales. Celui des perceptions et de leur dynamique est moins objectivant (la transition de l'imagination peut tout à fait s'interpréter de manière comportementale) et est donc plus adéquat pour rendre compte de la différence comportementale entre la fiction et la croyance. En tant que ce niveau fait apparaître les mouvements de l'imagination, et en

Hume, même si l'explication qu'il va en proposer est incertaine. Pas besoin de cette explication pour admettre les relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité comme principes d'association, parce qu'on peut et il faut se contenter de l'expérience. Donc pas de recours à une « dissection imaginaire du cerveau » montrant que « lorsque nous concevons une idée quelconque, les esprits animaux s'infiltrèrent dans toutes les traces contiguës et réveillent les autres idées qui sont reliées à la première » (GF, p. 115). Mais pour rendre compte de la *confusion* que les relations d'association entraînent, l'expérience ne suffit pas et il faut remarquer que « l'esprit étant doué du pouvoir de susciter n'importe quelle idée qui lui plaît, chaque fois qu'il dépêche les esprits dans cette région du cerveau où l'idée est placée, ces esprits suscitent toujours l'idée quand ils en rencontrent précisément les traces et fouillent la cellule qui appartient à l'idée. Mais comme leur mouvement est rarement direct et dévie naturellement quelque peu d'un côté ou de l'autre, pour cette raison, les esprits animaux, tombant dans les traces contiguës, présentent, au lieu de l'idée que l'esprit désirait initialement examiner, des idées qui lui sont reliées » (GF, p. 116).

56. Plus on s'éloigne de l'expérience mentale vécue, plus on objectivise les processus de l'esprit, et plus les relations établies sont incertaines. Même l'expérimentation préméditée et intentionnelle comme la « dissection du cerveau » envisagée en I.ii.5 ne peut que perturber et dissoudre l'expérience à expliquer.

particulier ses « mouvements d'aisance »⁵⁷, il est la spécification indispensable du *feeling* qui caractérise la croyance, jusque dans l'*Enquête*. L'accomplissement du projet naturaliste humien n'a pas pour condition nécessaire l'abandon de l'anatomie de l'esprit et de ses éléments, et de son complément indissociable, la dynamique de l'imagination. Néanmoins, il suppose d'étagier la certitude des explications selon qu'elles s'éloignent de l'expérience vécue qu'est la croyance.

La croyance est instinct

La notion d'instinct apparaît explicitement dans l'*Enquête* pour signifier un comportement mental « naturel », au sens de « originel », de non décidé arbitrairement, de spontané et de reposant sur des principes naturels. Mais dans le *Traité*, le rapprochement était déjà fait entre l'instinct animal et la raison humaine, car si le premier était dit plus direct que la seconde parce qu'elle requerrait un apprentissage par habitude, il n'y avait néanmoins pas entre eux de différence en *nature* : « l'habitude n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine »⁵⁸. Dans l'*Enquête* et à propos de la croyance dans les questions de fait, il ne connote donc pas une naturalité irrationnelle métaphysiquement infaillible. Ce qui est « infaillible »⁵⁹ ce sont les principes naturels qui donnent lieu à cet instinct, pas cet instinct lui-même. Ils sont infaillibles au sens où ils ne manquent jamais de se produire (pas au sens où ils ne nous trompent pas). Et d'une certaine manière l'affirmation selon laquelle la croyance est un instinct a un statut logique, au sens où elle renferme en elle toute la théorie humienne de la logique naturelle et toute l'opposition de Hume à la science logique traditionnelle. La notion d'instinct qui apparaît en V.i cristallise et résume toutes les explications associationnistes du raisonnement probable, qui seront développées dans l'hapax de V.ii. En conséquence la seule notion

57. L'expression est d'E. Le Jallé, *L'autorégulation chez David Hume, op. cit.*, en particulier chap. 2.

58. Cf. J. Benoist, « Le naturalisme, avec ou sans scepticisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 2003, *Naturalisme(s). Héritages contemporains de Hume*, p. 131.

59. *EBH*, V.ii, trad. fr. M. Malherbe, p. 91.

d'instinct renvoie à une naturalité humienne de la croyance qu'un naturalisme reidien manquerait autant qu'un scepticisme excessif. B. Winters montre très bien que le bénéfice principal de cet instinct est de nous faire croire *avant* qu'on puisse être absolument certain de détenir une *evidence* parfaite⁶⁰. Winters y voit deux utilités : l'efficacité pratique, et l'aisance ou le plaisir naturel des raisonnements instinctifs. Pour ma part j'ajouterai une conséquence proprement épistémologique : l'avantage de l'instinct est qu'il nous permet de nous lancer dans l'entreprise doxastique et de chercher les bonnes raisons de croire dans l'engagement de cette activité. Sans cet instinct, nous serions sans doute en peine de croire quoi que ce soit. Par cet instinct, nous ne sommes pas *bêtement* crédules, mais c'est dans la pratique de nos croyances, que nous cherchons à raffiner leurs *evidences*. On peut maintenant interpréter très différemment de N. K. Smith le passage où Hume dit que la réflexion produit la croyance de manière « artificielle »⁶¹. Parfois il n'est pas besoin de la transition coutumière de l'imagination entre tel objet et tel autre. Néanmoins, c'est bien une coutume qui est au principe de la croyance : une coutume naît de nos expériences de croyance, qui nous convainc du principe que des effets semblables naissent de causes semblables. D'une certaine manière, il y a là plutôt une « invention », qui use de moyens tout à fait naturels (un peu comme la justice, *TNH*, SBN 484). « Artificiel » veut simplement dire « médiatisé », et la croyance qui naît de la réflexion est tout autant naturelle et instinctive que les autres.

En tant que principe de nos apprentissages, l'habitude n'est pas acquise, elle est donnée. Et c'est cette singulière passivité à l'égard de la force de la nature qu'exprime l'instinctivité qui caractérise le sentiment de la croyance.

Tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive⁶².

Il nous faut maintenant revenir sur le sens et le statut de cette force de la nature.

60. B. Winters, « Hume's Argument for the Superiority of Natural Instinct », *David Hume. Critical Assessments, op. cit.*, vol. 3, p. 262-270.

61. *TNH* liv. 3, GF, p. 170.

62. *TNH* liv. 1, § 8, SBN 183, GF, p. 265.

L'INVENTION HUMIENNE DES CONDITIONS DE NATURALITÉ DE NOS CROYANCES

La mise en évidence de la force de la nature par la remise en question sceptique

À la faveur de la remise en question sceptique, la force de la nature qui continue à imposer nos croyances va être mise en évidence. Mais son statut est problématique. En I.iv. 1, la confiance en la nature est affirmée sans ambages

C'est pourquoi il est heureux que la nature brise la force de tous les arguments sceptiques à temps et les empêche d'avoir une influence de quelque importance sur l'entendement⁶³.

Mais les choses se gâtent dans le cas du scepticisme à l'égard des sens pour deux raisons⁶⁴. D'abord parce qu'à cet égard, la méthode expérimentale est mise en difficulté dans la mesure où non seulement nous ne disposons d'aucune expérience qui pourrait constituer le fondement expérimental de l'inférence de nos perceptions à une existence indépendante et continue, mais encore parce qu'on dispose d'expériences communes (comme le dédoublement de la vision) qui fondent une croyance opposée (I.iv. 2, § 45). Dès lors la naturalité de cette croyance nous l'impose non plus comme un heureux fait de

63. *TNH* I.iv. 1, § 12, Seuil, p. 109; GF, p. 269.

64. Le scepticisme, en I.iv. 2 est un conflit de croyance un peu différent de celui qui avait lieu en I.iv. 1. À l'égard de la raison, le scepticisme vient d'une correction de nos croyances irréflechies : si l'on cesse de considérer nos conditions et facultés de croyance rationnelle, la nature s'impose sans mal. Mais en I.iv. 2, la difficulté vient du fait que non seulement on n'a aucune expérience pouvant servir de raison à la croyance irréflechie, mais en plus on a des expériences communes qui fournissent le fondement à une croyance contraire. La croyance irréflechie est proprement inexplicable. Que ce soit à propos de la croyance sensible, ou à propos de la croyance en l'identité personnelle, aucune correction de notre croyance n'est possible par le raisonnement expérimental. Il ne suffit donc plus d'abandonner la correction sceptique pour revenir à la croyance irréflechie. C'est tout le sens de l'embarras de Hume dans l'Appendice à propos du développement du *Traité* sur l'identité personnelle : « Upon a more strict review of the section concerning personal identity, I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinion, nor how to render them consistent » (*TNH* SBN 633).

nature mais comme un cauchemar cartésien⁶⁵. Là, à propos de la croyance perceptive, apparaît effectivement une originalité de la nature qui ne peut pas être élucidée par l'approche expérimentale dégageant des principes naturels; et le philosophe expérimental se voit contraint à cet aveu tragique concernant notre croyance en l'existence continue et indépendante : « Cette opinion, bien que fautive, est la plus naturelle »⁶⁶.

Tout au long du Livre I la suspicion va grandir⁶⁷. Et la section qui le conclut, dans sa première moitié, tire lucidement les conclusions désespérantes de ce qui précède. Pourtant, à la moitié de cette section de conclusion du Livre I, un nouveau revirement affiche brutalement un optimisme surprenant d'insouciance, après tant de désespoir :

Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit, soit par quelque distraction et

65. L'expression est de W. Waxman : « Cartesian nightmare », dans *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge UP, 1994, p. 266 sq.

66. *TNH* I.iv. 2, GF, p. 298. Cette opinion est « fautive » parce qu'elle n'est pas expérimentalement fondée : elle n'a aucune raison expérimentale puisque notre expérience est toujours limitée au cercle clos de nos perceptions et qu'une conjonction entre ces perceptions et d'autres objets ne peut être expérimentée. Mais elle est « naturelle » et même plus naturelle que les opinions philosophiques de la double existence parce qu'elle *insiste* dans notre comportement mental (alors que l'hypothèse philosophique est « arbitraire » (I.iv. 2, § 56 : les philosophes inventent arbitrairement un nouveau jeu de perceptions)).

67. Elle grandit sous l'effet d'une contradiction au sein de la vivacité, qui oppose la réflexion expérimentale selon laquelle « ni les couleurs, ni les sons, ni les goûts, ni les odeurs n'ont d'existence continue et indépendante » et la croyance que les qualités de l'objet doivent avoir une telle existence (sinon l'objet serait annihilé). Il y a là, dit Hume « deux opérations également naturelles et nécessaires dans l'esprit humain », et pourtant, en la circonstance, « contraires » (*TNH* I.iv. 7, § 5, SBN 266). Le critère smithien d'inévitabilité et d'irrésistibilité paraît remarquablement insuffisant ici pour discriminer la croyance de réflexion et la croyance naturelle. Sur ce point, la critique de l'interprétation smithienne a été faite par W. Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge UP, 1994, et J. Singer, « Nature Breaks Down : Hume's Problematic Naturalism in *Treatise* iv », *Hume Studies*, vol. XXVI, n° 2, Novembre 2000, p. 233.

quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères⁶⁸.

Avant de décider s'il y a là un providentialisme qui commet Hume avec le naturalisme reidien, il faut d'abord expliquer en quoi cela est « heureux » que la nature s'impose. C'est sans aucun doute parce qu'il y va d'une nécessité *vitale*. La force de la nature est condition de *viabilité*. Le courant naturel est « heureux » parce que c'est le courant de la vie. De ce point de vue le naturalisme de Hume a certainement une composante quasi-vitaliste⁶⁹. Nos croyances sont naturelles non seulement où elles naissent de causes naturelles mais également au sens où elles sont valables au sens étymologique que Canguilhem aimait à rappeler et que nous citions plus haut (*valere* signifiant en latin bien se porter). Hume dit en Liv. 4 que même si le délire d'un homme qui croit aux spectres dans le noir est aussi naturel que la maladie au sens où il a des causes naturelles, il n'est néanmoins pas « naturel » comme la santé l'est à l'homme. C'est la viabilité de nos croyances qui font leur valeur⁷⁰. Et c'est là que se trouve la solution puisqu'il y a également une forme *viabile* de scepticisme. Cela ne signifie pas que la réflexion ne puisse pas invalider théoriquement nos croyances irréflechies pourtant vitales dans la

68. *TNH* Liv. 7, § 9, GF, p. 362, nous soulignons.

69. Cf. J. Benoist (« Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n° 2, juin 2003, p. 127-144) préfère parler de naturalisme « biologique ». Mais dans la mesure où il y va d'une force *originelle* de la nature, qui ne peut être simplement réduit à l'objet d'une science expérimentale en ce que, comme on va le voir, elle en est aussi la condition, il me semble que la nature dont parle Hume n'est pas seulement biologique. En outre il ne faut pas distinguer le versant biologique et le versant social de la vie chez Hume : les deux sont indissociablement liés, comme en témoigne, sa conception du *plaisir*. Là encore *l'originalité* de la nature est très importante. Hume n'explique pas *biologiquement* le plaisir comme une convenance fondamentalement organique. La convenance agréable à notre corps « ou » à notre esprit (cf. *Dissp*, I, § 2 et commentaire de J.-P. Cléro dans sa traduction, Paris, GF-Flammarion, 1991), historiquement et socialement situés, est un fait de nature. La notion de vitalisme a l'avantage de renvoyer sans doute à une force originelle de la nature mais elle connote également trop fortement une réduction du social à l'organique, de l'histoire à l'évolution.

70. Cela ne signifie pas que la valeur n'est pas rationnelle ou épistémique. Il y a des croyances *viabiles* rationnellement : les raisonnements démonstratifs ou probables comme *comportements mentaux*.

pratique et la conversation⁷¹. Mais cela signifie qu'en amont cette réflexion doit elle-même procéder d'une nécessité qui « nous conduit naturellement » à admettre tel ou tel point ; et qu'en aval elle doit reconnaître que la « soumission aveugle » au courant de la nature est « la preuve la plus éclatante de [la] disposition et [des] principes sceptiques » (§ 10).

Une nature énigmatique

Il est temps de revenir sur le statut de la nature à l'origine de nos croyances, nature qui est souvent hypostasiée. A-t-on affaire à un théisme déguisé ? Un providentialisme sans Dieu ? Un finalisme simplement régulateur ? On peut penser à l'adage de Bacon, cité dans *L'histoire naturelle de la religion* : un peu de philosophie rend les hommes athées, beaucoup les réconcilie avec le théisme. La régularité et l'uniformité des phénomènes naturels reconduits à des principes causaux sont une raison expérimentale de la croyance théiste. Mais les *Dialogues sur la religion naturelle* n'avaient concédé au théisme expérimental qu'une « lointaine analogie » entre la ou les causes de l'ordre et l'intelligence humaine⁷². Il est clair qu'à s'en tenir aux textes de Hume, l'originalité naturelle de nos croyances et nos passions ne renvoie pas à un au-delà de la nature : l'origine n'est pas transcendante à la nature, même s'il y a dans la nature quelque chose qui est au-delà de l'expérimental ou plutôt même si l'expérience est toujours sentie, reçue au sein d'une nature qui l'excède. Dès lors Hume ne présuppose pas un finalisme intentionnel. Et toute formule d'allure finaliste n'est que l'expression à rebours d'une croyance causale (de même que dans la seconde *Enquête* lorsque Hume parle des « fins » de l'action, ce n'est que leurs effets attendus). Il y a donc une rupture avec le Providentialisme écossais de Hutcheson⁷³, et par delà avec le finalisme antique⁷⁴.

71. L. Jaffro établit incontestablement la possibilité d'un scepticisme contre les critiques reidiennes dans « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », dans P. Guenancia et J.-P. Sylvestre (éds.), *Le sens commun*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2004.

72. *Dialogues sur la religion naturelle*, Douzième partie, Paris, Vrin, 2005, p. 349.

73. Cf. La fameuse lettre du 17 septembre 1739, où Hume déclare à Hutcheson (dans le contexte d'une discussion morale) : « I cannot agree to your Sense of *Natural*. 'Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me

On est reconduit toutefois alors à la question méthodologique fondamentale : de quel droit parler de *force de la nature*, et même tenter de l'expliquer par des principes de causalité, lorsque la notion de causalité elle-même est redéfinie dans les termes que l'on sait ? Sans entrer dans les débats sur le réalisme putatif des pouvoirs au sein de la philosophie humienne, on peut donner une réponse qui s'en tient seulement au fait que l'on ne peut s'empêcher de penser une cause naturelle de nos croyances, y compris quand elles s'imposent dans leur simple originalité (comme c'est le cas de la croyance sensible), dans la mesure où nous en faisons l'expérience quotidienne et *naturelle*. Le philosophe pense donc une cause de l'originalité sans néanmoins pouvoir complètement préciser les *déterminations* de notre nature (notre « constitution naturelle »), et parfois sans savoir préciser quels sont les principes naturels causant ce fait (c'est le cas de la croyance sensible en Liv. 2 : la méthode expérimentale est certes dépassée, mise en difficulté, et en même temps, elle prend acte du fait que la croyance sensible ne peut être abandonnée – même si elle est perturbée).

Le naturalisme⁷⁵ de Hume suppose de croire (au moins à titre méthodologique) en des pouvoirs, en un certain arrangement, ordre naturel, et donc à une force de la nature mais n'a pas besoin pour autant de supposer que cet ordre est le produit d'un Ordonnateur, Bienveillant et Vêrac de surcroît. Décidément Hume n'est pas Reid. Affirmer l'originalité de la croyance, ce n'est pas croire qu'elle résulte d'une intention bienveillante divine. L'argument pourrait ici s'autoriser de la maxime de l'ami épicurien de la première *Enquête* : si

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» (*The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1932, n° 13, p. 33).

74. Cf. D. F. Norton, *David Hume. Common-Sens Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton UP, 1982, p. 55-93 ; M. Bizziou, *Le concept de système dans la tradition anglo-écossaise des sentiments moraux*, Lille, A.N.R.T., 2000 ; et J. P. Wright, « Kemp Smith and the two kinds of Naturalism in Hume's Philosophy », art. cit.

75. Dans « A Note on Smith's Terme "Naturalism" », J. Agassi remarque que le sens du mot naturalisme renvoyant à la vision d'un monde dépourvu de toute intervention surnaturelle pourrait renvoyer à Pierre Bayle (*David Hume. Critical Assessments*, t. 3, p. 241).

la cause n'est connue que par l'effet, il ne faut pas supposer dans la cause plus que ce qui est nécessaire pour produire son effet⁷⁶. Certes, pas davantage dans le cas des questions mentales que dans les questions cosmo-physiques, on ne fait l'expérience d'un *pouvoir*. Il est toutefois remarquable que les questions mentales peuvent s'appuyer sur l'expérience d'une *force* au sens phénoménal : on *éprouve fortement* une tendance⁷⁷, un sentiment, etc. C'est alors qu'on fait l'expérience d'une force naturelle en nous. Qu'il y ait là l'effet d'un *pouvoir* n'est en revanche qu'une croyance méthodologique, mais fondée expérimentalement, *i.e.* elle nous vient d'après des principes naturels. Enfin, qu'il y ait là l'effet d'un *pouvoir de la nature* est une thèse qui ne dit rien sur *ce qu'est* essentiellement la nature : elle ne fait effectivement que supposer dans la cause ce qui est nécessaire pour produire son effet, cette *force* éprouvée dans notre comportement mental.

Une condition de naturalité ?

La nature pourrait bien être une « condition de possibilité » – si l'on ose ce scandale kantien puisqu'elle n'est pourtant pas condition de vérité ou fondement complet de connaissance. C'est davantage une condition de *naturalité* originelle et expérimentale. La notion de nature n'est pas vide parce qu'elle est remplie par l'expérience vécue de la *force* et par la croyance qui y voit un *pouvoir*. Mais cette expérience et cette croyance sont évidemment elle-même naturelles et originelles. La nature est donc l'origine toujours en deçà de notre expérience et de notre croyance.

Il y a un truisme qui mérite sans doute d'être formulé, après ce que nous venons de dire : nos croyances « naturelles » (au sens que nous venons c'est-à-dire, pour faire vite, au sens où ce sont des faits de nature, viables, que la méthode expérimentale tente d'expliquer par divers principes naturels) sont relatives à des circonstances

76. *EEH* XI, § 11-12, Vrin, p. 162-163.

77. Même au moment le plus mélancolique du *Traité*, l'expérience de cette force demeure : « Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne puis donner de raison pourquoi j'y souscris ; et je ne sens rien qu'une *forte* tendance à considérer *fortement* les objets sous le jour où ils m'apparaissent » (*TNFH* Liv. 7, § 3, SBN 265, Seuil p. 253 ; GF, p. 358). Il y a là la raison expérimentale d'une croyance à la force de la nature.

empiriques aussi bien mentales (ces principes, nos facultés) et physiques (les causes que nous dégagons dans la nature) qu'historiques et culturelles. La naturalité est donc une condition de possibilité de nos croyances empiriques, culturelles, etc.

Si tel est le cas l'invention humienne d'un certain concept de naturalité de la croyance est corrélatif d'une *philosophie de l'homme*, où la nature est toujours par delà son objectivation, et est une condition de possibilité naturelle (je dirais un « transcendantal naturel »). Ce n'est sans doute pas contradictoire avec la thèse qui verrait en Hume un chantre de la naturalisation scientifique (de nos croyances, de la morale, etc.), ou un précurseur (voire un fondateur) des sciences humaines contemporaines mais c'est sans doute au contraire une manière de faire apparaître que toute naturalisation suppose des conditions de possibilité et que si Hume y procède ce ne peut être qu'en pensant, au travers des principes naturels (sur l'essence desquels on refuse de faire des hypothèses), les conditions d'une naturalité – qui ne disent rien sur ce qu'est la nature, mais qui nous apprennent en quel sens le *naturel* peut se donner dans l'expérience et y être expérimentalement construit. Newton ne parlait pas davantage de l'essence de la nature. Mais il ne cherchait pas non plus en elle les conditions de sa naturalité, ni par là les conditions de son expérience possible (D'ailleurs la mise en forme de l'expérience était plutôt chez Newton, trouvée dans les mathématiques). Sur ce point Hume est amené, en considérant la nature humaine, à dépasser la science naturelle de Newton et à repenser une nature transcendante. La nature humaine est le sujet-objet de la science inventée par Hume, domaine d'étude toujours déjà excédé par la nature dont elle est le fait.

CONCLUSION

Pour conclure, il y a à n'en pas douter une conceptualité humienne de la naturalité de nos croyances tout à fait inventive. Cette naturalité repose sur une originalité : nos croyances sont des faits de nature de notre constitution. Cependant l'explication ne recourt que le plus rarement possible à des principes « originels », et s'efforce de considérer, d'un point de vue expérimental, le fait originel comme ayant des *causes* naturelles (l'expérience d'une

conjonction et l'habitude dans le cas de la croyance probable), c'est-à-dire des circonstances factuelles qu'en vertu de notre constitution nous tenons pour déterminantes – quitte lorsque l'explication expérimentale est en défaut à y voir l'effet d'une *force* de la nature (mais non d'une puissance transcendante comme le croit Reid). L'originalité est alors saisie sous le schème de la causalité, sans que la cause n'ait d'autre contenu que la force dont notre comportement mental fait l'expérience. En vertu de cette conception de la naturalité de nos croyances, l'affirmation de leur originalité n'est pas incompatible avec la volonté d'introduire dans l'étude de l'entendement la méthode expérimentale. Leur instinctivité ne commet pas davantage Hume avec un irrationalisme. Enfin, il n'y a pas là un trait propre à un ensemble restreint de croyances basiques, mais une qualité transversale, une propriété relative à toute croyance – c'est-à-dire à tout jugement d'existence réaliste puisque la notion de « croyance » permet à Hume de repenser la logique traditionnelle du jugement.

Nous pouvons alors indiquer quelques éléments de réponses aux questions soulevées en introduction concernant la fonction et les enjeux du concept de « croyance naturelle » – quoique ce ne soit pas le lieu ici d'en traiter en détails. Chez Hume la fonction du concept de croyance naturelle est-elle réellement de « répondre » au scepticisme ? Si tel était le cas, il faudrait se demander, comme on doit le faire chez Reid, ce qui autorise la naturalité et l'originalité de nos croyances à leur octroyer une *valeur épistémique* (une vérité, une *evidence*, ou une fiabilité). En effet, si nos croyances peuvent être naturellement irrésistibles, nécessaires à l'action, ou inévitables, cela n'en prouve pas pour autant leur vérité ou leur garantie. Mais précisément la naturalité n'est pas chez Hume signe de vérité. L'*evidence* est un effet psychologique, non un fait épistémique originel. Parce que la « croyance naturelle » ne doit pas s'entendre chez Hume en un sens reidien, ce vocable ne suppose nullement que la croyance ait *par nature* une valeur épistémique (vérité, *evidence*, ou fiabilité) *donnée*. La vérité est toujours à *rechercher*, l'*evidence*, constamment à *corriger*. La naturalité de nos croyances n'est pas condition de vérité, mais seulement condition de notre *engagement* à la chercher.

Quel est alors le rapport entre la croyance naturelle et le scepticisme ? La croyance, par sa naturalité et son irrésistibilité, résiste au scepticisme autant qu'elle le suscite. Car le scepticisme découle du fait même qu'il y a un conflit de vivacité entre la

croissance spontanée qui s'impose naturellement, et la croyance que celle-ci est trompeuse. Hume allie fondamentalement scepticisme et naturalisme, non pas, comme le croit N.K. Smith (en écho à Thomas Reid) parce que le scepticisme serait *défait* en se heurtant à un noyau de croyances dont la valeur épistémique serait un fait de nature, mais parce que le scepticisme, étant une tension au sein de l'imagination tiraillée entre deux tendances naturelles, est toujours possible. C'est un comportement mental *naturel*, qui ne suspend pas les croyances suspectes, mais éprouvant la naturalité de nos croyances malgré les réflexions métaphysiques suspicieuses, nous engage à les raffiner par la variation et la sélection des circonstances tenues pour déterminantes.

Ainsi, la croyance naturelle, chez Hume, n'est pas hors de tout contrôle, puisqu'elle peut être corrigée par une croyance *sur nos croyances*, en tenant ces dernières pour autant d'*experiments* (c'est le second effet des « règles générales »)⁷⁸. De la même façon, la responsabilité de nos croyances n'est pas impensable, en dépit de leur naturalité. Rappelons que selon Hume, l'attribution d'une responsabilité a pour condition la croyance en un rapport nécessaire entre l'action et les motifs que sont passions et dispositions. Développer une disposition sceptique est donc certainement une manière de se rendre responsable de nos croyances, c'est-à-dire d'en répondre en les relativisant à certaines circonstances données – sans céder à l'illusion d'une autonomie absolue, mais sans démissionner devant le spectre d'une hétéronomie totale.

78. Cf. E. Le Jallé, *op. cit.*, p. 11 sq.