

## LA LIBERTÉ DE SPONTANÉITÉ CHEZ DAVID HUME

David Hume pensait que la question de la liberté était sans doute la plus controversée de la métaphysique, pourtant si fertile en controverses. Il pensait aussi que, lorsqu'une controverse s'éternise, c'est que la discussion est obscurcie par l'emploi de termes mal définis ; toute la querelle porte sur des mots. Et certes il y a eu beaucoup de déclamations éloquentes au sujet de la liberté.

Hume a fait figure de partisan de la nécessité parce que la nature humaine possédait pour lui assez de constance pour qu'il y ait assez de ressemblance entre les Grecs et les Romains de l'Antiquité et les Européens du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais on admet aussi que Hume a dissous toute espèce de nécessité. Il se peut donc que Hume se soit aussi embarrassé lui-même dans les mots. Je voudrais tenter de définir sa position dans le problème de la liberté.

On se sert habituellement du mot « nécessité », dit Hume, pour caractériser les opérations de la matière, parce qu'on y découvre de la constance et de l'uniformité. Or, un observateur non prévenu découvre autant de constance et d'uniformité dans la conduite et les sentiments des hommes. « Des causes analogues y produisent aussi des effets analogues. » Le sexe, l'âge, la condition, l'éducation, l'ambiance sociale, sont certaines des circonstances qui produisent des effets analogues. L'histoire n'est possible que par cette constance de la nature humaine. On peut même penser que les conclusions de la psychologie et de la sociologie ont souvent autant, et même parfois plus, de certitude

que celles de la météorologie. C'est que nous nous trouvons alors en présence d'événements très complexes, et d'une expérience contrariée, qui n'autorisent que des conclusions probables. Notons aussi que les hommes dont la conduite est la plus irrégulière et la moins prévisible sont habituellement considérés comme étant les moins libres : ce sont les fous.

La conduite d'un homme sain est constante et uniforme ; aussi, non seulement les philosophes, même les plus attachés à la doctrine de la liberté, mais encore tous les hommes, dans la vie courante, se fient à « l'évidence morale ». Le paysan, le commerçant, le général, l'homme politique, et tous les autres hommes ne pourraient vivre en société s'ils ne croyaient pas à la constance et à l'uniformité de la conduite humaine. Ils y croient si bien qu'ils n'hésitent pas à enchaîner à égalité l'évidence « naturelle » et l'évidence « morale », comme le prisonnier qui juge aussi inébranlable que les barreaux et les murs de sa prison la décision de son geôlier de le tenir enfermé, s'il ne dispose d'aucun moyen réel de fléchir cette décision.

On oppose souvent à la nécessité la liberté dite d'indifférence. Celle-ci est absence de toute cause nécessitante ; l'acte libre devient alors très semblable à l'acte fortuit. Certes il y a quelques raisons de penser à une telle liberté. On ressent parfois comme un manque de détermination à passer d'une idée à une autre, et comme une laxité de leur liaison. D'autre part, quand nous voulons, nous avons le sentiment de ne subir aucune contrainte étrangère et d'agir sous la seule impulsion de notre volonté. En outre, au moment où nous délibérons, notre volonté se meut aisément en tout sens ; elle se porte même vers les décisions que, pourtant, elle ne choisira pas. Elle projette sur chacun de ses projets momentanés comme le fantôme d'elle-même et lui communique une apparence de réalité. Elle se laisse même d'autant plus séduire par cette apparence qu'elle se souvient d'avoir, en des cas analogues, adopté l'un de ces projets, d'abord fantômes, après l'échec d'une première décision ; et elle pense se sentir parfaitement capable d'en adopter un dès le premier essai, pour peu qu'on la mette, ou qu'elle se mette

elle-même, au défi de le faire. Un examen soigneux découvre pourtant encore des raisons qui déterminent à prendre une décision de ce genre.

On a prétendu appuyer la doctrine de la liberté d'indifférence en affirmant qu'elle était une condition nécessaire de la morale et de la religion. Même si elle l'était, ce ne serait pourtant pas une preuve de sa vérité. On ne réfute pas une doctrine appuyée par des observations bien faites en montrant qu'elle entraîne de fâcheuses conséquences dans l'ordre pratique. Mais, en fait, la doctrine de la liberté d'indifférence s'oppose aux exigences de la morale et de la religion. Pratiquement, les éducateurs moraux et religieux agissent comme s'ils croyaient à la nécessité. L'indifférence de la volonté romprait toute relation de cause à effet et de moyen à fin entre les motifs et la volonté. Il deviendrait alors déraisonnable d'user de sanctions dont la pensée serait sans effet avant l'action et dont l'application, après l'acte, serait injuste. En fait, l'opinion courante et les moralistes blâment moins vivement les actes fâcheux ou mauvais qu'on accomplit par imprudence ou par accident ; pour avoir une valeur morale réelle et appeler des sanctions, un acte, pense-t-on communément, doit exprimer le caractère.

C'est au point de l'argumentation où nous en sommes qu'il convient de nous rappeler le sens véritable du mot « nécessité ». Hume rappelle ce sens quatre fois dans le *Traité*, et trois fois dans l'*Enquête*, au cours des sections qui traitent de la liberté. Nous n'avons, dit-il, aucune intuition qui nous permette de pénétrer l'essence des corps ; la nécessité n'est rien qu'une succession uniforme et constante entre deux événements, et la détermination qui s'installe dans l'esprit, à passer avec aisance de l'idée de l'un à l'idée de l'autre. Il convient même d'ajouter qu'il n'y a sans doute uniformité et constance dans la succession de ces deux événements que par l'intervention de ce que Hume appelle les règles générales. Quand il établit de telles règles, pour la perception, le jugement ou la conduite, l'esprit passe sur des différences qu'il ne peut manquer d'apercevoir, mais qu'il estime, qu'il sent même, comme pratiquement négli-

geables. Les situations sont semblables à peu de chose près parce que des attitudes d'esprit analogues leur répondent pertinemment. L'uniformité est ainsi pour une grande part l'œuvre de l'esprit ; elle n'est, du côté de l'objet, que l'aptitude pour deux événements à satisfaire l'esprit de manière équivalente, à répondre à son attente sans trop le décevoir ; peut-être même pourrait-on dire que la situation vécue ne comporte pas cette distinction entre l'esprit et l'objet. Comme l'esprit est sans cesse en mouvement, on serait tenté de dire qu'il n'y a aussi de constance et d'uniformité qu'à peu de chose près.

Certes on peut admettre qu'il y a, dans les opérations de la matière, quelque chose d'autre que cette apparente constance, quelque chose qui serait plus au fond, et que Hume n'a pas su apercevoir, quelque chose d'inintelligible. Mais, à tout prendre, cette hypothèse ne peut intéresser que le physicien ; le philosophe ne s'en soucie guère, lui qui se préoccupe de la nature humaine. Pour le philosophe, la nécessité est cette « qualité intelligible, qu'on l'appelle, ou non, nécessité, que l'orthodoxie la plus rigoureuse accorde effectivement, ou devrait accorder, comme une propriété réelle de la volonté ».

Le mot « nécessité » peut inquiéter certains esprits. Pour éviter de perdre du temps en querelles de mots, peut-être vaut-il mieux employer l'expression « liberté de spontanéité ». On la définit le « pouvoir d'agir selon les déterminations de notre volonté ». C'est cette liberté qui a une valeur pratique et dont tout le monde accorde effectivement la réalité. La volonté humaine n'est pas considérée comme une puissance qui créerait de rien ses décisions ; elle admet des motifs. Elle n'est pas une faculté ; Hume est un nominaliste. Elle est « l'impression interne que nous ressentons et dont nous avons conscience quand nous engendrons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit ». C'est un événement original, donc indéfinissable ; et il est inutile de le décrire, puisque chacun en a conscience couramment.

L'idée d'une liberté de spontanéité implique une certaine suffisance de l'esprit humain. On ne peut manquer de se

demander ce que peut être cette suffisance pour un phénoméniste, ce que c'est, pour Hume, d'être *sponte sua*. Hume rejette expressément la prédestination ; ce serait, déclare-t-il, admettre la culpabilité de Dieu pour tout le mal dans le monde. Il se peut que cet argument n'ait, aux yeux de Hume, que peu de valeur probante ; du moins, c'est le rappel d'une opinion humaine assez commune. Telle est aussi, peut-il sembler, la valeur de cette autre remarque, que les plus belles réflexions sur l'harmonie de l'univers et la compensation des maux présents par des biens futurs ou passés, ou celle des maux d'une personne par le bien d'une autre personne, n'adouçissent en rien les douleurs de ceux qui souffrent. L'inefficacité de ces consolations traduit la conviction pratique que l'univers n'est pas monolithe. Une philosophie, qui s'attache à la vie courante, doit faire état de ces croyances humaines, sans d'ailleurs y ajouter plus de crédit qu'il ne convient. En outre, Hume admet la réalité d'une sorte de constance affective qui s'étend sur une période plus ou moins longue d'une existence humaine par la prédominance d'une visée. Certes, Hume use alors du mot « passion », mais le mot ne doit pas nous abuser ; il ne s'agit pas d'une passivité ; la passion est le mouvement de l'esprit ; elle est l'esprit lui-même, qui ne peut être un substrat inaccessible et inintelligible. Il y aurait donc une identité vécue, qui serait mouvance et changement orientés. En admettre la réalité, c'est penser qu'il y a des individus humains, qu'il y a des personnes humaines, qui constituent au moins comme des relais de l'activité universelle. Certes c'est une conception de la personnalité et de la liberté qui peut souffrir de nombreuses difficultés ; mais, peut-être n'en souffre-t-elle pas davantage, ni de plus considérables qu'aucune autre théorie. Et, s'il se trouvait qu'en définitive ces difficultés étaient très semblables à celles dont souffrent les autres interprétations, on ne pourrait lui opposer, à elle plus particulièrement, des difficultés dont souffrent tous les philosophes, comme le remarque Hume lui-même.

André LEROY (Paris).