

Gilles Deleuze, "Artifice et société dans l'œuvre de Hume", RTF, 23 Mai 1956

Transcription : Charles J. Stivale

Hume est un des philosophes les plus célèbres du dix-huitième siècle. La tradition philosophique a conservé de son œuvre essentiellement deux points : d'une part, la théorie de l'association des idées, où Hume nous montre comment une idée ou une sensation évoque une autre idée ; et d'autre part, son analyse célèbre de la causalité. Mais si l'on considère l'ensemble de son œuvre et si l'on le place dans le cadre général du dix-huitième siècle, on voit sans doute que la portée en est beaucoup plus grande et surtout autre.

D'abord, les titres seuls de ses ouvrages – *Traité de la nature humaine*, *Enquête sur les principes de l'entendement*, *Enquête sur les principes de la morale*, *Discours moraux et politiques*, enfin des ouvrages sur l'histoire de l'Angleterre et des ouvrages d'économie politique (1 :00) dont Hume doit être considéré comme un des fondateurs – montrent que son souci constant ne concerne pas le point de vue de la connaissance. Le plus important pour lui, ce n'est pas l'analyse de l'association des idées, ni même l'analyse de la causalité. Le plus important pour lui, c'est sûrement l'histoire, le droit, les institutions, la législation, c'est-à-dire tout le domaine d'une pratique de l'homme dans la société.

Dans la philosophie moderne, il est souvent arrivé que l'on prit l'associationnisme, la théorie de l'association comme victime et comme cible favorite. Mais ceci a toujours été à condition de la mutiler. Dans l'esprit de Hume et de toute son œuvre, l'association des idées est la doctrine de la connaissance, mais n'est jamais qu'un thème subordonné qui trouve son sens seulement dans l'histoire, dans le droit, dans la législation, dans la pratique de l'homme.

Et par-là, Hume appartient au dix-huitième siècle, l'essence de l'homme, selon lui, [2 :00] n'est pas dans la connaissance, et un des premiers points de rupture entre Hume et la métaphysique classique du dix-septième siècle porte justement sur ceci : que l'essentiel de l'homme n'est plus saisi comme et sur le plan d'une dimension de la connaissance elle-même, c'est-à-dire sur le plan d'une dimension théorique. Et sans doute, y a-t-il une seconde position qui s'enchaîne avec la première entre Hume et la métaphysique classique : c'est que, pour lui, l'essence de l'esprit humaine n'est pas dans certaines idées plus importantes que d'autres ou d'une autre nature que d'autres – idée de Dieu, idée du moi, idée du monde. L'essence de l'esprit humain n'est pas dans le contenu d'idées, quelles qu'elles soient, mais se trouve à une toute autre dimension qu'il faut déterminer.

Si l'on considère à cet égard la plus grande œuvre de Hume, *Traité de la nature humaine*, les sous-titres [3 :00] en est : c'est pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux. [Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects] Il est donc clair dès le début que si, pour Hume, l'homme est l'objet même d'une science, c'est dans la mesure où il a une nature, dans la mesure où il y a une nature humaine.

L'idée d'une nature humaine fonde la possibilité d'une science de l'homme. Et ce qu'il faut appeler nature humaine, c'est ce qui dans l'homme est invariable, constant, uniforme ce qui obéit à des lois.

Mais qu'est-ce qui obéit à des lois ? L'esprit humain se présente un véritable *flux*, comme une collection des sensations, d'images, d'impressions et d'idées dont chacun peut dire qu'elle est son expérience. Rien dans tout ceci ne me semble uniforme et constant ; même quand un même mot est prononcé, autrui et moi, nous ne mettons jamais exactement la même idée sous ce mot. La constance ne sera donc pas dans les idées que j'ai, ni dans les sensations [4 :00] que j'éprouve. La constance, nous dit Hume, est seulement dans la manière dont une sensation ou une idée évoque une autre idée, dans la manière dont elle provoque dans l'esprit l'apparition d'une autre idée. Une idée, nous dit Hume, en provoque une autre, soit par ressemblance, soit par contiguïté, soit par causalité. Voilà ce qui est constant dans l'esprit. Voilà le côté nature humaine.

Quant au caractère particulier d'une idée, quant au contenu particulier d'une idée, il est variable, il est du domaine de la pure fantaisie, et sur ce point, l'on retrouve la rupture principale de Hume avec la métaphysique classique. La constance d'une nature humaine n'est plus que dans la relation des idées et non pas dans le caractère interne d'un certain genre d'idée. Il n'y a même de constant que des relations, et c'est elles qui définissent la nature humaine.

Par-là, Hume fondait d'une manière extrêmement profonde une théorie des relations [5 :00] qui préside encore au développement de la logique moderne. Les relations sont extérieures à leurs termes, les termes entre lesquelles elles s'établissent. Les idées qu'elles réunissent n'expliquent pas les relations elles-mêmes. En d'autres termes, la question que posait Hume était la suivante : comment l'esprit devient-il une nature humaine, c'est-à-dire, comment une collection d'impressions et d'idées devient-elle un système organisé ? La réponse était : c'est dans la mesure où des principes qui seront des principes de la nature humaine agissent dans l'esprit, établissant des liens et des relations entre les idées, liens et relations qui ne dépendent pas des idées elles-mêmes. Bref, les relations doivent être fondées et pourtant ne peuvent pas se fonder sur leurs termes. Elles réclament d'autres principes et, par-là même, constituent une nature.

Si nous prenons un exemple, nous retrouvons la théorie humienne de la connaissance. Hume pense et, par-là, renverse la tradition (6 :00) précédente, que la connaissance doit être pensé en termes d'action. Connaître, c'est essentiellement dépasser ; c'est dépasser ce qui est donné, c'est-à-dire plus que ce qui est donné ; c'est affirmer plus qu'on sait. Hume nous dit : c'est *croire*. Si je dis, « le soleil se lèvera demain », ce qui m'est donné, c'est seulement les mille fois où j'ai vu le soleil se lever. Mais, je dis plus dans la proposition vraie « le soleil se lèvera demain », et par définition, demain, c'est ce dont je n'ai pas l'expérience, c'est ce qui n'est pas encore donné. Et Hume ne met jamais en question le droit que j'ai de formuler un tel jugement, le soleil se lèvera demain. Il demande simplement sur quel principe se fonde un tel jugement, une

fois dit que le principe d'un jugement concernant toujours, nécessaire, ou demain ne peut pas venir du donné puisque, au contraire, il est condition de toute affirmation portant sur le donné.

Le problème de la connaissance s'est donc (7 :00) posé pour Hume sous la forme suivante : quels sont les principes qui fondent un tel dépassement du donné ? La connaissance devient ainsi un fait de la nature humaine. Les principes de la connaissance sont de véritables tendances ; les relations sont tendances de la nature humaine qui ne s'expliquent pas et ne trouvent pas leur motif dans les idées qu'elles réunissent. C'est ainsi que la connaissance était immédiatement posée en termes de pratique. Dans la mesure où connaître était dépassée le donné, le secret de la connaissance était en même temps dans des principes de la pratique.

Seulement, ce ne sont pas ces principes d'association mêmes, principes de la connaissance, qui rendent compte et qui nous donnent le dernier mot de la nature humaine. Que la connaissance soit une pratique nous introduit à un autre domaine. Hume sera un des premiers philosophes à élaborer une théorie de la probabilité et du calcul (8 :00) des probabilités. Mais, le résultat d'une telle théorie est précisément de subordonner la connaissance à autre chose qu'elle et de mettre la relation causale, la relation cause-effet, au service d'une relation plus complexe, plus définitive, la relation moyen-fin. C'est que, nous dit Hume, développant une idée vraiment subtile, les relations qui constituent la connaissance elle-même restent toujours équivoques parce qu'elles se lisent dans les deux sens, parce qu'elles sont réversibles. Dire qu'une chose ressemble à une autre implique que l'autre ressemble à la première.

Donc les relations n'ont pas en elles-mêmes leur sens, leur direction. Il faudra pour donner un sens aux relations une irréversibilité nécessaire à l'action. Il faudra d'autres principes de la nature humaine que les purs principes d'association. Les autres principes sont le principe du plaisir selon lequel l'homme recherche son plaisir, et le principe (9 :00) d'utilité selon lequel l'homme agence des moyens dans cette recherche et pour cette recherche.

Or c'est sur ce nouveau plan, une fois dit que la connaissance lui est subordonné, que la nature humaine va révéler son fond ou son secret. La connaissance ne se découvrira pas directement dans l'analyse du rapport cause-effet, mais dans l'analyse du rapport moyen-fin. De quoi s'agit-il dans ce rapport moyen-fin ? La raison, selon Hume, est faculté pratique en ce sens qu'elle est essentiellement instauration des moyens, faculté d'agencer des moyens. Mais quel problème pratique a-t-elle à résoudre ?

La nature humaine, dans mesure où elle est soumise au principe du plaisir ou elle recherche du plaisir, Hume nous explique qu'elle ne se présente pas comme égoïsme. Hume tient beaucoup (10 :00) à l'idée, en s'opposant à certains des ses contemporains, que l'homme n'est pas essentiellement égoïsme mais plus profondément partialité. L'homme n'est pas égoïsme, c'est-à-dire n'est pas indifférence à ses semblables, mais dispose d'une serre naturelle de sympathie. Seulement, cette sympathie naturelle est en même temps une sympathie naturellement limitée. L'homme naturellement sympathise avec ses proches, ses parents, ses

semblables, et avec ses proches, ses parents, ses semblables, nous retrouvons l'action des trois principes d'association, la ressemblance, la contiguïté, la causalité.

Si bien que à la fois, la nature humaine pose une sorte d'exigence morale avec la sympathie, une sorte de fin naturelle. Mais cette fin naturelle et cette exigence, elle est elle-même incapable de la satisfaire. En effet, la sympathie se présente comme une fin (11 :00) puisqu'elle est déjà autre chose qu'égoïsme puisqu'elle est aussi dépassement. Et en même temps, cette fin est incapable de la satisfaire parce que les sympathies de l'un contredisent, contrarient les sympathies de l'autre. Si bien que le problème moral devient un problème des rapports de la nature et de l'artifice.

Le problème moral consiste dans la tâche d'organiser, de construire artificiellement un monde objectif qui permette aux sympathies naturelles de dépasser ses propres partialités. Le problème moral consiste à étendre la sympathie, consiste à construire un monde artificiel tel que la sympathie surmonte sa propre partialité dans l'instauration d'un monde de la législation. Cette idée, on la trouve à la fois commune à beaucoup d'auteurs du dix-huitième siècle et, en même temps, (12 :00) marquée par l'originalité de Hume, commune à beaucoup d'auteurs au dix-huitième siècle parce que dès le dix-huitième siècle, les auteurs de philosophie politique pensent moins qu'il faut faire confiance ou qu'il faut faire appel à une transformation intérieure de l'homme, mais plutôt à l'instauration d'un monde consistant, à l'instauration d'un monde extérieur par lequel l'homme dépasserait à ses propres limites. C'est-à-dire qu'il s'agit moins de rendre l'homme moins méchant, moins violent, que d'instaurer un monde où cette méchanceté, cette violence, n'aurait plus l'occasion, ni la possibilité de s'exercer. Un tel monde se définit dès lors comme artifice du législateur, et ce qui marque cette idée comme appartenant au dix-huitième siècle, c'est que ce dix-huitième siècle, en même temps qu'il fonde l'économie politique, fait confiance à la pure législation et à l'entreprise constitutionnelle pour l'instauration (13 :00) de ce monde objectif.

L'originalité de Hume dans ce courant du dix-huitième siècle, mettant au plus haut le personnage du législateur, consiste pourtant à s'opposer à beaucoup des ses contemporains qui voyaient l'opération de la législation fondée sur le *contrat*. Hume s'oppose beaucoup à tous les auteurs juristes et philosophes qui voient dans le contrat la véritable origine et le véritable acte de baptême de la société. Pour lui, poser le problème social et poser le problème de la construction d'un monde artificiel en termes de contrat, c'est ne saisir de la société qu'un aspect négatif. En effet, le contrat est avant tout limitation, et porte et se présente comme une sorte de négation des égoïsmes. Le dépassement dans la société se présente ici comme limitation de l'égoïsme même. (14 :00)

Mais, selon Hume, le danger ne consistant pas dans un égoïsme supposé de l'homme mais dans une partialité plus profonde, il ne s'agit plus de limiter des égoïsmes ; il s'agit au contraire d'étendre des sympathies de telle manière qu'elles dépassent leur partialité. Dès lors,

l'essence de la société selon Hume n'est pas dans le contrat mais est, pour proprement parler, dans l'institution, c'est-à-dire dans un système de moyens positifs inventés que Hume appelle la *règle générale*.

Nous voyons donc que l'idée de la nature humaine chez Hume va présenter comme une triple épaisseur : d'une part, un ensemble ou un réseau de relations ; d'autre part, un système de passions et de sympathies ; enfin, tout un domaine de l'histoire et du droit, domaine qui sera défini comme artificiel. Mais, nous dit Hume, l'artifice est encore de la nature. L'artifice consiste à forger (15 :00) des systèmes de moyens propres à satisfaire les fins de la nature elle-même. Ces trois étages – réseau de relations, système de passions, l'ensemble de l'histoire et du droit – définissent dans l'œuvre de Hume ce qu'on appellerait aujourd'hui une véritable psychosociologie qui rend Hume moderne et qui se présente comme une psychosociologie portant sur plusieurs étages, étages définissant toute l'épaisseur de la nature humaine. (15 :30)