



Aspects de l'irrationnel dans la philosophie de David Hume

Patrick Menneteau



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudeseccossaises/3437>

DOI : [10.4000/etudeseccossaises.3437](https://doi.org/10.4000/etudeseccossaises.3437)

ISSN : 1969-6337

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2001

Pagination : 111-124

ISBN : 978-2-84310-198-4

ISSN : 1240-1439

Référence électronique

Patrick Menneteau, « Aspects de l'irrationnel dans la philosophie de David Hume », *Études écossaises* [En ligne], 7 | 2001, mis en ligne le 29 mars 2018, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudeseccossaises/3437> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudeseccossaises.3437>

Aspects de l'irrationnel dans la philosophie de David Hume

Étudier l'irrationnel sous forme d'aspects dans la philosophie de David Hume ne présuppose pas que l'essentiel de son système soit rationnel. C'est en effet dès l'abord, en se situant dans la lignée de John Locke, que Hume marque sa différence fondamentale avec le père reconnu du rationalisme, Platon. Avec le philosophe de la Grèce antique, la faculté rationnelle permet à l'homme d'accéder, par une démarche métaphysique qui ne repose que sur cette faculté, au monde des idées-formes, véritable matrice de tout ce qui, dans le monde sensible, est observable. En revanche, selon Hume, comme selon Locke, la raison (que Locke appelle plus volontiers «réflexion») ne doit travailler que sur la base de l'observation, c'est-à-dire des perceptions sensorielles, ce qui constitue un premier apport non-rationnel dans leurs investigations. Érigé en parti-pris, ce principe avait d'ailleurs sanctionné de façon définitive l'opposition idéologique entre Locke et Descartes, pour qui raison et idées innées, à l'exclusion du témoignage des sens, conduisaient l'homme à la certitude de l'existence de Dieu. En abandonnant le concept des idées innées ainsi que toute spéculation d'ordre métaphysique, c'est-à-dire relevant d'un domaine qui échappe aux cinq sens, le philosophe anglais avait posé les bases d'une nouvelle méthode d'acquisition du savoir destinée à fournir à l'édifice des sciences modernes son fondement épistémologique. Dans le même mouvement se trouvèrent reléguées au rang d'objections sans importance les considérations de Platon sur l'observation, qui ne menait qu'à un savoir d'ordre général, l'universel ne s'atteignant selon lui que par le truchement de la raison et de la réminiscence.

Cependant, pour David Hume, la raison a son rôle à jouer, particulièrement dans la lutte philosophique contre les obscurantismes religieux. S'il n'est pas rationaliste au sens platonicien du terme, le philosophe des Lumières reconnaît en cette faculté ce qui distingue l'homme de l'animal :

Men are superior to beasts principally by the superiority of their reason: and they are the degrees of the same faculty, which set such an infinite difference betwixt one man and another. All the advantages of art are owing to human reason, and where fortune is not very capricious, the most considerable part of these advantages must fall to the share of the prudent and sagacious ¹.

De fait, les écrits du philosophe sont toujours présentés dans la meilleure tradition logique, et ses argumentaires suivent une progression aux articulations claires: à première vue, David Hume est un partisan de la raison. Cependant, c'est bientôt aux insuffisances de cette faculté qu'il s'intéresse, pour marquer aussitôt les limites de son champ d'application :

Reason can never satisfy us that the existence of any one object does ever imply that of another; so that when we pass from the impression of one to the idea or belief of another, we are not determin'd by reason, but by custom or a principle of association. (THN, 97)

Le principe d'habitude, qui en vient à fonder les principes d'associations d'idées que sont la ressemblance, la contiguïté, et la causalité, détrône ainsi la reine qui était au centre de la philosophie de Platon. La raison peut dès lors se réduire à «nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls» (THN, 179). Comment David Hume en arrive-t-il à une telle rupture avec le rationalisme? Pour répondre à cette question, il conviendra d'abord d'étudier comment David Hume se démarque de son contexte idéologique en même temps qu'il s'en inspire pour traiter de l'irrationnel au cœur des démarches qui se réclament de la raison. Dans un second temps, des difficultés spécifiques le pousseront dans les derniers retranchements de la philosophie, mais si son exploration semble aboutir à une impasse, elle se révélera aussi finalement, grâce à la prise en compte de l'irrationnel, synonyme d'ouverture de nouvelles perspectives.

À l'origine, l'intention déclarée de Hume n'est pas, en fait, d'élaborer un système de connaissance. En ceci, il se distingue de Locke, en se fixant simplement pour objectif d'étudier *comment* l'homme prétend acquérir un savoir. De façon tout à fait logique, cette entreprise commence par l'étude de la nature humaine, afin de déterminer quelles en sont les facultés particulières. Conscient de l'audace et de l'ampleur de cette nouvelle tâche dans le contexte idéologique du XVIII^e siècle, le philosophe utilise à dessein un style métaphorique qui évoque une progression militaire :

1. Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. 1740, OUP., 1983, p. 610 (ouvrage noté ci-dessous THN).

Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the lingering method, which we have hitherto followed, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or centre of these sciences, to human nature itself; which being once masters of, we may everywhere else hope for an easy victory. From this station we may extend our conquests over all those sciences, which more intimately concern human life, and may afterwards proceed at leisure to discover those, which are the objects of pure curiosity. ((*THN*, XVI).

À l'époque, malgré la position toujours dominante de l'Église et de ses doctrines dans la société, de nouvelles idées font, depuis quelque temps déjà, leur chemin. Le télescope de Galilée est à l'origine du rétablissement progressif, depuis le début du XVII^e siècle, d'une vision héliocentrique de l'univers, qui contredit à la fois la lecture biblique et la vision aristotélicienne de l'univers. Grâce à l'observation également, combinée à la réflexion, Newton a pu énoncer une simple loi qui synthétise toutes les formules que Kepler avait trouvées pour suivre les mouvements du système planétaire. L'antique coupure entre le monde de la quintessence et le domaine sub-lunaire est dépassée : les progrès des connaissances scientifiques imposent le recours, par d'autres disciplines, à leur modèle méthodologique.

Et en se plaçant dans le sillage de Locke, dont il adopte la méthode d'investigation, Hume souligne l'importance de cette opération philosophico-militaire, véritable moment-charnière dans l'histoire des idées, mouvement fondateur des Lumières :

And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation. 'Tis no astounding reflection to consider, that the application of experimental philosophy to moral subjects should come after that to natural, at the distance of above a whole century; since we find in fact, that there was about the same interval betwixt the origins of these sciences; and that reckoning from Thales to Socrates, the space is nearly equal to that betwixt my Lord Bacon and some late philosophers in *England*, who have begun to put the science of man on a new footing, and have engaged the attention, and excited the curiosity of the public. (*THN*, XVI-XVII)

Audacieux, les partisans de cette démarche innovante s'érigent bientôt en contradicteurs principaux des doctrines religieuses qui avaient jusqu'à présent façonné le paysage idéologique de

la Grande-Bretagne, et avaient encouragé persécutions et guerre civile. Pour contrer les effets dévastateurs des systèmes idéologiques irrationnels, Hume choisit de s'en remettre, par nécessité épistémologique, à une étude exclusivement matérialiste de la nature humaine, puisque fondée, en dernière analyse, sur les témoignages des sens. Cette base apparaît en effet, de prime abord, comme la plus simple :

All our ideas are copied from our impressions. From thence we may immediately conclude, that since all impressions are clear and precise, the ideas, which are copied from them, must be of the same nature, and can never, but from our fault, contain anything so dark and intricate [as the spiritual and refined perceptions that some philosophers claim to be using to define certain ideas]. (THN, 118)

Il mènera sa campagne jusqu'à la fin de sa vie, et même, serait-on tenté de dire, après son terme, puisque ses *Dialogues Concerning Natural Religion* ne paraîtront qu'après sa mort, en 1776, alors qu'il les avait rédigés vers 1750. Dans cet ouvrage précisément, il convoque au tribunal de la raison les dernières idées apparues en matière de religion, dans le sillage l'enthousiasme suscité par les découvertes scientifiques qui mettaient en évidence l'harmonie de l'univers. Le système newtonien incitait à comparer la machinerie céleste à une horloge : l'hypothèse d'un dieu grand horloger ou grand architecte était donc l'objet d'un nouvel engouement. Hume met ses contemporains en garde : la raison, dit-il, peut poser des questions sur l'origine et sur le fonctionnement du monde, mais elle se révèle incapable d'y apporter des réponses convaincantes, définitives, ou universelles. Si elle peut s'accorder avec les représentants de la religion naturelle sur l'hypothèse d'un dieu créateur, elle ne peut rien affirmer sur les attributs et caractéristiques de ce dieu. Est-il bon ? Est-il mauvais ? Est-il un mélange de bien et de mal ? L'irrationnel, premier lieu de l'enquête philosophique, doit alors être maintenant reconnu comme *nécessité* pour pallier les insuffisances de la raison. Comme le conclut Philon, après avoir évoqué ces dernières devant son interlocuteur, seule une révélation supplémentaire, plus directe que les témoignages toujours contestables des récits bibliques, pourrait apporter une réponse :

But believe me, Cleanthes, the most natural sentiment, which a well-disposed mind will feel on this occasion, is a longing desire

and expectation, that heaven would be pleased to dissipate, at least alleviate this profound ignorance, by affording some more particular revelation to mankind, and making discoveries of the nature, attributes, and operations of the divine object of our faith².

Derrière cette apparente capitulation de la raison philosophique se cache en fait une aporie dont Hume a proposé un traitement indirect et pourtant lourd de conséquences pour l'avenir des enquêtes philosophiques. En effet, d'un côté, la raison, associée aux idées innées, aboutit à l'élaboration d'un système métaphysique idéaliste tel que celui de Platon. De l'autre, associée au témoignage des sens, cette même faculté, avec Locke, exige le rejet de ces mêmes systèmes d'explication, et, avec Hume, fait le constat de ses limites absolues pour aboutir à un appel à une nouvelle révélation supra- et donc irrationnelle. Ces deux discours sont parfaitement cohérents. Pourtant, ils aboutissent à des conclusions radicalement opposées, d'où la question : comment choisir entre deux argumentaires également rationnels et cependant contradictoires ?

Dans un second temps, Hume se saisit donc de cette question et fait l'analyse des processus intérieurs qui conduisent le sujet à donner sa préférence à un système d'idées plutôt qu'à un autre. De prime abord, deux facultés semblent pouvoir être distinguées, ainsi que leur fonctions spécifiques : l'imagination sera plus réceptive à la poésie, tandis que la mémoire et le «jugement» garantiront des connaissances plus rationnelles :

A poetical description may have a more sensible effect on the fancy, than an historical narration... But still the ideas it presents are different to the *feeling* from those, which arise from the memory and the judgment. There is something weak and imperfect amidst all that seeming violence of thought and sentiment, which attends the fiction of poetry. (*THN*, Appendix, 630-631)

Cependant, Hume démontre qu'en dernier ressort, même la position la plus rationnelle relève d'un acte de foi, d'une croyance fondée sur un simple sentiment :

Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc'd of any principle, 'tis not only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. (*THN*, Appendix, 103)

2. Hume, David : *Dialogues concerning Natural Religion*. 1779, London : Penguin, 1990, p. 138-9 (ouvrage noté ci-dessous DCNR).

Il n'est pas indifférent de remarquer que plus de deux siècles plus tard, la même thématique se trouve développée par le philosophe Guy Lardreau dans son étude du discours de Philoxène de Mabbourg :

... d'où vient au philosophe la certitude où il est de se trouver, lorsqu'il la rencontre, devant une vérité [?]. Il peut bien tenir ce maillon assuré d'avoir éprouvé la solidité du précédent, et que celle-ci lui est encore par un premier garantie : il faut bien qu'à la fin des fins la chaîne entière trouve son origine dans un *experimentum mentis* dont elle ne rend pas raison, puisque la raison est à partir de lui, et dont l'insistance, en droit, doit pouvoir s'éprouver, même si de fait elle s'affaiblit de maillon en maillon, en chacun d'eux pourtant, à tout moment ressaisie. Cette dernière expérience, dont tout philosophème relève en dernière instance, pour quoi ne pas lui donner le nom que, de Descartes à Nietzsche, trop clairement elle réclame, d'une illumination ?³

Comme William James ne manquera pas de le faire remarquer, l'irrationnel se révèle ainsi comme la base même de notre sens du réel :

Belief is the mental state or function of cognizing reality... In its inner nature, belief, or the sense of reality, is a sort of feeling more allied to the emotions than anything else⁴.

Sans doute conscient du potentiel ravageur d'une telle découverte, qui était susceptible de miner les bases de l'ensemble des connaissances humaines, puisqu'elle confère au discours philosophique qu'une autorité en dernière analyse aussi fragile que celle des doctrines religieuses, Hume choisit de ne développer l'étude de ce problème qu'en note, c'est-à-dire en marge de son *Traité*. Son analyse radicale le conduit d'abord à souligner que cette question, quoique fondamentale, est en général largement ignorée :

This operation of the mind, which forms the belief of any matter of fact, seems hitherto to have been one of the greatest mysteries of philosophy; tho' no one has so much as suspected, that there was any difficulty in explaining it. (*THN*, 628)

3. Lardreau, Guy: *Discours philosophique et discours spirituel*. Paris, 1985, p. 142-143.
4. W. James, cité par W. Waxman: *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge University Press, 1994, p. 34.

Lui-même ne prétend d'ailleurs pas apporter de réponse rationnelle, mais simplement, et c'est déjà beaucoup, insister sur le caractère irrationnel des fondements de nos démarches intellectuelles :

I conclude, by an induction which seems to me very evident, that an opinion or belief is nothing but an idea, that is different from a fiction, not in the nature, or the order of its parts, but in the *manner* of its being conceiv'd. [...] An idea assented to *feels* different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us: And this different feeling I endeavour to explain by calling it a superior *force*, or *vivacity*, or *solidity*, or *firmness*, or *steadiness*. (*THN*, 629)

Parvenu aux limites de l'investigation rationnelle, le philosophe ne cache pas son embarras. Comme l'objet de son étude échappe à la conceptualisation, il s'intéresse à sa fonction plutôt qu'à sa nature, et conclut d'une phrase qui, applicable aussi bien à la croyance du philosophe qu'à celle du mystique, souligne la parenté fondamentale entre deux démarches en apparence antagonistes :

This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination. (*THN*, 629)

Les rapports entre perceptions et impressions, puis entre impressions et idées, qui semblaient si simples au début, révèlent ainsi leur caractère problématique, car il devient rapidement clair que la définition envisagée peut rendre compte du sentiment de vérité du fou aussi bien que du philosophe : comment, dès lors, se demande Hume, distinguer la vérité de l'illusion ?

When the imagination, from an extraordinary ferment of blood and spirits, acquires such a vivacity as disorders all its powers and faculties, there is no means of distinguishing betwixt truth and falsehood; [...]

Every chimera of the brain is as vivid and intense as any of those interferences which we formely dignified with the name of conclusion concerning matters of fact, and sometimes as the present impressions of the senses. (*THN*, 623)

L'aboutissement logiquement nécessaire de cette intrusion de l'irrationnel au cœur même des fondements de la connaissance est qu'il devient impossible de fonder un discours quel qu'il soit, et en particulier rationnel. Yves Michaud, dans un ouvrage au titre significatif *De Hume et la fin de la philosophie*, souligne en termes particulièrement éloquents l'impasse dans laquelle se trouve le philosophe des Lumières :

Le paradoxe du traité est que la science de la nature s'y abolit comme système et comme science dès lors qu'elle va jusqu'au bout de ses intentions : la revue complète des activités de l'entendement, l'examen de toutes les manifestations de l'esprit ne peuvent pas ne pas inclure le discours philosophique lui-même, qui alors s'auto-détruit comme vérité et comme système...⁵

C'est ainsi que prendra racine le scepticisme que Hume, par un souci de modération, cantonne au domaine théorique. Le domaine du pratique, quant à lui, est désormais libre pour le développement de l'empirisme, qui sauve la raison en fournissant et en imposant une base sensible à son exercice.

Il ne reste plus place que pour, d'un côté les sciences, de l'autre la destruction des illusions métaphysiques ou théologiques. (Michaud, 274)

Cependant, dans cette apparente impasse se révélera, après David Hume, la possibilité d'une ouverture épistémologique nouvelle. Ainsi que le souligne Yves Michaud, les germes en sont bien présents :

L'intéressant, en l'occurrence, est que Hume esquisse ainsi une réponse phénoménaliste à la question de la fondation de l'objectivité : son analyse revient à soutenir que les concepts d'objectivité – être une chose, apparaître, durer, avoir une place – ont ultimement un sens en fonction de nos expériences sensorielles, mais prises dans des constructions logiques. (Michaud, 229)

Cependant, par manque d'outils de conceptualisation, Hume ne peut pousser plus avant ses intuitions phénoménologiques :

Il n'a, en effet, pas les moyens de pousser plus loin ses suggestions phénoménalistes ; sa logique est limitée et sa théorie des perceptions ne lui permet de parler que de qualités présentes et de leurs agrégats. L'idée d'un tissu d'expériences fait de modifications réglées, d'attentes, de présuppositions, est trop compliquée pour les instruments dont il dispose. Du coup, les attentes de l'esprit ne peuvent trouver place que sous la rubrique des fictions illégitimes de l'imagination. (Michaud, 130)

Certes, les esquisses de Hume n'ont pas valeur de système d'explication. Cependant, il lui revient bel et bien d'avoir senti l'importance de ce qu'on appellera plus tard les phénomènes d'intentionnalité : l'étude de l'irrationnel revêt alors toute sa signification.

5. Michaud, Yves : *Hume et la fin de la philosophie*. PUF, 1983, p. 274.

Une lecture approfondie permet alors de passer d'une impasse philosophique apparente à l'ouverture de nouvelles perspectives. Hume n'hésite pas à s'aventurer sur un terrain d'exploration tellement difficile qu'il se retrouve bientôt à la lisière d'un domaine dont les philosophes du XX^e siècle, aussi bien que les neurobiologistes armés de leurs scanners et de leurs microscopes électroniques, ne peuvent rendre compte de façon satisfaisante : celui de la pensée, de la conscience et de l'inconscient. Son exemple des deux individus qui lisent le même ouvrage mais lui donnent chacun un sens différent lui permet d'introduire le concept de «disposition d'esprit», qui, par ses liens étroits avec le sentiment intérieur de vérité, devient déterminant dans les modes de perception du sujet, et, par conséquent, dans ses choix gnoséologiques :

If one person sits down to read a book as a romance, and another as a true story, they plainly receive the same ideas, and in the same order; nor does the incredulity of the one, and the belief of the other hinder them from putting the very same sense upon their author. His words produce the same ideas in both; tho' his testimony has not the same influence on them. The latter has a more lively conception of all the incidents. He enters deeper into the concerns of the persons: represents to himself their actions, and characters, and friendships, and enmities: he even goes so far as to form a notion of their features, and air, and person. While the former, who gives no credit to the testimony of the author, has a more faint and languid conception of all these particulars; and except on account of the style and ingenuity of the composition, can receive little entertainment from it. (*THN*, 98)

C'est ainsi que Hume peut conclure, de façon fort significative, d'un point de vue phénoménologique :

All the operations of the mind depend in a great measure on its disposition, when it performs them; and according as the spirits are more or less elevated, and the attention more or less fix'd, the action will always have more or less vigour and vivacity. (*THN*, 98)

À la suite de cette remarque, le philosophe, pris dans le cadre empirique défini par John Locke, tente par tous les moyens de faire remonter l'analyse de ces phénomènes de «disposition d'esprit» jusqu'à une cause matérielle. Ce sera, à l'origine d'un enchaînement d'association d'idées, une perception sensorielle directe, relevant d'une expérience originale qui peut avoir eu lieu longtemps auparavant, qui donnera la force d'impression. Celle-ci sera transmise, par le biais des canaux d'associations, et constituera le fondement de la disposition d'esprit :

Hence it happens, that when the mind is once enliven'd by a present impression, it proceeds to form a more lively idea of the related objects, by a natural transition of the disposition from the one to the other. The change of the objects is so easy, that the mind is scarce sensible of it, but applies itself to the conception of the related idea with all the force and vivacity it acquir'd from the present impression. (*THN*, 99)

Parvenu aux limites des opérations de la conscience, Hume pressent l'importance des phénomènes inconscients: après avoir remarqué que certaines émotions peuvent exister sans être perçues («those other impressions, call'd *passions*, may decay into so soft an emotion, as to become, in a manner, imperceptible» (*THN*, 276), il insiste sur les conséquences de cette observation :

Reason, for instance, exerts itself without producing any sensible emotion; and except in the more frivolous subtleties of the schools, scarce ever conveys any pleasure or uneasiness. Hence it proceeds, that every action of the mind, which operates with the same calmness and tranquillity, is confounded with reason by all those, who judge of things from the first view and appearance. Now 'tis certain, there are certain calm desires and tendencies, which, tho' they be real passions, produce little emotion in the mind, and are more known by their effects than by the immediate feeling or sensation... When any of these passions are calm, and cause no disorder in the soul, they are very readily taken for the determinations of reason, and are suppos'd to proceed from the same faculty, with that, which judges of truth and falsehood. Their nature and principles have been suppos'd the same, because their sensations are not evidently different... when a Passion has once become a settled principle of action, and is the predominant inclination of the soul, it commonly produces no longer any sensible agitation. (*THN*, 417 et 419)

W. Waxman relève très justement qu'avec l'identification de ce conditionnement inconscient se trouve ici posé, avant la lettre, le problème de l'intentionnalité ou «intentional regarding-as-real»⁶, et revient par conséquent sur le degré de parenté ainsi mis en évidence entre des impressions que nous avons l'illusion de considérer comme radicalement distinctes: «It is this phenomenological quality in the regarding of something that renders even the dullest impression more «forcible and real» (*THN* Appendix, 631) than the most finely delineated, powerfully evoked idea» (Waxman, 34). Dans le cas du fou, les hallucinations pourront ainsi aisément acquérir le statut de réalité :

6. Waxman, *op. cit.*, 33.

His disordered nature permits some of his thoughts actually to attain the perfect verisimilitude – the degree of presence and reality – which, in the sane, only sensations and reflections (passions, emotions, and desires) ever attain; he thus flees the mere thought of, say, a dragon, as if it were a dragon he was actually seeing. (Waxman, 34)

À cet égard, l'empirisme apparaît bien comme un refuge épistémologique contre les imperfections de la raison, contre le scepticisme, ou contre les illusions de l'irrationnel. Il offre un cadre rassurant en soumettant toute vision théorique de la raison à la nécessité d'une vérification expérimentale :

For Hume, human nature is such that thoughts, albeit objects of acquaintance like sensation and reflexion, fail to arouse in us the same pitch of vivacity. And it is thus the latter first become the reality with which thoughts must be brought into agreement lest they be mistaken. (Waxman, 35)

Cette remarque, outre qu'elle souligne l'orientation matérialiste déterminante d'un Hume qui se situe dans le prolongement de l'empirisme de Locke, prépare également la définition d'un cadre réducteur qui explique l'allergie chronique de ses partisans aux discours métaphysiques :

« All ideas are deriv'd from and represent impressions » (*THN*, 161); and since they may represent or be applied only to that 'from which they are deriv'd' (*THN*, 37), we 'can never go beyond these original perceptions' (*THN*, 85); that is, the meaning and truth of our ideas is confin'd exclusively to the impressions they represent. [...] the foundations of truth are empirical/causal. (Waxman, 52-53)

De façon très significative, c'est dans le strict respect de ce cadre que s'inscriront, au XX^e siècle, les philosophes de l'École de Vienne, les théoriciens de la méthode scientifique comme Rudolf Carnap, qui réclamera une vérification empirique de toute théorie scientifique, ou, au pire, lorsque l'état d'avancement de nos technologies n'y suffit pas encore, la possibilité théorique qu'une telle vérification puisse un jour être possible. Tout système religieux ou métaphysique est dès lors caduque...

Cependant, David Hume, par la reconnaissance et l'intégration de l'irrationnel dans sa philosophie, a également préparé l'ouverture d'un nouveau champ épistémologique. En remettant en cause les habituels critères de vérité, en mettant

l'accent sur l'expérience intérieure individuelle comme fondement ultime, il nous invite à explorer ce domaine si proche et pourtant si obscur. L'intérêt dégagé est celui de la connaissance de soi, puisque, ainsi que Waxman le met en évidence, le sentiment de vérité qu'éprouve le sujet dépend étroitement de la constitution de sa nature: «This feeling is grounded in human nature and reflects its constitution just as surely as our having sensations of colour, texture, odour, etc., than other kinds» (Waxman, 35). Si la perception du monde, et les constructions intellectuelles reflètent la constitution du sujet, c'est parce qu'elles sont déterminées par sa disposition d'esprit, laquelle, pour qui saura en prendre conscience, pourra donc être source de connaissance de soi. Cette dernière, cependant, s'il s'agit de sortir de l'impasse du scepticisme, ne pourra être atteinte que par un nécessaire dépassement du cadre étroit de l'empirisme. Or, c'est précisément par son ouverture sur l'irrationnel que David Hume en fournit le moyen et donne paradoxalement toute sa légitimité philosophique au retour à l'idéalisme que prônera Husserl:

Only idealism, in all its forms, attempts to lay hold of subjectivity and to do justice to the fact that the world is never given to the subject and the communities of subjects in any other way than as the subjectively relative world with particular experimental content and as a world which, in and through subjectivity, takes on ever new transformations of meaning⁷.

En conclusion, il apparaît clairement que l'héritage du siècle des Lumières n'est pas aussi monolithique qu'on le laisse parfois entendre. Certes, l'apport de l'empirisme lockien est indéniable en tant que fondateur de la méthode des sciences expérimentales, et, à bien des égards, l'époque est celle d'un nouveau rationalisme. En matière de philosophie, de composition poétique, ou d'architecture, les références aux idées, aux règles, aux proportions et aux symétries de l'art classique sont fréquentes au XVIII^e siècle. Mais la philosophie de David Hume contient, par certains aspects, les germes d'une remise en cause radicale du savoir antique comme de ce nouveau savoir, à travers la critique des opérations subjectives qui fondent tous les discours et systèmes d'explication. C'est ce qui lui vaudra un hommage appuyé de la part du phénoménologue Husserl:

7. Husserl, Edmund: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. 1913, Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 337.

Through Berkeley's and Hume's revival and radicalization of the Cartesian fundamental problem, «dogmatic» objectivism was, from the point of view of our critical presentation, *shaken* to the foundations this is true not only of the *mathematizing objectivism*, so inspiring to the people of the time, which actually ascribed to the world itself a mathematical-rational in itself (which we copy, so to speak, better and better in our more or less perfect theories); it was also true of the *general objectivism* which had been dominant for millenia. (Husserl, 90)

En poursuivant les investigations de Hume, la phénoménologie de Husserl s'inscrit en effet résolument dans le prolongement de la démarche critique initiée par David Hume :

It is a philosophy which, in opposition to prescientific and scientific objectivism, goes back to knowing subjectivity as the primal locus of all objective formations of sense and ontic validities, undertakes to understand the existing world as a structure of sense and validity, and in this way seeks to set in motion an essentially new type of scientific attitude and a new type of philosophy. (Husserl, 99)

Par voie de conséquence, et de façon tout aussi déterminante, l'orientation du scepticisme de David Hume à l'égard des fondements des systèmes philosophiques préfigure la critique radicale de tous les grands discours institutionnalisés par les philosophes du post-modernisme, qui aboutit à ce que Lyotard appelle «la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation» :

... on tient pour «post-moderne» l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences; mais ce progrès à son tour la suppose. À la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique, et celle de l'institution universitaire qui dépendait d'elle. La fonction narrative perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périls, les grands périple et le grand but. Elle se disperse en nuages d'éléments langagiers narratifs, mais aussi dénotatifs, prescriptifs, etc, chacun véhiculant avec soi des valences pragmatiques *sui generis*. Chacun d'entre nous vit aux carrefours de beaucoup de celles-ci. Nous ne formons pas des combinaisons langagières stables nécessairement, et les propriétés de celles que nous formons ne sont pas nécessairement communicables.

Ainsi la société qui vient relève moins d'une anthropologie newtonienne (comme le structuralisme ou la théorie des systèmes) et davantage d'une pragmatique des particules langagières. Il y a

beaucoup de jeux de langage différents, c'est l'hétérogénéité des éléments. Ils ne donnent lieu à institution que par plaques, c'est le déterminisme local⁸.

Un tel constat ne peut que sonner le glas de toute entreprise d'élaboration d'un discours qui se prétendrait «objectif» et «universel». Si l'institution universitaire continue cependant, à bien des égards, à produire et à transmettre de tels discours, si elle ignore largement les critiques fondamentales dont la ligne, tracée par Hume, se perpétue jusqu'à notre époque, c'est probablement pour les mêmes raisons que celles qui poussèrent le philosophe des Lumières à ne les mentionner qu'en marge de son propre discours... Une autre attitude consiste à retirer de ses aspects nécessairement relativistes un souci de tolérance et d'ouverture qui rendra à d'autres penseurs une légitimité sans cesse menacée dans le contexte idéologique qui est le nôtre.

De l'exemple du fou, il n'y a qu'un pas à celui du mystique, comme le poète William Blake, contemporain de Hume, qui déclare «mental things alone are real». À l'instar de Platon, qui, sur la base d'une contemplation rationnelle déclarait premier et matriciel le monde des idées-formes, le poète évoque un monde de réalités permanentes dont le monde matériel ne serait qu'une forme de manifestation secondaire. De tels visionnaires suggèrent la possibilité, voire la nécessité, de fonder notre définition du réel sur autre chose que sur la perception sensorielle (*sensation*) et la réflexion. Dans leur cas, les sens ne constituent plus le critère légitime de la vérité ou de la réalité, mais deviennent au contraire obstacles en ce qu'ils ont tendance à nous imposer une vision et une définition qui ne correspondent qu'à notre seule dimension matérielle et corporelle. William Blake appelait à la reconnaissance en soi de la présence de l'esprit de consolation chrétien, susceptible de fonder une rencontre-communion spirituelle. Un phénoménologue comme Husserl prône le retour de la raison sous la forme d'un Ego transcendantal; Freud s'intéresse à l'hypothèse d'un inconscient individuel, tandis que son disciple Jung, à partir d'une démarche strictement empiriste semblable à celle de Hume, émet celle d'un inconscient collectif peuplé d'archétypes... De façon parallèle, les scientifiques de la mécanique quantique explorent des niveaux de réalité où les lois de la physique traditionnelle n'ont plus cours. Ces domaines restent ouverts, et sont tous redevables, en ce qui concerne leur légitimité philosophique, des aspects de l'irrationnel dans la philosophie de David Hume.

8. Lyotard, Jean-François: *La Condition postmoderne*. Paris: Éd. de Minuit, 1979, p. 7-8.