

**Hume**  
**Guide pour la lecture de l'*Enquête sur l'entendement humain*<sup>1</sup>**

**Michel Nodé-Langlois**

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---



---

<sup>1</sup> Toulouse, 2021. Le commentaire se réfère à la traduction de Michelle BEYSSADE (Paris, Garnier-Flammarion, 1983), éventuellement modifiée. La numérotation des alinéas a été réintroduite en référence à l'édition de l'*Enquiry* publiée en 2007 par Peter MILLICAN aux éditions universitaires d'Oxford ([http://www.fitelson.org/confirmation/hume\\_enquiry.pdf](http://www.fitelson.org/confirmation/hume_enquiry.pdf)).

## Section I

### Les différentes espèces de philosophie

#### Introduction

Le titre de la section annonce une spécification de la philosophie en général.

La première phrase du n° 1 restreint la perspective à la « philosophie morale », aussitôt définie comme « science de la nature humaine ». Cette dernière expression atteste le lien entre l'*Enquête* et le *Traité*. La terminologie n'en a pas moins quelque chose de surprenant, car la philosophie morale a pour objet traditionnel l'action humaine, tandis que la nature désigne plutôt ce qui sous-tend l'action, mais n'est pas comme tel en son pouvoir. On peut se demander ce qu'il faut entendre ici par *science* et par *nature* : l'usage de ces termes s'expliquera par la réduction de leur signification dans le sens du pragmatisme empiriste.

La spécification annoncée ne se fait pas d'après les fins possibles de la philosophie : divertissement (salons), instruction (école), ou réforme (politique), mais en fonction de la « manière », qui est ici à comprendre moins comme une méthode que comme un angle de visée, une précompréhension de l'homme qui oriente son étude et sa présentation.

Hume caractérise :

1. L'anthropologie pragmatiste.

1/ L'homme est naturellement fait pour l'action : primauté de la morale. [Dans la philosophie grecque, c'était le point de vue du stoïcisme et de l'épicurisme].

2/ L'action humaine est orientée par des inclinations d'ordre affectif : goûts, sentiments, dont l'expression est la valeur (*value*) prêtée aux objets. D'où :

3/ le caractère édifiant de cette philosophie, et :

4/ les moyens de cette édification : séduction par l'exemple – rhétorique destinée à faire non pas concevoir, mais sentir (*feel*) en quoi la vertu est bonne. C'est la philosophie des *moralistes*.

2. L'anthropologie intellectualiste (n° 2).

On retrouve les éléments caractéristiques du platonisme et de l'aristotélisme : 1/ primauté de la spéculation (*théoria*) ; 2/ définition de la philosophie comme connaissance des principes, logiques et pratiques ; 3/ nécessité de formuler des critères et lutte contre la menace de scepticisme.

N.B. au passage la pointe de scepticisme dans le propos de Hume : la philosophie n'aurait « pas encore fixé hors de toute controverse le fondement de la morale, du raisonnement et de la critique » (d'art) – formules annonciatrices des préfaces à la *Critique de la Raison pure* et des trois Critiques kantienne.

## I. Contre l'abstraction spéculative

Le n° 3 oppose la « philosophie facile et claire (*easy and obvious*) », mondaine, et la « philosophie abstraite (*abstruse philosophy*) ». Thème ressassé depuis Platon de l'incapacité mondaine du spéculatif (voir dans le *Théétète* l'anecdote sur Thalès tombant dans son puits pour ne prêter attention qu'aux étoiles).

La philosophie abstraite est aussi appelée « précise (*accurate*) », mais il n'est pas sûr que ce terme soit ici laudatif. Car l'esprit de précision (illustré par la pratique scolastique du *distinguo* et de la définition) est ce qui rend la philosophie spéculative difficile, et sans effet pratique.

Comment comprendre : « pur plébéien » ? Le terme paraît signifier la lourdeur et la grossièreté, la gaucherie du spéculatif eu égard à la finesse revendiquée par la philosophie mondaine des salons (cf. le début de l'alinéa médian du n° 4). Merleau-Ponty parlera de la « claudication » du philosophe.

### N° 4

La différence des philosophies se vérifie dans celle de leur réception.

La renommée (*fame*) de la philosophie facile est déclarée juste, et la suite de l'alinéa paraît l'expliquer. Car la volonté rationnelle d'élucidation logique peut produire une obstination dans l'erreur, qui se répercute de prémisses en conclusion. Alors qu'une erreur justiciable du seul « sens commun (*common sense*) » est aisément rectifiable et de peu de conséquence. Hume semble vouloir mettre en garde contre les risques de la ratiocination en quête de profondeur, c'est-à-dire de fondement.

« Sens commun » n'a pas le même sens que dans le traité sur *L'âme* d'Aristote (sens interne). La même expression est traduite d'abord par « sentiment commun », puis par « sens commun », peut-être pour éviter le contresens, et parce que la deuxième occurrence est immédiatement assimilée aux « *natural sentiments of the mind* ». *Sense* a la même équivocité que le latin *sensus* et le français *sentiment* : il s'agit en fait d'un jugement (« j'aimerais connaître votre sentiment »), par exemple celui qui au § 1 déclarait la vertu préférable. De tels jugements relèvent moins du bon sens, si l'on entend par là comme Descartes la raison, que d'une spontanéité quasi-affective que la raison ne saurait contredire. Hume paraît prendre ici le contre-pied de l'intention qui a donné naissance à la philosophie : son opposition à la doxa (« *its contradiction to popular opinion* »).

De la constatation du sort réservé aux deux philosophies, il induit ce qui est manifestement pour lui la manière juste de philosopher. On verra ici, comme on voudra, une exploitation ou un détournement de la définition aristotélicienne de la vertu comme juste milieu. La philosophie juste (*just*) tient le milieu entre deux grossièretés insupportables à l'homme du monde : d'un côté celle qui résulte de l'inculture ; de l'autre celle qui résulte de l'inaptitude du philosophe spéculatif à la communication. Hume veut une philosophie qui soit au goût (*relish*) de son époque.

La fin du n° 4 est comme un écho au début de la section : revendication d'une philosophie essentiellement humaniste et, comme telle, humaine. Celle-ci est définie par l'idée on ne peut plus traditionnelle de vie mixte, qui remonte au *Philèbe*

de Platon. Hume applique à l'activité philosophique l'exigence qui définit chez Aristote la vertu morale : empêcher qu'aucune tendance ne devienne exclusive, et, en l'occurrence, que l'appétit de savoir (*passion for science* – *philo-sophia*) n'envahisse l'existence.

Hume en donne une raison à travers un aveu quasi-confidentiel, présenté sous la forme d'une prosopopée de la nature. La ratiocination spéculative est interdite parce qu'elle cause la mélancolie (*pensive melancholy*). Ce jugement paraît supposer le scepticisme de Hume, qui transparait dans le début de l'alinéa : étroitesse des compétences de l'entendement et incertitude de ses conclusions. La recherche des fondements ne peut que rendre mélancolique, parce qu'en fait elle ne peut aboutir.

L'injonction de Hume est donc de se contenter d'une philosophie à la mesure de l'homme, qui pourrait se résumer dans le vieil adage : *médèn agan* (rien de trop) – un peu de réflexion, un peu de conversation, un peu d'action – un peu de tout, sans exclusive. C'est évidemment à l'opposé de l'injonction d'Aristote qui voulait que l'homme imite autant qu'il lui est possible la divinité, par son activité spéculative. Kant dira pour sa part : l'homme ne peut éviter de spéculer, mais il doit renoncer à croire que sa spéculation puisse aboutir à une connaissance, et c'est dans la pratique, réglée par l'éthique, que l'humanité s'accomplit.

## II. Plaidoyer pour la métaphysique

### N° 5

La logique de la modération interdit d'aller trop loin dans la critique de l'abstraction. L'injonction précédente interdisait une consécration exclusive à la philosophie abstraite. L'excès dans l'autre sens consiste à ne pas voir que la philosophie juste a elle-même besoin de certaines exigences de la philosophie spéculative.

*Métaphysique* est pris ici en un sens réputé courant, et sert à désigner ce Hume appelle « raisonnement profond », entendons : connaissance par principes.

Le premier élément de valorisation est d'ordre esthétique : l'exactitude contribue à la beauté. L'esprit de précision est analytique : il conduit à un travail de décomposition, dont le symbole est ici l'anatomie. Pour illustrer le rapport entre anatomie et peinture, on peut citer l'exemple de Léonard de Vinci. L'artiste a pour qualités propres le goût et le « coup d'œil (*quick apprehension*) », mais il lui faut mettre à leur service la science du détail (pensons à Brueghel). De même la philosophie facile ne doit pas pour autant être vague : c'est pourquoi elle requiert cette *inward search or enquiry* qui a commencé avec la *Rhétorique* d'Aristote. Comment prétendrait-on obtenir une vraisemblance dramatique en ignorant la logique des passions humaines ?

Dans le § suivant (GF p. 52 : « en outre... »), le plaidoyer pour la métaphysique se transforme aussitôt en apologie des Lumières, de la société des salons (on songe aussi à l'*Encyclopédie*), et des gouvernements « éclairés ». S'esquisse une philosophie du progrès, technique et politique.

Le n° 6 est tout à fait dans l'esprit de l'*enlightenment*. La science est d'abord louée, malgré son abstraction, comme bienfaitrice de l'humanité (on pense au *Discours de la Méthode* de Descartes). Le rejet de la spéculation est ensuite expliqué par la compromission de la métaphysique avec la « superstition », terme qui, chez les *Aufklärer*, désigne le catholicisme. Les « voleurs » sont les prêtres et les théologiens. Les « préjugés » désignent les dogmes.

Hume vise ici la métaphysique spéculative qui prétend avoir par ses raisonnements une science de ses objets, et par là-même accréditer les croyances révélées. La théologie est une « forêt » qui obscurcit la vue (thème ressassé de l'obscurantisme), un « taillis inextricable ».

Au n° 7, Hume livre la signification polémique de son œuvre. Son empirisme est une philosophie de combat.

Ce combat est nécessaire à ses yeux parce que l'esprit de progrès peut profiter à la superstition : reconnaître l'échec de certaines démarches rationnelles ne suffit pas pour qu'on y renonce, car, en théologie comme en science, on peut toujours espérer trouver des raisons plus probantes.

La convergence entre cet espoir de progrès et l'attachement des prêtres à leur pouvoir commande la méthode de combat : celle-ci s'identifie à l'*enquiry*. On peut en conclure que le but même de l'œuvre est le combat philosophique contre le dogmatisme catholique – visée annoncée à nouveau dans les dernières lignes (GF p. 59) – ou plus exactement contre la conception catholique – partagée par le protestant Leibniz – de la foi et de la théologie, laquelle juge la raison capable d'apporter une connaissance quant aux présupposés fondamentaux de la foi, à savoir : l'existence de Dieu et la crédibilité de la révélation. Hume entreprend donc de fixer des bornes à l'entendement « *from an exact analysis of its powers and capacity* ».

Un jeu de mots disparaît dans la traduction : « *Accurate and just reasoning is the only catholic remedy* ». Hume, en *Aufklärer*, oppose ce qui est pour lui la vraie universalité, celle de la raison, à l'universalité prétendue de la religion dogmatique. Pour l'*Aufklärung*, les sacrements de l'Église relèvent de la superstition.

L'empirisme de Hume veut donc être la vraie métaphysique, qu'il faut substituer à celle des théologiens. On ne peut s'empêcher de penser au futur programme kantien d'une « métaphysique comme science ». Kant pensera seulement que l'empirisme ne peut y réussir.

### III. Programme d'une géographie de l'esprit

#### N° 8

§ 1. La métaphysique religieuse est rejetée comme « la partie la plus incertaine et la plus désagréable du savoir ». *Disagreeable*, malgré l'étymologie, signifie plutôt le désagrément que le désaccord. On peut seulement se demander pourquoi cette métaphysique est encore appelée un savoir – sauf à donner à ce terme un sens purement historique.

L'objectif de Hume est une « investigation précise dans les pouvoirs et facultés de la nature humaine ». Langage on ne peut plus classique (vocabulaire scolastique) : 1/ il y a une nature humaine ; 2/ elle comporte des pouvoirs et des facultés, qui 3/ rendent « l'esprit » capable d' « opérations » (*operations of the mind*). Repris avec insistance dans le § suivant comme un argument contre le scepticisme.

Ce qui est pour l'instant souligné, c'est le contraste entre la familiarité de ces opérations et l'obscurité qu'elles opposent à la réflexion à leur sujet. Hume ne donne pas d'exemple, mais se justifie en invoquant le caractère fluctuant des états d'âme. Il leur opposera ensuite la solidité des « corps extérieurs », et suggérera que c'est elle qui rend facile l'étude de ces derniers.

Au contraire, la connaissance des opérations mentales demande une intuition qui doit s'effectuer à la fois en profondeur et dans l'instant. C'est exactement l'inverse de l'intuition bergsonienne : il s'agit de prendre une coupe instantanée de manière à distinguer spécifiquement des états, au rebours de l'impression d'indistinction qui résulte de leur enchaînement continu.

Ici encore, la formulation est on ne peut plus traditionnelle : il faut une capacité naturelle d'intuition interne (la conscience), pour pouvoir la perfectionner, soit la rendre plus opérante, non seulement par la pratique habituelle (entraînement), mais encore par sa régulation raisonnée (réflexion), bref par un art.

Pourquoi Hume parle-t-il de « géographie mentale » ? Quelques lignes plus haut il était question d'une taxinomie des opérations de l'esprit qui pouvait faire penser à une zoologie mentale. Dans les deux cas il s'agit de sciences essentiellement descriptives. Qui plus est, la géographie se présente comme une science de la surface, qui renvoie à d'autres (géologie) l'explication des effets de surface. Le but poursuivi est simplement une « délimitation » (*delineation of the distinct parts and powers of the mind*).

Notons que l'œuvre de la science est ici définie comme une « mise en ordre » (*talk of ordering and distinguishing*) : il s'agit de faire des distinctions et un classement qui remédie à l' « apparent désordre » des états psychiques. On ne peut s'empêcher de penser ici à ce qui sera la définition kantienne de la connaissance en général et de la science en particulier, mais il n'y a pas de place dans l'empirisme pour un quelconque *a priori* constitutif. C'est l'intuition elle-même qui doit rendre le classement possible.

La leçon de l'empirisme sera en fait qu'il n'est pas question de dépasser la surface vers un fond qui l'expliquerait. Non seulement on aurait tort d'ignorer la surface, parce que sa connaissance est facile ; mais si on la connaît, on annulera les prétentions de la fausse métaphysique.

§ 2. Élément remarquable : Hume prend pour repoussoir le scepticisme, ou du moins un scepticisme dénoncé comme ruineux en pratique autant qu'en théorie. On peut entendre ici un écho aux critiques traditionnelles du scepticisme : la conduite du sceptique est incompatible avec la suspension de son jugement en matière théorique ; sans vérité connaissable, l'action elle-même devient impossible. On pense aux sarcasmes de Spinoza contre la « secte de muets ».

Pour échapper à cette impasse, Hume invoque la validité d'une « réflexion » fondée sur la « perception immédiate ». Reprise implicite de la distinction entre impression et idée, selon le *Traité de la Nature humaine*, laquelle reprenait la distinction que faisait Locke entre les idées de sensation et les idées de réflexion, c'est-à-dire celles qui nous viennent des sens externes, et celles qui nous viennent du sens interne. La thèse commune est que toutes nos idées nous viennent de l'expérience, externe ou interne. Hume définit en outre l'idée comme une copie de l'impression (voir Section II).

Il pose ici une thèse fondamentale de sa théorie de la connaissance : l'impression, perception immédiate, intuitive, nous donne une connaissance du fait qu'elle s'impose à notre conscience, à la différence d'une fiction ; et la réflexion peut prolonger cette connaissance dans la mesure où son contenu lui vient des impressions premières : « ce qui est réellement distinct pour la perception immédiate, la réflexion peut le distinguer ». Autrement dit : il n'y a pas d'erreur à faire des distinctions conceptuelles, pourvu qu'elles soient faites d'après les informations reçues de la sensation.

Ce qui met la vérité et l'erreur « à la portée de l'entendement », c'est donc de pouvoir rapporter les conceptions de celui-ci à des données empiriques, même s'il s'agit de connaissances abstraites et subtiles.

Hume énonce quelques vérités qui sont pour lui connaissables de cette manière : existence d'une multiplicité de facultés psychiques ; distinction entre entendement et volonté, entre imagination et passions.

La fin du § souligne l'incohérence qu'il y aurait à admettre l'intérêt et la validité de la mécanique céleste de Newton, et à les dénier à l'étude de ce qui nous est beaucoup plus directement accessible, en même temps que beaucoup plus important pour notre vie.

Le n° 9 esquisse un parallèle entre l'œuvre de Hume et celle de Newton (cf. le sous-titre du *Traité*, et p. 77 en bas : « tels sont... aussi variées »).

Ce qui est dit ici peut surprendre quand on connaît la suite de l'œuvre, mais Hume en est seulement à exposer des intentions de recherche, et d'une manière passablement dubitative : « jusqu'à quel point peut-on pousser ces recherches, il nous sera difficile de le déterminer avec exactitude avant, ou même après, une soigneuse tentative ». La perspective d'un inaboutissement n'est pas exclue.

Newton est présenté comme celui qui a fait passer l'astronomie de la description à l'explication. Avant lui, l'astronomie avait pu seulement « sauver les phénomènes », c'est-à-dire donner une modélisation géométrique des mouvements sidéraux apparents sans en rester à l'illusion des apparences : vrais mouvements (orbites elliptiques), vraies distances, vraies grandeurs... Newton rend compte de ces diverses grandeurs mesurables en en faisant les éléments d'une théorie de la gravitation universelle (attraction proportionnelle aux masses, et inversement proportionnelle au carré des distances).

Hume demande si l'étude philosophique de l'homme ne pourrait pareillement découvrir « les ressorts secrets et les principes qui font agir l'esprit

humain dans ses opérations ». Plus loin il esquisse l'hypothèse d'un système de subordination des opérations mentales, en des termes qui font s'entrecroiser ce qu'on pourrait appeler une physique psychologique (dépendance d'une opération par rapport à une autre), et une logique (dépendance des opérations particulières par rapport à une loi universelle).

On sait pourtant que Newton disait ne pas faire d' « hypothèses », c'est-à-dire ne pas se prononcer sur la nature de la cause de la gravitation. Et on sait aussi que Hume en viendra plus loin à nier que l'expérience puisse nous procurer aucune véritable connaissance d'une causalité quelconque (voir p. 77, et aussi pp. 60 et 72).

L'échec de la tentative est certes présenté ici comme indésirable parce qu'il compromettrait toute possibilité d'une philosophie morale. Mais Hume met seulement en garde contre le dogmatisme que serait un scepticisme préalable : il ne convient pas d'être sceptique sans examen.

Le n° 10 renforce cette impression de scepticisme quant à l'aboutissement de la recherche. La nouvelle tentative est motivée par l'échec des précédentes, laquelle témoigne de la difficulté de l'entreprise.

En fait de justification, dans la perspective d'un échec possible, Hume invoque d'une part le « plaisir » d'une étude, même dépourvue de « profit » (« ajouter quoi que ce soit à notre stock de connaissances » signifie : étendre et affiner notre description des processus mentaux, quand même ce serait pour conclure à l'impossibilité d'en savoir plus) ; d'autre part, et peut-être surtout, le projet de ruiner la théologie superstitieuse.



## Section II

### Origine des idées

L

a question de l'origine des idées est le grand sujet de débat entre le rationalisme et l'empirisme classiques.

#### Introduction : la querelle de l'innéisme

Descartes arguait que certaines représentations, tels le chiliogone, et Dieu *a fortiori*, ne pouvaient être objet que de l'entendement, et non pas des sens ni de l'imagination. L'origine de telles idées pouvait d'autant moins être cherchée dans la sensation que celle-ci avait été, après l'opinion, la deuxième cible du doute méthodique. À la différence du sensible toujours douteux, l'intelligible paraît être source d'une connaissance que ce doute n'atteint pas et qui sera nécessaire pour redonner une crédibilité à la sensation. La démarche cartésienne est telle que l'esprit doit penser qu'il trouve en lui-même de quoi rejoindre le monde connaissable : comment la sensation incertaine pourrait-elle être la source de connaissances qui la dépassent, et qui sont nécessaires pour lui conférer une validité à jamais problématique ?

L'idée de Dieu notamment ne saurait provenir en l'âme ni de la sensation, ni de son pouvoir de fiction. Il faut donc qu'elle soit innée comme toute représentation proprement intelligible. Mais comme l'âme sait ne pouvoir en être la source, puisqu'elle lui représente un être qui la dépasse, il faut que la source en soit un être qui lui corresponde, et dont la véracité garantira à l'homme la vérité de ses évidences intellectuelles, premières ou dérivées. Dieu était ainsi la cause qui expliquait à la fois comment il pouvait exister une âme dont l'essence est de penser, et dont la pensée est constituée de représentations qu'elle tire d'elle-même, et comment ces représentations pouvaient se trouver en conformité avec une réalité distincte de cette âme.

La fonction et la portée de l'innéisme cartésien sont claires, mais il parut rapidement comporter des difficultés. D'abord parce que l'innéité ne pouvait être comprise comme une présence actuelle de l'idée à la pensée, mais seulement comme une présence virtuelle : ce sera la thèse de Leibniz, en vue de concilier l'affirmation de la provenance interne de l'idée, et le fait du caractère acquis de la connaissance. La démarche cartésienne était en outre grevée par une circularité gênante, car le doute méthodique devrait interdire de recevoir les principes nécessaires pour accéder à Dieu, qui est censé les garantir.

C'est pourquoi Locke, loin de s'imposer le parcours des *Méditations* pour déclarer en fin de compte « hyperbolique » leur doute initial, préfère avouer d'emblée cette conclusion et couper court au doute méthodique : « personne ne peut être sérieusement assez sceptique pour être incertain de l'existence des choses

qu'il voit et qu'il touche » (*Essai*, IV, ch. 11, § 3). On peut se dire aussi : comment ne pas être tout à fait sceptique en commençant par un tel doute ?

L'empirisme peut se flatter d'échapper au cercle cartésien. La question reste néanmoins de savoir s'il est capable de résoudre pour son compte les problèmes qui conduisaient Descartes à soutenir l'innéisme, que l'empirisme récuse. Locke voit que l'innéisme est invoqué comme le moyen d'expliquer que « les hommes [aient] trouvé des propositions générales dont ils ne savent douter » (*Essai*, I, ch. 3, § 25), telles ces vérités d'entendement inaccessibles aux sens dont parle Descartes. Logique avec lui-même, Locke affirme que « ces vérités naissent dans les esprits humains de l'existence des choses elles-mêmes » (*ibid.*). Il incombe dès lors à son empirisme de montrer non seulement que ces connaissances ne peuvent venir d'ailleurs que de l'expérience, mais aussi qu'elles le peuvent et comment.

Cela est d'autant plus nécessaire, en même temps que problématique, que l'empirisme de Locke se double d'un nominalisme selon lequel l'universel n'a pas d'existence réelle. Impossible dès lors de penser que l'entendement puisse accéder, à partir de la sensation, à un universel qui lui permettrait d'atteindre une connaissance que les sens, confinés dans le particulier, ne peuvent procurer.

Tels sont, en résumé, les termes du débat sur l'innéisme.

L'empirisme de Hume en hérite manifestement. Il reprend nombre des thèses que Locke opposait à Descartes. Mais Hume paraît en même temps vouloir se démarquer du débat, en le présentant comme une fausse question, dans la note finale de la section II.

## **I. Division des « perceptions de l'esprit » (11-12)**

Le terme de perception est ici équivoque, puisqu'il sert à désigner génériquement tous les états de conscience, et spécifiquement les actes du sens interne ou externe.

Curieusement, eu égard aux indications de la 1<sup>ère</sup> Section, la dernière phrase de 11 laisse entendre que cette division ne relève pas d'un « discernement attentif », ni d'un « esprit métaphysique »...

On part ici d'une expérience : la comparaison que chacun peut faire entre les actes de sentir, de se souvenir, et d'imaginer – notons que le sentir enveloppe la sensation (chaleur) et le sentiment (plaisir/douleur). Ce que révèle cette expérience, c'est une différence, dans chaque cas, de ce que nous appelons « force » et « vivacité ». Le premier terme connote l'idée d'une contrainte qui fait subir quelque chose. Le deuxième connote à la fois l'éclat de la couleur ou du son, ainsi que la précision des contours.

La thèse est moins simple qu'il n'y paraît. Car la force et la vivacité relèvent elles-mêmes de ce que Hume appellera ensuite des *impressions*. Il faut en conclure qu'il y a des impressions qui sont les critères du caractère non-fictif des autres impressions. On a ici le pendant empiriste du problème cartésien de l'évidence. On accorde la valeur d'impression à ce qui se présente avec une force vive plus grande qu'une fiction. Mais comment savoir que l'impression de vivacité n'est pas fictive ?

L'empirisme demande manifestement de reconnaître que, de fait, il y a des états qui s'imposent à la conscience avec une force variable, et qu'à l'usage on s'aperçoit qu'il y a des impressions qui ont plus de force que toute autre. De toute façon, on ne saurait demander à l'empirisme de prouver empiriquement la valeur discriminatoire, pour la connaissance du vrai, de l'expérience qui est son principe.

Souvenir et image sont déjà traités ici comme des copies ou des imitations, dont la caractéristique est l'affaiblissement des qualités sensibles du modèle : si le souvenir d'un disparu pouvait équivaloir à sa présence, il n'y aurait pas de deuil. Tout est dans le « presque » : les fictions de la mémoire ou de la fantaisie peuvent approcher de l'impression produite par leur objet, sans pouvoir la rejoindre. L'affaiblissement semble consister dans la conscience du caractère dérivé, non-originnaire, de ce qui n'est que souvenir, ou image, d'une « perception originelle » (p. 64).

La confusion entre ces fictions et « les perceptions des sens » est mise d'emblée au compte d'une pathologie psychique. (Voir la 1<sup>ère</sup> *Méditation* de Descartes, § 4).

Le 2<sup>ème</sup> § apporte un complément de justification tiré de l'expérience d'états affectifs, et indique que Hume utilise le terme « pensées » pour désigner des perceptions de l'esprit qui ne sont pas « originelles ». Le verbe « réfléchir » renvoie à la notion lockienne des idées de réflexion.

Le n° 12 et la note finale (p. 68) montrent quelle rectification Hume opère de la terminologie de Locke, empruntée à Descartes, en réservant le terme d'*idée* pour désigner les *pensées*, par opposition aux *impressions* perceptives.

La distinction entre impression et idée sert ultérieurement à expliquer la position de Hume sur la question de l'innéité, faussée à ses yeux par l'usage « imprécis » du deuxième terme, qu'il attribue curieusement à l'influence de la scolastique (p. 68). Hume tire parti de l'ambiguïté du terme « inné », attestée par son étymologie : *natif* ou *naturel*. La question du moment originnaire de la pensée est rejetée comme « discussion (...) frivole », soit impossible à faire aboutir (Descartes parlait bien des pensées de l'embryon...). En outre, l'usage trop général du terme devrait conduire à la thèse opposée à celle de Locke : car il est pour nous naturel, et non pas artificiel, ni miraculeux, ni rare, d'éprouver des *passions*. Notons que Hume ne distingue pas ici entre la disposition affective naturelle et son passage à l'acte, ni le caractère culturel de la manière dont nous éprouvons nos passions. Toutes nos représentations sont naturelles en ce sens.

*Reste que l'inné soit le primitif par opposition au dérivé, autrement dit l'impression par opposition à toute idée qui n'est qu'une reproduction artificielle d'impressions.* En ce sens une passion est innée lorsque nous l'éprouvons actuellement, son idée ne l'est pas.

Hume semble vouloir échapper à la controverse, en la ramenant à un démarcage assez verbal. La limite de son point de vue est que du coup il n'en rend pas compte : il laisse tout à fait de côté par exemple les argumentations de Leibniz au 1<sup>er</sup> livre des *Nouveaux Essais*.

N.B. 1/ Hume prend une précaution quant à son usage du terme d'impression, « dans un sens qui diffère quelque peu du sens habituel » (p. 64). Une note du *Traité* (p. 66) précisait : « je ne désirerais pas qu'on croie que je m'en sers pour traduire la manière dont nos perceptions vives se produisent dans l'âme ». Hume paraît exclure que le terme puisse avoir une valeur explicative, comme s'il signifiait que nos perceptions primitives sont *imprimées* dans notre âme, ce qui était la thèse de Locke, héritée de l'aristotélisme, et rejetée par Descartes. On peut dire déjà ici que Hume se présente comme un phénoméniste : il y a de fait des états psychiques divers qui se produisent, mais cela ne dit rien de ce qui les produit. Le *Traité* disait (L. I, 1<sup>ère</sup> partie, s. 2) que l'impression « naît originellement en l'âme de causes inconnues ». La chose en soi kantienne est déjà là : Kant restera un empiriste.

2/ Tout aussi phénoméniste est la distinction entre idée et impression. Le *Traité* disait : « nous trouvons qu'une impression, qu'elle soit de l'esprit ou du corps, est constamment suivie d'une idée qui lui ressemble et qui en diffère seulement par le degré de force et de vivacité ». Il n'y a pas à demander si la différence est de nature ou de degré. La seule chose à considérer est qu'il y ait une marque pour faire la distinction, et cette marque est phénoménale, elle est dans la représentation elle-même : il y a des représentations qui s'imposent à moi avec assez de force pour que je n'y voie le produit ni de ma mémoire, ni de mon imagination.

3/ Le terme *représentation*, d'usage courant, peut paraître trompeur, puisque, comme celui d'intuition, il connote l'idée d'un rapport de la conscience subjective à quelque chose d'autre, et pose du coup le problème de ce qui joue un rôle constituant dans ce rapport. L'impression est une présence qui est appréhendée comme présence d'elle-même, et non pas d'autre chose : Hume, dès l'Appendice a u *Traité*, la dénomme *feeling* (voir *Enquête*, p. 65). Elle est originaire en tant qu'impression, c'est-à-dire en tant que perception actuelle, et non pas seulement la première fois qu'elle est éprouvée : je peux rapporter une impression présente – par exemple le plaisir d'une musique déjà entendue – à une impression passée par le biais d'une idée ; c'est l'impression qui est chaque fois originaire *hic et nunc*, l'impression passée n'étant plus présente que par l'idée qui lui ressemble.

## II. Le pouvoir de la pensée

### A. Thèse

Le n° 13 fait état d'une nouvelle expérience : non seulement il y a une liberté de la pensée à l'égard de « toute autorité et tout pouvoir humains » [corriger la traduction : Hume ne met pas en cause l'autorité divine, tout au plus celle du Pape ; il défendra ultérieurement une conception fidéiste de la religion], mais en outre l'imagination est capable de s'affranchir des bornes de l'existence sensible, c'est-à-dire corporelle. Le corps ne peut être qu'*ici* ; la pensée peut être partout *ailleurs*.

La fin du 1<sup>er</sup> § définit l'impensable en référence au principe de contradiction, sans que Hume s'interroge sur la connaissance de celui-ci, dans sa vérité nécessaire et intemporelle. Mais le concevable n'est pas ici distingué de l'imaginable : c'est à

l'imagination qu'il revient de « concevoir (...) ce qu'on n'a jamais vu », ce qui est logique, puisque l'idée n'est qu'une copie d'impression et le concept ne saurait en cela différer de l'image.

Le 2<sup>ème</sup> § corrige la thèse en affirmant le caractère reproducteur de ce qu'on appelle le « pouvoir créateur de l'esprit » : l'art humain ne peut que composer des matériaux qui lui sont donnés et qu'il ne fait pas exister. L'homme n'est pas Dieu.

Il s'agit donc de prouver que toutes les idées sont dérivées, ou que « la seule manière dont une idée puisse accéder à l'esprit » est « la conscience actuelle de sentir (*actual feeling*) et la sensation » (p. 66).

## **B. Preuves (14-16)**

### *a. L'analyse des idées.*

La pensée est ici présentée comme décomposable, c'est-à-dire composée d'éléments simples.

Descartes (*Règles pour la Direction de l'Esprit*) avait hérité d'Aristote (*Métaphysique*, IX, 10) la notion de « nature simple », laquelle est un terme indéfinissable, objet d'intuition intellectuelle, presupposé à la définition des autres.

Le point de vue d'Aristote était logique : les éléments simples de la pensée étaient inférés de l'impossibilité d'aller à l'infini dans les opérations complexes de définition et de démonstration. Ces éléments étaient considérés comme de nature conceptuelle (catégories et transcendants).

Le point de vue de Descartes est moins celui d'une logique que d'un intellectualisme et d'un substantialisme : les universaux aristotéliens sont récusés au profit de réalités subsistantes d'essence irréductible (la pensée, l'étendue, Dieu).

Leibniz avait aussi conçu le programme – intellectualiste – d'une décomposition de la pensée en ses éléments simples, de manière à transformer le raisonnement, au moyen d'une combinatoire des idées simples (*ars combinatoria*), en calcul (*calculus ratiocinator*).

Hume opère une réinterprétation empiriste du simple : il ne s'agit plus du terme logique d'une analyse conceptuelle, mais de quelque chose qui a d'abord été une impression originaire. « Toutes nos idées simples à leur première apparition dérivent des impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement » (*Traité* I, 1, s.1).

N.B. Selon le *Traité* (Aubier p. 66), le simple ne se confond pas avec l'impression, car celle-ci peut être complexe. Il y a en fait ici un problème : car la distinction, qui identifie les simples, paraît bien être une affaire de réflexion, laquelle sépare ce qui se présente indivisément. L'impression complexe paraît rendre seulement possible une division qu'elle n'offre pas d'elle-même : ce qui caractérise l'impression comme telle, c'est seulement sa vivacité. On voit la difficulté, puisqu'il faut alors admettre qu'il n'y a pas d'impression qui fonde la distinction du simple et du complexe, l'impression complexe ne pouvant se distinguer *comme impression* de la simple.

L'*Enquête* gomme présentement cette difficulté en ne parlant que d'une décomposition des idées et non pas des impressions.

Faute de pouvoir démontrer sa thèse *a priori*, l'empirisme peut seulement en appeler à une vérification *a posteriori* indéfiniment répétée sur tout exemple d'idée qu'on voudrait lui opposer. Pour accréditer sa prétention, Hume invoque seulement l'idée qui par excellence paraît ne pouvoir être dérivée d'impressions : celle de Dieu.

N.B. On peut se demander si Hume ici ne donne pas à vérifier le contraire de ce qu'il avance. Car son explication de l'idée de Dieu consiste à le penser comme l'infinitisation de certaines qualités humaines. C'est là en fait passer à côté de la définition métaphysique de l'infinité divine comme *infinité en essence*, qui est tout autre chose qu'un accroissement indéfini ou un passage à la limite d'attributs finis. Hume ne conduit ici aucun examen de la notion métaphysique. Il resterait à l'empirisme à montrer que cette notion n'en est pas vraiment une, qu'en fait elle n'existe pas, mais ne consiste qu'en des mots vides de sens, bref que personne ne pense ni ne peut penser une telle idée. Mais on voit la difficulté : car il y aurait un cercle à invoquer l'expérience contre l'idée, alors que la question est précisément de savoir si l'expérience doit être considérée non seulement comme l'origine de toutes les idées, mais encore comme leur horizon indépassable.

#### *b. Contre-épreuve.*

Argument aristotélicien traditionnel : la privation ou l'absence d'une sensation rend certaines notions inconcevables (l'aveugle-né ne peut avoir aucune notion de couleur, ni par conséquent d'esthétique picturale). L'aristotélisme en concluait le caractère dérivé des concepts, et par suite leur abstraction à partir du sensible. Hume ne retient que la dérivation de l'idée à partir du vécu de l'impression.

N.B. Une proposition étrange, et bien problématique d'un point de vue empiriste : comment la sensation nous permet-elle d'« accorder aisément que beaucoup d'autres êtres puissent posséder beaucoup de sens que nous ne pouvons en rien concevoir » (p. 66) ? Il semble qu'un tel accord, quoi qu'il en soit de sa facilité, suppose une capacité intellectuelle de dépasser métaphysiquement la sphère du sensible, moyennant les concepts qui auront pu être acquis à partir de la sensation.

#### *c. Objection et réponse.*

Reprise textuelle du *Traité*, qui montre que Hume tenait à ce point.

Il s'agit d'une expérience imaginaire, exposée avec un souci presque ostentatoire de précision, et de déduction. Mais celui-ci contraste avec la platitude et la faiblesse logique de la conclusion : appel à une opinion hypothétique, écartée comme une exception négligeable.

Ironie ?

L'empirisme de Hume est un atomisme psychologique, qui récuse la continuité et l'infinie divisibilité aussi bien pour la couleur que pour l'espace et le

temps<sup>2</sup>. Du bleu pastel au bleu de nuit, il y a un nombre fini de nuances discernables : l'idée de progression insensible de l'une à l'autre paraît à Hume impliquer que l'on ne puisse apercevoir la différence des deux extrêmes. Mais on ne voit pas alors pourquoi on aurait le sentiment d'un vide là où manquerait une nuance, puisqu'entre deux nuances voisines il y a toujours une discontinuité.

### III. Conclusion (17)

C'est en fait l'articulation des deux premières sections.

La théorie des idées donne à la fois l'explication de la difficulté des débats métaphysiques – qui portent sur ce qu'il y a de plus abstrait, donc de moins vif dans notre pensée – et l'indication du moyen technique de leur solution : revenir à l'origine, c'est-à-dire à l'impression.

---

2 Voir HUME, *Traité de la nature humaine*, L. I, 2<sup>ème</sup> partie, Section II.

### Section III

#### L'association des idées

Passage surprenant à plus d'un égard.

Dans la rédaction primitive, Hume présentait son propos comme un ensemble de « suggestions sans lien », ce qui est assez paradoxal pour un chapitre portant sur l'association des idées.

L'édition de 1777 a amputé cette version d'un long développement sur l'art de la narration, ramenant le texte à ses trois premiers § § qui sont une reprise condensée du *Traité* (I, 1, IV).

La version initiale accuse un certain disparate et un certain déséquilibre. Le développement sur l'art paraît d'abord avoir une valeur explicative à l'égard de la thèse générale. S'il était inutile, pourquoi l'écrire ? Et s'il ne l'était pas, pourquoi le supprimer ?

La raison est peut-être que Hume l'a finalement trouvé trop mal composé pour être convaincant.

#### Le texte maintenu (18-19)

La thèse est énoncée en 19 (p. 72) et répétée à la fin (p. 81) : il y a trois et seulement trois principes d'association entre les idées.

La fonction et l'intérêt du développement supprimé se comprennent à partir de la difficulté que Hume aperçoit dans sa propre thèse. Cette difficulté tient à sa prétention à l'universalité, qui ne peut être que problématique dans un empirisme.

Celui-ci ne peut, comme toute doctrine, qu'invoquer à certains moments une évidence de base (1<sup>ère</sup> phrase). Hume limite son ambition (19, § 1) au classement de ce qui a toujours été reconnu sans faire l'objet d'une étude attentive.

L'évidence est ici le fait du lien entre les idées qui se succèdent dans la pensée, et le caractère quasi-méthodique de ce lien, tel qu'il se présente. On peut accorder à Hume que là où il n'y aurait aucune sorte de régularité, il ne serait sans doute même pas possible d'apercevoir un lien : la rencontre des idées se ferait au hasard, c'est-à-dire, comme en tout ce qui est fortuit, sans règle. Mais présenter les choses ainsi serait déjà adopter un point de vue trop aprioriste : Kant raisonnera de cette manière. Hume se contente de prendre l'*ordre* comme un *fait*.

Pour attester l'évidence – autrement dit : *faire voir* – Hume invoque des faits : 1/ le caractère en fait sensé, en dépit des apparences, de nos rêveries ou de nos rêves (Freud cherchera le sens inconscient susceptible de donner une clé de cet ordre interne) ; 2/ l'expérience de la conversation, qui se retrouve en général loin de son point de départ, mais de telle sorte que les extrémités sans lien direct se soient trouvées reliées par une série d'intermédiaires liés chacun au précédent et au suivant ; 3/ le fait de la correspondance entre langues diverses, dépourvues



d'origine commune et parlées par des communautés éloignées, mais sans laquelle elles ne seraient pas traduisibles.

N.B. Hume défend ici une conception à la fois atomiste et naturaliste de la langue : il y aurait des *signifiés élémentaires*, indécomposables, présents en toute langue. On comprend que la diversité des langues viendrait de ce qu'elles ne composent pas de la même façon ces éléments simples de la pensée. On peut entendre ici comme un écho aux thèses d'Aristote<sup>3</sup>, mais réinterprétées en termes empiristes : l'universalité de l'idée simple vient de ce qu'elle est la copie dans la pensée de la perception simple naturelle.

Hume produit ensuite (p. 72) des exemples qui illustrent les trois formes d'association qu'il retient. La difficulté est que les exemples attestent bien l'existence de la chose, mais ne suffisent pas à exclure l'existence de ce qu'ils ne montrent pas. Hume est parfaitement conscient du problème de l'empirisme, qui est qu'on ne peut jamais savoir empiriquement si une « énumération » est « complète » : celle-ci serait nécessaire pour que l'on puisse transformer les constatations en jugement universel (il n'y a pas d'autre forme d'association que...), mais elle ne constitue qu'un horizon vers lequel le compte rendu empirique peut tendre, sans être sûr d'y atteindre.

La note 4 semble vouloir témoigner de la possibilité de réduire une forme d'association apparemment nouvelle (contraste et contrariété) à celles qui sont déjà connues, ce qui renforce l'espoir que la classification déjà acquise puisse englober d'avance des observations qui se présenteraient ultérieurement. On a ici un exemple du travail d'abstraction que Hume envisageait p. 57.

### **La digression sur l'art** (texte supprimé)

Il s'agit de couper court aux spéculations inutiles et de vérifier les principes de la connexion des idées par leurs effets, en l'occurrence de montrer comment ils commandent certaines formes de l'art d'écrire.

#### I. Principes (p. 73)

Le propos n'est pas d'abord d'ordre esthétique, mais moral : l'exigence d'un *ordre interne* qui donne à une œuvre d'art son unité est rattachée à la finalité générale de la conduite humaine. Comme chez Aristote, l'homme est défini comme un être rationnel dont la volonté a pour fin naturelle le bonheur. Comme Aristote, Hume souligne qu'il n'y a pas d'incertitude sur la fin visée, même s'il peut y avoir erreur ou faute quant aux moyens de l'atteindre : une conduite insensée est en fait sensée, et n'est insensée que par l'inadéquation des moyens à la fin visée. Mais Hume semble donner ici à la raison un rôle subordonné, puisqu'il situe le bonheur dans une satisfaction affective ou passionnelle.

---

3 Voir son traité sur *L'interprétation*, ch. 1.

Avant Kant, et comme les Grecs, Hume oppose l'art et le hasard, mais aussi la folie et la génialité : si la folie se manifeste par une démesure de l'extravagance, le génie, associé au savoir, se caractérise par une mesure ici appelée *sobriété*, terme qui n'est pas sans connoter l'idée moderne de goût. Les libertés apparentes qu'autorisent certains genres relâchés doivent rester subordonnées à une intention organisatrice.

## II. Application aux formes de la narration (pp. 73-80)

### **A. Généralités** (pp. 73-75)

Hume a fait œuvre d'historien et paraît faire ici la théorie de sa pratique, dans un intéressant rapprochement entre la poésie et l'histoire. Aristote l'avait déjà osé, au profit de la poésie, jugée « plus philosophique et plus sérieuse<sup>4</sup> ». Tout le développement de Hume pourrait être considéré comme un long commentaire du jugement d'Aristote.

La poésie peut se contenter de la connexion par ressemblance.

De même l'unité du récit historique peut venir d'abord simplement de ce que les événements racontés appartiennent tous à une même période, que l'historien décide d'étudier : Hume semble bien dire que c'est le « dessein » de l'historien qui confère aux faits une contiguïté spatio-temporelle, pour autant qu'il fixe un champ d'étude.

Mais Hume souligne en même temps qu'une telle unité serait faible et tout extérieure, si ne s'y ajoutait la connexion causale entre les événements racontés – ce qui autorise le rapprochement entre l'écriture de l'histoire et le respect de la règle d'unité d'action, dans l'épopée ou le drame.

La citation d'Aristote en note montre où est la différence entre la poésie et l'histoire. L'unité du personnage – le héros – ne suffit pas à faire l'unité du drame, car celui-ci requiert en outre une stylisation qui consiste à ne retenir que les éléments significatifs, eu égard au caractère, à la péripétie, et au dénouement (« le moment remarquable »). Un biographe se fondera quant à lui sur l'unité de fait des événements qui composent une vie, et cherchera à montrer comment les détails les plus anecdotiques s'intègrent à un ensemble dans lequel ils ont joué un certain rôle.

D'où cette thèse : « l'unité d'action qu'on trouve dans les biographies ou en histoire diffère (...) de celle de la poésie épique, non en genre, mais en degré » (p. 75). C'est le même principe qui donne à la poésie sa beauté, et à l'histoire son intelligibilité. La connexion est plus étroite parce que plus simple dans la poésie.

Sans annuler la différence entre fiction poétique et connaissance historique, Hume opère ici un rapprochement qui prépare la conclusion d'allure nettement plus sceptique de la p. 79.

### **B. Éléments d'art poétique** (pp. 75-79)

---

4 ARISTOTE, *Poétique*, ch. 9, 1451b 5.

Passage passablement redondant, qui cherche dans la poésie des contre-exemples attestant comment un poète ne peut produire son effet plaisant sur l'imagination qu'à la condition de respecter les lois d'association des idées.

L'exigence commune à toutes les formes de poésie est la *stylisation*, c'est-à-dire le fait de ne retenir que les détails caractéristiques, pour éviter à la fois l'accumulation excessive dans un espace trop bref, et l'étirement excessif par la multiplication des éléments représentés.

Par ailleurs le principe d'unité d'action interdit les éléments digressifs. Curieusement, Hume paraît admettre (p. 78) que le principe s'applique plus rigoureusement à l'épopée qu'au drame.

### **C. Histoire et poésie (pp. 79-80)**

Hume rappelle que le même principe de lisibilité s'applique à l'histoire autant qu'à la poésie, puis renvoie au « goût », plutôt qu'au « raisonnement », l'appréciation de la différence entre récit historique et récit épique. Il ne s'agit sans doute pas de réduire l'histoire à la fiction. L'idée est plutôt qu'il revient au goût de discerner ce qui peut être retenu dans la composition d'un récit historique, et qui ne devrait pas figurer dans une épopée, pour y assurer une connexion plus forte des événements.

Les deux derniers exemples sont directement connectés à ce jugement, comme s'ils devaient le confirmer, en montrant que l'épopée est capable de produire une unité à partir d'éléments apparemment éloignés.

Le dernier § (p. 81) conclut sans rien apporter de nouveau.

## Section IV

### Doutes sceptiques sur les opérations de l'entendement

*Sképsis*, en grec, a le même sens que *dubitatio*, en latin : recherche. *Sképtesthai*, *dubitare* : se demander si.

#### Première partie

##### I. Problématique (20-21)

La première phrase pose la distinction entre les « *relations of ideas* » et les « *matters of fact* ». On ne peut que penser – et la suite va le confirmer – à la distinction leibnizienne entre les vérités de raison et les vérités de fait (*Monadologie*, § 33).

#### A. Les relations d'idées

Hume reste sur ce point un classique et même un platonicien, puisque la mathématique est pour lui le modèle de la science en tant que celle-ci veut être démonstrative.

Le terme *relation* est explicité par celui de *statement*, qu'il vaut mieux ne pas traduire par « affirmation », puisqu'il existe aussi des jugements négatifs. On peut préférer le terme général *énoncé*, qu'il faut manifestement entendre ici au sens d'une proposition. Celle-ci pose en effet toujours une relation entre un sujet et un prédicat, comme dans les théorèmes respectivement géométrique et arithmétique cités en exemple.

La connaissance des relations idéales se caractérise par sa *certitude*. Celle-ci s'obtient sous deux formes : l'intuition et la démonstration (héritage aristotélicien reçu à travers Descartes).

Les deux se distinguent comme l'immédiat et le médiat. Aristote déjà : sans l'intelligence (*noûs*) intuitive des principes, pas de démonstration possible<sup>5</sup>. Selon Thomas d'Aquin, la démonstration, comme tout syllogisme, fait *voir* la conclusion dans les prémisses<sup>6</sup>. Descartes pensait la démonstration comme la propagation de l'évidence intuitive des principes vers les conclusions, moyennant l'intuition du lien entre les raisons<sup>7</sup>.

Cartésienne est encore l'opposition entre la « simple opération de la pensée » et la dépendance « par rapport à tout ce qui existe réellement où que ce soit dans l'Univers », c'est-à-dire la distinction entre le logique et le physique.

---

5 Voir ARISTOTE, *Seconds analytiques*, L. I, ch. 3, et L. II, ch. 19.

6 Thomas distingue subtilement entre l'acte même de raisonner, qui consiste à « passer des principes aux conclusions », et le « jugement sur un argument », qui consiste à « regarder (*inspicere*) comment la conclusion suit les prémisses, en considérant ensemble celles-ci et celle-là » (*Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 57).

7 Voir DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle III.

Selon Protagoras (fgt B7 DK), « le cercle sur lequel raisonne le géomètre et qui ne touche sa tangente qu'en un point n'est pas celui qu'il pourrait tracer sur le sable ». La 1<sup>ère</sup> Méditation cartésienne se demandait si l'abstraction mathématique ne suffisait pas à assurer sa propre certitude<sup>8</sup> : avant Hume, Descartes faisait valoir que la rançon de cette certitude purement idéale est qu'elle n'a aucune valeur existentielle – ce que servait à attester l'hypothèse du Malin Génie.

L'« opération » en question n'est simple qu'au sens où elle ne met en jeu que la seule pensée (*purely by thinking*), quoi qu'il en soit de l'existence physique (*in nature*) de ses objets, ou, comme disait Descartes, « sans se mettre beaucoup en peine si [ces choses] sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas<sup>9</sup> ». En fait, l'opération a deux faces, indiquées par les deuxième et troisième règles de la méthode cartésienne<sup>10</sup> : l'*analyse*, qui permet de découvrir les principes nécessaires à la démonstration<sup>11</sup>, et la *synthèse*, qui enchaîne les raisons depuis les principes jusqu'aux conclusions.

Les relations d'idées peuvent donc être identifiées à ce que depuis les Grecs on appelle les *vérités éternelles*<sup>12</sup>. Bourbaki écrira : « ce qui était une démonstration pour Euclide en est toujours une à nos yeux<sup>13</sup> ». Ce qui est démontrable et démontré est vrai *for ever*.

## B. Les faits

L'existence d'une évidence factuelle n'est pas niée. Elle est seulement déclarée différente de l'évidence mathématique.

Hume reprend la définition leibnizienne de la vérité de fait. Le fait est ce qui arrive (*contingit*). Comme tel, il est seulement possible, et son contraire l'est tout autant. Le contingent est ce dont l'opposé contradictoire est concevable.

L'exemple donné est célèbre, mais il est moins clair qu'il n'y paraît.

Hume fait valoir qu'il n'y a pas de contradiction logique à séparer – dans une négation<sup>14</sup> – le sujet *Soleil* et le prédicat *se lever demain*. De même il n'y en aurait aucune à énoncer : *ce triangle n'est pas isocèle*, tandis qu'il y en aurait une à énoncer : *cet isocèle n'est pas un triangle*.

L'argument n'a pourtant de sens que si l'on dit ce qu'il convient d'entendre par *Soleil*, comme on le fait pour *triangle* et *isocèle*. Car, si l'on ne considère que les mots, il est sûr qu'on ne trouvera jamais aucune contradiction logique à les réunir dans des énoncés. Or, si l'on définit le *Soleil* comme *l'astre qui se lève tous les matins à l'est et se couche tous les soirs à l'ouest*, ce qui peut apparaître comme sa définition la plus empirique, alors on ne voit pas comment la proposition négative de Hume pourrait

8 Voir *op. cit.*, Règle II.

9 DESCARTES, 1<sup>ère</sup> Méditation, § 8.

10 Voir *id.*, Discours de la méthode, 2<sup>ème</sup> partie.

11 Voir LEIBNIZ, *Monadologie*, § 34.

12 Voir : ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, L. I, ch. 8, et LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, L. IV, ch. XI, § 13-14.

13 N. BOURBAKI, *Éléments de mathématique*, Théorie des ensembles, Paris, Hermann, 1977, p. E I.7.

14 Selon leur définition aristotélicienne, la proposition affirmative est une *composition*, qui déclare réellement unis un sujet et un prédicat, tandis que la proposition négative est une *division*, qui les déclare réellement séparés. Voir ARISTOTE, *L'interprétation*, ch. 1 et 8.

être « conçue aussi facilement et clairement que si elle était parfaitement conforme à la réalité ».

Pour donner force à son argument, il faut sans doute entendre le sujet en tant qu'il dénomme l'objet d'une impression actuelle : le Soleil tel que je le vois aujourd'hui. Il paraît alors logiquement impossible d'apercevoir l'implication dans un sujet ainsi considéré d'un prédicat qu'il ne possède pas encore.

L'argument reviendrait à récuser la définition suggérée, censément empirique, du Soleil, au motif qu'on ne peut savoir si le Soleil supposé devoir se lever demain est le même que celui qu'on voit se lever aujourd'hui : du point de vue de la perception actuelle, il y a deux visions, dont aucune ne donne à voir ce qui est vu dans l'autre.

L'empirisme apparaît ainsi comme une pensée de la pure actualité du fait, par rapport à laquelle toute futurition n'indique jamais qu'une possibilité, c'est-à-dire une contingence.

Autrement dit : tous les futurs sont logiquement contingents. Dès lors, et c'est la thèse de Hume, l'évidence empirique est irréductible à l'évidence logique.

### **C. Position du problème**

Hume interroge sur « la nature de cette évidence qui nous assure de toute existence réelle et de tout fait (*any real existence and matter of fact*) ».

Descartes se demandait quelle existence nous est connue de façon certaine. Mais il déniait aux sens la capacité de nous en révéler aucune, du fait de leur caractère trompeur.

La question de Hume est beaucoup plus restreinte, et son empirisme peut apparaître en régression par rapport à la radicalité de l'interrogation cartésienne. Ni le « témoignage actuel des sens », ni les « rapports », c'est-à-dire les souvenirs (*records*) de notre mémoire ne sont ici mis en doute. La question ne porte que sur ce dont nous n'avons ni perception ni souvenir : *ce qui n'est pas présent*. Elle porte donc soit sur ce qui est absent, soit sur les faits futurs, par opposition aux faits présents et aux faits passés.

Que Hume présente cette interrogation comme une innovation philosophique semble relever d'une ignorance (feinte ?) de la philosophie passée qu'il prétend suppléer ou supplanter. L'innovation consiste en fait en ce que l'empirisme donne une autre réponse à la question qu'il soulève, ne disposant plus pour cela des ressources d'une philosophie intellectualiste.

## **II. Investigation**

### **A. Reformulation de la question (22 et 23, 1<sup>er</sup> §)**

Le point de départ est un fait de conscience (*seem*) : le dépassement de l'évidence du présent ou du passé ne peut se faire que sur le mode d'une inférence, que Hume trouve dans le troisième mode d'association entre les idées. Comme

d'habitude, le principe est formulé en une proposition dont l'universalité ne peut être que problématique.

On pourrait se demander pourquoi les deux premiers modes sont écartés. D'après les exemples de la p. 72, la ressemblance paraît bien produire l'inférence de la copie présente au modèle absent, et la contiguïté l'inférence de la pièce où je me trouve à l'existence de la pièce voisine, dont je suis séparé par une cloison. Hume ne posant pas la question, on chercherait en vain la réponse dans le texte. L'explication tient sans doute au caractère existentiel de la problématique : il ne s'agit pas seulement d'une association entre idées, mais d'une connexion entre des existants. Le modèle est envisagé comme ce sans quoi il ne pourrait y avoir de portrait ; la cloison comme ce que l'on construit pour qu'il y puisse y avoir deux pièces distinctes. Ressemblance et contiguïté fonctionnent autant dans l'imaginaire que dans la représentation de l'existant, tandis que la causalité est le mode spécifique d'inférence d'un existant à un autre. C'est pourquoi tous les exemples donnés sont des connexions dépourvues de ressemblance et de contiguïté.

La question de la connaissance de l'absent revient donc à celle de savoir ce qui permet l'inférence causale, c'est-à-dire la question de la connaissance du lien de cause à effet (p. 87).

### **B. Première réponse (23, 2<sup>ème</sup> § , et 24, 1<sup>er</sup> § )**

Elle consiste en une proposition à nouveau problématiquement universelle (« sans exception »), et en outre au plus haut point paradoxale, puisque le deuxième § du n° 23 dit : 1/ seule l'expérience peut nous instruire sur la causalité ; 2/ les sens ne peuvent nous faire connaître ni causes ni effets d'une chose quelconque. Il y a en fait deux enjeux qui s'entremêlent ici : d'une part la question de savoir si une causalité peut être connue *a priori* par la raison ; d'autre part celle de savoir si une causalité peut être connue *a posteriori* par la sensation. Hume semble vouloir avant tout nier la première possibilité, mais en fait il répond négativement aux deux questions.

*A priori* a déjà ici son sens kantien : connu avant l'expérience, puisque indépendamment d'elle – et encore quelque chose de son sens scolastique : du principe à la conséquence, ou de la cause à l'effet. La thèse de Hume est qu'il n'y a pas de déductibilité de l'effet à partir de sa cause, analogue à la déductibilité d'une conclusion à partir de prémisses.

La justification est d'abord donnée par un exemple fictif, qui joue le rôle d'un contre-exemple : si un effet était déductible (prédictible), Adam aurait pu savoir, à sa première rencontre avec l'eau, qu'il pourrait s'y noyer. Pourquoi Adam ? Parce qu'en sa qualité de premier homme, il incarne une situation de nouveauté radicale : la première rencontre, la « première fois », c'est le moment où aucun savoir déjà acquis n'interfère avec la perception de l'objet, donc aussi le moment où la capacité rationnelle d'anticipation trouverait à se vérifier.

« L'entière perfection de ses facultés rationnelles dès son tout premier moment » est une allusion au récit biblique de la création (Gn 1-2), et à

l'interprétation théologique traditionnelle du premier état de l'homme comme « état de nature » dite « intègre ».

Les exemples de Hume sont à la fois clairs et spécieux. Si Adam avait dû attendre de l'expérience qu'elle lui fasse savoir que le feu pouvait le consumer, il n'aurait plus été là pour le vérifier. S'il l'a su, c'est donc autrement. De même on voit bien qu'il n'y a pas de lien logique entre les idées de transparence et de fluidité d'une part, celle de suffocation d'autre part. Mais ici encore la conclusion de l'empiriste paraît dépasser ses prémisses : que tel effet – soigneusement choisi – ne soit pas immédiatement prévisible, cela suffit-il à inférer qu'aucun ne peut jamais l'être ? Ne peut-on penser qu'en voyant l'eau couler (la fluidité en tant que chose vue), Adam pouvait se dire qu'elle lui filerait entre les doigts ? Comment prétendre tirer une leçon si générale de l'expérience en donnant de ladite expérience un compte-rendu si incomplet ?

De même, que signifie « examiner avec la plus grande précision ses qualités sensibles » ? Dire qu'il ne suffit pas de regarder l'eau pour savoir qu'elle peut étouffer n'empêche pas qu'on puisse s'en assurer directement par l'expérience adéquate, si l'on tient à la faire ; et si on la fait, ce n'est pas en se *voyant* suffoquer qu'on apprendra que l'eau étouffe, non plus qu'on n'apprendra que le feu brûle en se *voyant* brûler. L'incohérence est ici de demander à un sens (la vue) ce qu'il ne peut faire connaître, et d'en conclure qu'aucun sens ne peut faire connaître quelque effet que ce soit.

En l'absence de déductibilité, l'inférence causale est la copie dans la pensée de la « conjonction constante » entre des faits. C'est cette dernière qui constitue ce qu'on appelle « l'expérience », qui est la mémorisation de perceptions habituelles, ou plutôt de consécutions habituelles entre certaines perceptions. La thèse est que c'est l'expérience qui apprend à la raison ce que celle-ci ne peut savoir par elle-même.

La distinction ici suggérée entre perception actuelle et expérience atténue le caractère paradoxal de la dernière phrase. Mais on peut se demander en quoi la répétition des sensations peut faire connaître une causalité, si la sensation elle-même n'en apprend rien. En fait c'est tout le scepticisme de Hume en matière d'explication causale qui s'exprime déjà ici : car l'expérience n'a rien d'autre à enseigner que le fait de certaines conjonctions habituelles, et l'idée de causalité n'est qu'un nom qu'on leur donne.

Aristote disait bien que la sensation et l'expérience ne font connaître le pourquoi de rien : « que le feu brûle et non pas pourquoi il brûle<sup>15</sup> ». Mais ici, la réalité encore inexpliquée est celle d'une *action* perçue comme telle, c'est-à-dire d'une cause en acte, dont on ne sait pas encore ce qui lui donne de produire tel effet. Et l'habitude ne fait rien à l'affaire, car il n'est pas besoin de mettre deux fois la main au feu pour savoir qu'il brûle.

Le premier § du n° 24 ne fait qu'ajouter des exemples moins fictifs à l'appui de la thèse. Hume renvoie implicitement à l'expérimentation scientifique lorsqu'il fait allusion à l'explication par un « mécanisme compliqué », et une « structure

---

15 ARISTOTE, *Métaphysique*, L. I, ch. 1, 981b 12.



secrète des parties » : d'un côté la mécanique terrestre et céleste, d'un autre la chimie et la physiologie. La dernière phrase peut surprendre parce qu'elle introduit la notion de « raison dernière » qui paraît dépasser celle d'une simple connexion causale. Mais elle suggère du même coup une idée importante : que les mêmes aliments ne nourrissent pas les mêmes espèces est un fait<sup>16</sup>, et un fait de causalité qui peut servir éventuellement à expliquer la mort de tel animal et la survie de tel autre ; mais Hume suggère qu'il n'est pas d'explication qui ne renvoie à une raison dernière, et que l'explication reste inachevée tant qu'on n'a pas produit cette raison ultime.

### C. Contre-exemple et deuxième réponse (24, 2<sup>ème</sup> § , et 25)

Hume laisse de côté les secrets de la nature et en vient à des faits « familiers ». Il s'agit en fait de phénomènes isolables qui servent de base d'étude à la mécanique : telles les billes sur le plan incliné de Galilée. D'où les expressions : « qualités simples des objets » et « étroite analogie avec le cours entier de la nature » (chute des corps et gravitation universelle).

Première apparition des célèbres « boules de billard » : la transmission du mouvement par impulsion est supposée être un principe évident de la mécanique. On peut parler ici d'un *a priori*, puisque ledit principe est supposé connu avant la vérification empirique.

La dernière phrase du 24 sonne comme du Montaigne (*Essais* I, ch. 23) ou du Pascal : ce que nous prenons pour une évidence naturelle n'est en fait qu'un effet de coutume (*Pensées*, B 93).

Le n° 25 entreprend d'en donner la preuve.

L'argumentation cette fois n'est plus seulement empirique. Hume présente d'abord une preuve rationnelle de l'impossibilité de « trouver l'effet dans la cause ».

L'anticipation de l'effet d'un fait perçu relève de *l'imagination*. Mais celle-ci ne peut produire ici qu'une « invention (...) arbitraire », parce que « l'effet est totalement différent de sa cause » : la production d'un effet étant un changement, on peut se dire qu'elle ne saurait aller sans quelque nouveauté.

L'exemple qui vient ensuite est toutefois bien surprenant : pour illustrer la totale différence qu'il vient d'affirmer, Hume reprend son exemple et, parlant des deux mouvements consécutifs, fait apparaître malgré lui la similitude qu'il nie, à savoir la communauté formelle entre l'effet et la cause.

On peut noter d'ailleurs un glissement choquant d'un point de vue logique de la part de quelqu'un qui se targue de précision. Hume passe du « différent » au « distinct ». Or, s'il est clair que le mouvement de la deuxième boule n'est pas celui

---

16 Rousseau n'en remarquera pas moins « qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits, ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'y essayer » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1<sup>ère</sup> partie, § 14). L'expérience nous a montré qu'il était dangereux de nourrir des herbivores avec des aliments d'origine animale, mais l'on peut sans danger nourrir des carnivores avec des aliments d'origine végétale, ce qu'eux-mêmes ignorent. Par ailleurs, Hume laisse entendre étrangement que le lait ne serait pas nutritif pour des mammifères...

de la première, et qu'en cela ils sont distincts, il n'en résulte nullement qu'ils soient totalement différents, puisque la première boule ne fait rien d'autre que communiquer sa manière d'être – le mouvement – à la seconde.

L'exemple suivant peut paraître plus convaincant, parce qu'il ne comporte pas la même ressemblance entre la cause et l'effet. Mais on peut se demander : est-il possible d'élever « en l'air » « une pierre ou un morceau de métal » sans en sentir le poids comme une poussée en sens inverse ? On accordera alors que cette causalité n'est pas connue *a priori*, mais non pas que la sensation est incapable de nous la révéler.

Le deuxième § du n° 25 renforce la réfutation de l'apriorisme en arguant de la multiplicité des effets concevables à partir de l'observation d'un fait. Hume prépare ici la réflexion ultérieure sur la notion de connexion nécessaire : il est arbitraire de supposer d'avance que la cause ne puisse avoir qu'un effet. C'est l'expérience qui nous apprend que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et qui nous l'apprend seulement par le fait d'une régularité constante des phénomènes.

Le troisième § répète en résumant.

### III. Invitation à la modestie philosophique (26-27)

Le n° 26 conclut de ce qui précède l'impossibilité de terminer l'explication des faits en les dérivants de leur « cause dernière ».

Il ne s'agit sans doute pas directement ici de la notion métaphysique d'une cause première. Hume fait valoir plutôt que l'explication physique que pratique un Newton conduit à concevoir des causes générales telles que la gravitation, dont il n'est plus possible de rendre compte à partir de l'expérience – le triplet : *analogie, expérience, observation*, renvoie à la méthodologie newtonienne.

L'impossibilité reconnue conduit à une sorte de pessimisme théorique : « toute la philosophie conduit à remarquer l'aveuglement et la faiblesse de l'homme ». L'aveu d'ignorance de Socrate n'est plus le déclencheur de la quête d'un savoir enfin en possession de ses fondements, mais le point de retour de cette quête et l'aveu de son échec. Tel était le « que sais-je ? » de Montaigne.

Le n° 27 est une critique de la physique moderne en tant que mathématisation de l'expérience. La géométrie peut bien servir à modéliser les phénomènes, mais seule l'expérience donne connaissance de ce à quoi la géométrie peut être appliquée. L'abîme est infranchissable entre l'implication mathématique des conclusions par les principes (démonstration *a priori*) et l'impossibilité de connaître une consécution causale si ce n'est pas une factualité empirique.

Le criticisme kantien passe pour avoir résolu la difficulté en présentant la causalité comme un principe *a priori* d'unification d'un divers empirique qui sans lui resterait amorphe, mais il ne dira pas vraiment autre chose que Hume en reconnaissant que, faute d'intuition empirique, un tel *a priori* reste « vide ».



## Deuxième partie

### Introduction (28)

Le n° 28 comporte une relance du questionnement et l'anticipation d'une thèse : on n'est plus sur le registre d'une stricte *dubitatio*.

La première suggère la possibilité toujours offerte d'une régression infinie de la question qui demande le fondement (*foundation*) : pourquoi ?

La thèse annoncée semble vouloir couper court, moyennant une modestie sceptique, à la réitération des questions : donner à penser que celles-ci sont impertinentes, parce que l'on sait qu'on ne pourra y répondre. Aristote disait bien déjà que l'expérience ne donne le pourquoi de rien.

La thèse se présente comme une généralisation de celle de la première partie. Hume a envisagé la situation qui précède l'observation empirique d'un fait. Il suppose maintenant cette dernière déjà faite, pour assurer qu'elle n'offre rien de plus à la raison que la première rencontre.

La suite est la défense et illustration de la thèse.

### Argumentation (29 à 32)

Le n° 29 entrelace deux thèmes avant de préciser l'objet du doute sceptique.

1/ Les qualités sensibles ne sont pas révélatrices de la nature et des capacités causales des corps.

La référence implicite est à la 6<sup>ème</sup> Méditation cartésienne (§ 27), et à Malebranche (*Recherche de la Vérité*, I, 13).

Le début de la p. 93 fait allusion au principe newtonien d'inertie, c'est-à-dire à la loi du mouvement non pas en tant qu'objet de sensation actuelle, mais en tant que principe d'explication physique.

2/ Hume note un fait : « en dépit de [l']ignorance » où nous sommes du rapport entre la nature des corps et leurs qualités sensibles, nous inférons constamment de celles-ci aux effets de celle-là. C'est ce qu'exprime le principe de la détermination causale sous sa forme : *mêmes causes mêmes effets*.

Ce principe a pour conséquence que l'expérience passée constatée est censée valoir pour le futur non constaté. À quoi Hume oppose que les apparences peuvent être trompeuses.

Le sujet d'étonnement est que nous prenions constamment pour une « conséquence... nécessaire » (p. 94) ce que nous ne pouvons considérer que comme une liaison factuelle.

Noter le caractère topique de l'argumentation : « on accorde de partout... ».

3/ Mise en question de l'inférence : Hume veut comprendre le « pas (*step*) » que fait l'esprit quand il passe de la constatation à la prévision.

Il prend l'inférence comme un fait constant. Au n° 32 (p. 98), il dira que sa fonction pratique n'a pas à être mise en cause, mais qu'il s'agit seulement d'établir

quelle opération mentale fournit à la pratique ce gage d'efficacité. Il se borne à nier que cette inférence soit de nature rationnelle, et recourt à la logique pour le montrer. Il exclut d'abord l'évidence intuitive : la prévisibilité de l'événement futur n'est pas analytiquement contenue dans l'effectivité de l'observation antérieure. Il exclut ensuite l'évidence déductive : absence du moyen terme qui serait nécessaire pour constituer un syllogisme. Hume ne se met pas trop en peine d'explication, mais on peut comprendre qu'il ne lui paraît pas possible de faire d'une prévision pour l'avenir la conclusion d'un syllogisme, c'est-à-dire un cas particulier impliqué dans des prémisses portant sur le passé.

En fait, toutes les inférences causales supposent acquis le principe de causalité, sous lequel on subsume les événements : c'est le principe qui permet l'inférence, et l'on peut aisément accorder à Hume qu'il ne saurait être connu par le type d'inférence qu'il rend possible. Quant à savoir comment il l'est, s'il l'est, la question renvoie au débat sur l'abstraction. Hume pense manifestement avant Kant, qui restera un empiriste sur ce point, que l'entendement n'a rien à voir de plus que ce que les sens font voir, ni aucun mode d'intuition qui lui soit propre.

Le n° 30 propose un nouveau mode d'attestation de la thèse. En fait, il n'avance pas beaucoup, mais opère plutôt un retour à ce qui était déjà exposé au début de la section.

Le seul élément un peu nouveau est la mise en évidence du cercle auquel la pensée causaliste est exposée. Une fois admis que toute explication physique suppose la conformité du futur au passé, reste à faire en sorte qu'il n'y ait pas là une simple supposition, ce qui annulerait la validité scientifique de la physique en la rendant intégralement hypothétique. Or seule l'expérience passée atteste que ce qui a été futur s'est montré semblable à ce qui s'était passé antérieurement : il s'agit donc toujours d'une conformité du passé à lui-même, et l'extension de cette conformité au futur supposerait le principe qu'elle serait censée démontrer.

N.B. On parlerait ici à meilleur droit d'une pétition de principe, comme Hume le dira au n° 32 (p. 97).

Le n° 31 est à nouveau très redondant. D'un côté, la vérité rationnelle est indépendante du nombre des cas considérés. D'un autre côté, c'est la multiplication des cas observés qui fait tirer une conclusion qu'il était impossible de tirer d'un cas isolé. Hume semble souligner le rôle paradoxal de la similitude : c'est elle qui commande l'inférence ; mais si le premier cas était semblable au centième, pourquoi était-il incapable de nous apprendre ce que nous croyons avoir appris au bout de cent fois ? Et inversement, en quoi l'accroissement numérique ajoute-t-il une information, dès lors que nous voyons toujours la même chose ?

On pourrait en conclure le contraire de ce que dit Hume : que ce n'est pas la répétition qui fait la compréhension, et que l'habitude ne fait rien à l'affaire. On peut se demander si Hume ne fait pas la preuve du contraire de sa propre thèse.

L'exemple des œufs appellerait une plus ample explication pour être tout à fait intelligible.

Le° 32 offre quant à lui une longue répétition de tout ce qui vient d'être avancé.

### Péroration

Le n° 33 fait réapparaître l'affectation de modestie et le « doute » sur la portée de l'examen sceptique, du fait du caractère peut-être incomplet de l'examen. Mais Hume oppose aussitôt un argument présenté comme décisif.

L'inférence causale étant de fait à la portée des enfants ou des gens incultes, elle doit pouvoir se traduire, si elle est un raisonnement, sous la forme d'un raisonnement facile. La difficulté de produire celui-ci atteste que l'inférence n'est pas rationnelle.

On pourrait certes se dire que la question est mal posée. Car Hume n'envisage jamais que la causalité puisse être objet d'intelligence, plutôt que de ratiocination, comme si la deuxième ne supposait pas la première.

## Section V

### Solution sceptique de ces doutes

L'expression peut surprendre. En fait Hume va bel et bien apporter une réponse à la question qu'il se pose, mais celle-ci sera une docte ignorance, conscience d'ignorer ce qu'on croit savoir.

#### Première partie

##### I. Apologie du scepticisme

Le n° 34 fait implicitement référence à la définition aristotélicienne de la vertu (allusion à la magnanimité), comme juste milieu équilibré empêchant les inclinations naturelles de devenir un entraînement (*dram*) prédominant.

Exemple d'excès philosophique condamné comme espèce de fanatisme à rapprocher du fanatisme religieux : le stoïcisme. Celui-ci est soupçonné d'être « un système plus raffiné d'égoïsme (*more refined system of selfishness*) » : il parerait du nom de sagesse l'incapacité de supporter les tracasseries de la vie mondaine. On se demande ce que Hume fait de Marc-Aurèle, mais il est vrai que le soupçon s'accompagne d'un prudent « peut-être ».

Le scepticisme a en rapport toutes les qualités : philosophie dépassionnée, de laquelle aucun fanatisme n'est à craindre, ce qui donne la preuve que seuls des fanatiques peuvent s'en faire les adversaires.

Ce scepticisme se définit comme un pragmatisme puisque les certitudes empiriques de la vie courante sont sauvées : celle-ci peut se contenter d'un *comme si* causal, tandis que l'impuissance de la raison à connaître la causalité comme une réalité coupe court à la spéculation qu'une telle connaissance autoriserait, et interdit par là-même la « superstitieuse crédulité (*superstitious credulity*) », c'est-à-dire toute religion dogmatique telle que le catholicisme.

Le 2<sup>ème</sup> § assure la transition en ramenant la réflexion à la question du principe de la croyance causaliste.

Noter la référence insistante à la nature, concept dont on peut se demander quelle signification et quelle place il conserve dans l'empirisme. Sans doute faut-il n'en retenir que l'idée d'une spontanéité : l'homme est et restera spontanément croyant ; il vit et ne peut vivre que sur le mode de la croyance. La nature humaine n'est plus spécifiée par la capacité rationnelle de connaître, mais au contraire par sa vocation à l'ignorance suppléée par la foi.

## II. Retour à la problématique

Le n° 35 propose une nouvelle fiction présentée en deux temps : un homme qui se trouve d'abord aussi nouveau dans le monde qu'Adam à sa création, puis le même devenu homme d'expérience.

Trois thèses importantes :

1/ il n'a jamais rien d'autre à *observer* qu'une succession de phénomènes (*a continual succession of objects*) ;

2/ il ne saurait se dire : *post hoc, ergo propter hoc* – et s'il se le dit toujours, c'est ce qu'il faut expliquer autrement que par la logique ;

3/ la répétition de l'expérience n'apporte aucune connaissance supplémentaire de la cause (*secret power*) qui produit les phénomènes.

N.B. Le raisonnement proposé dans le 1<sup>er</sup> § : c'est parce qu'il serait irrationnel de conclure d'une succession à une causalité « dans un seul cas (*merely because one event*) » que cette conclusion ne paraît possible que si quelque chose vient s'y ajouter ; or ce quelque chose ne peut être que la répétition de la succession observée. D'où la suite : ce n'est que par sensation répétée qu'on en vient à une conjecture causale bien que la répétition n'apporte à elle seule aucun savoir. La conjecture ne peut donc refléter que ce qu'il est advenu de plus que dans l'observation initiale, à savoir sa répétition, la seconde n'étant pas moins factuelle que la première.

## III. Le principe

Il est dénommé dès le début du n° 36, et le 2<sup>ème</sup> § (p. 107) redira son importance comme ce dont l'absence serait la ruine « de toute action aussi bien que de presque toute spéculation » (pour mettre à part la science des relations d'idées).

Le n° 35 donne du principe une justification apparemment logique : la répétition ne fait rien de plus que de transformer le nouveau en habituel. Si donc l'intelligence ne supplée rien à la sensation, c'est à cela que se réduit le passage du fait à la cause : transition factuelle, et non pas transivité intelligible.

Hume a aussitôt conscience d'une énorme difficulté qu'il entreprend de pallier (au sens propre du terme). Car il vient d'expliquer la croyance en disant que l'habitude en est la cause : or comment peut-il produire une telle explication, qui a toutes les habitudes contre elle – puisque selon lui nous ne nous en apercevons jamais – et qu'il aura fallu attendre son génie à lui pour le découvrir ? Hume déclare certes que l'accoutumance est « un principe... universellement reconnu et bien connu par ses effets », mais ces derniers ne peuvent désigner que les effets ordinaires de l'habitude, tels que les traduit la sagesse des nations – « *L'habitude est une seconde nature* », « *C'est en forgeant qu'on devient forgeron* » –, et non pas cet effet que Hume reproche à la pensée causaliste de ne jamais avoir aperçu. Pour appliquer la thèse de Hume à elle-même – ce que doit pouvoir faire toute pensée cohérente –, il faudrait pouvoir dire : parce que nous avons toujours aperçu qu'à la suite d'une observation répétée nous en venions à croire à une connexion causale, nous



croyons que celle-là est la cause de cette croyance. Dans la mesure où Hume affirme à l'envi que sa thèse contredit ce que pensent les doctes autant que le commun des hommes, il fait la preuve du contraire de ce qu'il veut montrer : c'est en effet par un raisonnement *a posteriori* qu'il a réussi à assigner son explication.

Pour éviter la contradiction, Hume émet une restriction qui apparaît comme une échappatoire, se défendant de prétendre assigner la « raison dernière (*ultimate reason*) » de la croyance causaliste. Cette précaution n'est opérante que si l'on admet qu'une explication n'est effective, une cause effectivement connue, qu'à la condition qu'on soit capable de la rattacher à la cause première et de savoir comment elle en découle. Ici encore on est singulièrement près de Malebranche, pour qui il n'y avait d'autre causalité réelle que celle de Dieu, toutes les autres étant seulement apparentes.

Comment, pourtant, ne pas considérer comme une cause réelle quoique seconde, et connue en tant que telle, un « principe... bien connu par ses effets » ? Déclarer ignorer « la cause de cette cause », c'est s'avouer modestement incapable de dire comment il se fait que la nature humaine soit telle que nous prenions toujours une succession habituelle pour une connexion causale. Mais ce n'est pas s'avouer incapable de connaître aucune causalité en raisonnant sur l'expérience, puisqu'on se flatte d'en avoir découvert une.

Hume argue de nouveau qu'il est irrationnel de croire que l'on peut tirer d'un grand nombre de cas plus que d'un seul : à cela s'oppose l'invariabilité caractéristique des démarches de la raison, faculté des vérités éternelles. Mais on peut se demander si cet argument n'invalide pas sa propre explication, en attestant l'insuffisance de la seule habitude à expliquer le jugement de causalité. L'expérience montre en effet que toutes les successions habituelles ne sont pas prises pour des causalités : sinon il faudrait penser que l'obscurité nocturne est la cause de la clarté diurne.

La thèse de Hume interdit évidemment de faire une distinction entre les croyances empiriques, et donc de penser la substitution d'une connaissance vraie à une croyance erronée. Longtemps on a cru le mâle seul responsable de la génération, parce que la seule émission de semence constatable était masculine<sup>17</sup>. Qu'en est-il lorsque tout le monde continue de voir habituellement cela seul qui peut être vu, tout en sachant que la femelle contribue pour moitié ? Cette incapacité de fonder la science est évidemment ce que Kant a entrepris de surmonter, mais il s'est mal « réveillé », puisqu'il a commencé par admettre sans discussion les thèses empiristes sur l'expérience.

À lire la fin du § p. 106, on peut se demander s'il n'y a pas là de quoi définir l'intelligence – ou, comme dit Hume p. 91 la « sagacité (adj. *sagacious*) » – comme la capacité de celui à qui il suffit d'un cas, puisque la répétition n'y fait rien, pour voir ce que les sens ne sont pas capables de voir, et ce que la plupart n'ont pas vu, tels Archimède dans son bain, ou Newton sous son pommier. Hume s'enferme dans l'alternative entre l'accoutumance et le raisonnement, et du coup n'examine à aucun

---

17 Aristote considérait la sanguinolence des menstrues comme une semence dégradée (voir *Génération des animaux*, L. II, ch. 3 (737a 28-29)).

moment la thèse de l'intuition intellectuelle, qui permettrait de penser que la compréhension d'une relation de causalité, et, par-delà, du principe de causalité, ne relève ni de l'une ni de l'autre.

On peut trouver très raisonnable la conclusion de la note 1 (p. 108), par ailleurs bavarde et peu instructive : « un raisonneur inexpérimenté ne pourrait absolument pas raisonner, s'il était absolument inexpérimenté ». Mais on se demande – Kant se le demandera – comment l'expérience telle que Hume la conçoit peut encore être la source d'un authentique raisonnement. Car non seulement Hume veut faire admettre que, sans l'expérience, la raison n'instruit pas, mais la justification de sa thèse revient à dire que l'expérience elle-même n'instruit pas, puisqu'elle n'autorise pas la leçon qu'on croit pouvoir en tirer.

#### IV. Règle pour le bon usage des croyances empiriques

Le n° 37 envisage l'application d'un jugement de causalité pour conclure à ce dont nous n'avons ni perception ni souvenir, par exemple l'explication de vestiges monumentaux, ou l'interprétation de témoignages historiques. La règle est que le dépassement des limites de la mémoire ou des sens doit s'opérer à partir d'une sensation ou d'un souvenir effectifs.

La justification reste assez implicite. On comprend que le jugement de causalité n'ayant d'autre fondement que l'accoutumance empirique, il ne peut être appliqué sans référence à l'expérience : nous inférons ce que nous ne pouvons appréhender directement, par analogie avec ce nous avons observé habituellement. Hume formule ici le principe selon lequel on ne peut « parvenir à la connaissance d'une existence réelle » qu'à partir d'une existence constatée, sauf à tomber dans une régression infinie<sup>18</sup>.

L'idée générale est claire, mais son explication un peu compliquée, parce qu'elle comporte un déplacement entre deux registres de connexion distincts. Il y a d'abord la connexion entre les témoignages historiques et la perception initiale du « témoin oculaire (*eyewitness*) ». Mais ensuite, il s'agit de la connexion entre l'existence conclue et notre perception, ou notre mémoire, actuelles. On peut penser que les deux se rejoignent, ici encore par analogie : car aucune existence ne nous est connue sinon à partir de la nôtre (conscience de nous-mêmes moyennant nos sensations, nos sentiments, et nos souvenirs). De même la tradition des témoignages historiques n'est croyable qu'en référence à la perception directe des premiers témoins : il nous faut donc pouvoir rattacher à notre conscience présente, par le moyen des documents, ce qui a été autrefois l'objet d'une conscience semblable.

Hume prépare ici sa réflexion critique ultérieure sur les miracles.

#### V. Conclusion

---

18 Thomas d'Aquin disait la même chose, mais ne pensait pas que la raison fût dans ce domaine incapable d'aucun savoir, et condamnée à la croyance.

Le n° 38 répète la thèse de la *croyance*, et annonce un approfondissement de la nature de celle-ci, dont peuvent se dispenser les lecteurs superficiels.

Noter :

1/ le rapprochement entre la croyance causale et le sentiment moral invoqué dans la note de la 1<sup>ère</sup> section : la première est aussi instinctive que la reconnaissance ou la révolte éprouvées en dehors de tout raisonnement intellectuel ;

2/ avant même ce rapprochement, une formule dont on se demande si elle est un lapsus, tant elle semble aller contre ce qui a été exposé, et le sera à nouveau dans la section VII : « cette croyance **résulte nécessairement** de ce qu'on place l'esprit dans des circonstances données ». On croirait lire du Spinoza, mais on se demande ce que cela vient faire dans l'empirisme antirationaliste de Hume. Il est clair que celui-ci ne peut que *croire* que l'accoutumance entraîne la croyance, et que cet enchaînement n'est pas plus nécessaire que les autres, si spontané soit-il.

## Deuxième partie

### I. Croyance et fiction (39)

Il s'agit pour Hume de déduire la différence entre les deux, et d'attester ainsi que la causalité n'est pas un pur fantasme, alors même qu'elle n'est pas le fruit d'une connaissance rationnelle.

Le propre de la fiction est qu'elle ne commande pas notre *assentiment*, du fait qu'elle résulte de « l'autorité de l'esprit sur toutes ses idées », c'est-à-dire en fait de la puissance qu'a l'imagination de recomposer à son gré les emprunts au sensible. P. 112, Hume redira : « l'imagination a le commandement de toutes ses idées, elle peut les joindre, les mêler et les faire varier de toutes les manières possibles » ; c'est à elle qu'il revient de « concevoir des objets fictifs ». Malgré le verbe utilisé, il ne s'agit pas ici de concept intellectuel.

Le propre de la croyance dont il s'agit est qu'elle n'est pas au gré de l'imagination. Ce dont parle Hume n'a rien à voir avec une foi volontaire, c'en est plutôt le contraire. D'où l'exemple du centaure, p. 111 en haut : la croyance qu'on voudrait avoir en une telle fiction consciente ne peut être elle-même que feinte, et en cela elle n'a rien à voir avec cette sorte d'assentiment qui s'impose à nous et « n'est pas en notre pouvoir », tel celui qu'engendre l'accoutumance.

Si cette dernière croyance est indépendante de notre pouvoir et s'oppose en cela à la liberté de notre imagination, il faut en conclure qu'elle n'est pas de l'ordre de ce que l'imagination commande, à savoir « l'idée ». Quand un certain objet de sensation ou de souvenir se présente à nous en nous imposant de croire à sa réalité, à son existence présente ou passée, cette croyance ne vient pas s'ajouter à l'objet comme une idée à une autre, sinon on pourrait croire ce qu'on veut, ce que Hume nie expressément ici.

N'étant pas de l'ordre de l'idée, reste que la croyance soit de l'ordre du sentiment (*sentiment or feeling*).

Le 2<sup>ème</sup> § du n° 39 donne des indications importantes :

1/ Hume parle d'abord d'un sentiment « lié (*annexed*) » à la croyance, ce qui paraît faire une distinction étrange entre le fait de croire et le fait d'éprouver le sentiment d'existence. Sans doute vaut-il mieux comprendre que la croyance désigne ici, dans son opposition à la fiction, l'objet même dont la réalité s'impose à nous. La suite du § donne à entendre qu'un fait peut toujours être envisagé comme simplement possible. Il y a croyance quand nous éprouvons le sentiment qui nous fait distinguer le réel du simple possible.

2/ Cette distinction serait précisément impossible si n'entraient en jeu ici que des idées, et non pas un sentiment. Car à s'en tenir sur le plan des idées, rien ne distingue le réel du possible, parce qu'un fait est tel que le contraire est toujours concevable. Puisque rien n'interdit logiquement de penser le contraire de ce qui arrive, il faut que la différence entre les deux soit *sentie*, sans jamais pouvoir être *conclue*.

3/ Le sentiment qui fait croire a le même statut que tous les sentiments naturels : il n'existe que comme impression actuelle, c'est-à-dire « particulière » (il vaudrait mieux dire : singulière). N.B. Cela ne veut pas dire que l'existence en laquelle on croit soit une existence présente, puisque Hume mentionne la mémoire.

4/ Hume revient au passage à l'objet propre de la section V, en appliquant la théorie de la croyance à celle de la causalité : celle-ci est le lien qui s'établit pour nous entre des existences dont la conjonction a été constante. Ce que produit l'accoutumance, c'est le sentiment d'un lien existentiel, et non pas fictif, entre des choses ou des événements.

## II. Définition et description (40)

La croyance est une expérience aussi irréductible que toutes les autres.

Seon une formule d'origine aristotélicienne : *individuum est ineffabile*. Le singulier n'est pas énonçable : il est seulement nommable autant qu'il est montrable, c'est-à-dire désignable (en grec) dans sa singularité de *todé ti* (quelque chose qui est un *ceci*), soit comme un sujet d'attributions irréductible à ce qu'on peut en dire. L'individu n'est pas définissable en tant que tel, mais seulement en tant que représentant d'une certaine espèce commune à plusieurs. Il y a ainsi du réel dont aucune définition ne peut remplacer l'expérience, et sans l'expérience duquel aucune définition ne donnerait rien à connaître.

Hume s'exprime p. 112 comme Pascal dans *L'Esprit de la Géométrie* en traitant la croyance comme un « terme que chacun comprend suffisamment dans la vie courante » : la clarté discursive de la définition ne peut lui venir que de la clarté intuitive de ses termes premiers, qu'elle ne ferait qu'obscurcir.

Le substitut possible de la définition est alors la description, qui vise à faire cerner le sentiment visé par son rapprochement avec des états analogues.

L'analogie consiste en fait ici à appliquer à la croyance ce qui a servi à caractériser l'impression, à savoir un degré supérieur de vivacité, suffisant pour empêcher que la croyance soit prise pour une fiction. S'excusant d'une « variété...

peu philosophique », c'est-à-dire peu conforme aux habitudes d'une pensée rationaliste, mais conforme à la récusation empiriste de celle-ci, Hume recourt à cinq notions : *vivacité, vie, force, fermeté, stabilité*, pour autant que ces caractères manquent aux produits de l'imagination.

N.B. au passage la formule très dubitative, mais laissée sans commentaire : « la réalité ou ce que nous prenons pour tel (*realities, or what is taken for such*) ». L'expression semble faire place à la possibilité d'une croyance illusoire, laquelle remettrait en question l'opposition humienne : car l'illusion revient à prendre pour une réalité ce qui n'est qu'une fiction, mais une fiction involontaire, une fiction dont on n'a pas conscience qu'elle en est une. On peut aussi prendre la formule comme l'expression d'un phénoménisme : la réalité n'est jamais que ce qui nous apparaît réel en nous imposant le sentiment de croyance, sans que jamais nous ne puissions conclure de là à une existence réelle indépendamment du sentiment que nous en avons. Il resterait alors à savoir si et comment l'on peut penser la possibilité d'une illusion dans le cadre d'un tel phénoménisme.

Au bout du compte, c'est encore l'efficacité pratique qui permet de vérifier le caractère propre de la croyance. L'idée sera reprise plus loin, au 2<sup>ème</sup> § du n° 44 (p. 117) : « si la présence... ».

### III. Extension de la doctrine

#### **A. Problématique** (41, § 1)

Hume se demande si sa théorie peut être généralisée, et si la croyance peut se produire dans toutes les formes d'association des idées, de la même façon que la croyance à l'existence de la cause nous fait croire à celle de l'effet, et réciproquement. D'après ce qui précède, la question revient à se demander si la ressemblance et la contiguïté peuvent procurer le degré supérieur de vivacité qui caractérise le sentiment de croyance.

Hume entreprend donc une induction, en faisant la revue des formes d'association, exemples à l'appui. La réponse ultime (n° 44) sera positive.

#### **B. La ressemblance** (41, §§ 2 et 3)

Hume analyse soigneusement le cas du portrait. La leçon qu'il en tire revient à dire : c'est le portrait vraiment ressemblant et effectivement présent, et non pas la seule idée du portrait, qui peut me faire penser à mon ami, au sens où il me le fait viser comme un être réellement existant, avec la gamme des sentiments qui se rapportent à celle-ci (joie de l'amitié, tristesse de la séparation). En l'absence d'un tel portrait, c'est plutôt le souvenir de l'ami lui-même qui pourra me faire ainsi penser à lui.

On a ainsi vérifié que la ressemblance avec un existant procure un sentiment de l'existence de la chose ressemblante, tandis qu'une ressemblance en idée ne procure aucun sentiment d'existence.

Vu la platitude de ce résultat, on peut se demander si la véritable intention du passage est un approfondissement de la théorie, ou bien plutôt l'introduction de la polémique anticatholique dans le 3<sup>ème</sup> § du n° 41. Hume semble vouloir suggérer que sa théorie permet de rendre compte de la fonction des symboles sacramentels tels que les espèces eucharistiques : cette fonction est d'« aviver » ce qui sans les symboles ne serait que des « idées ».

N.B. On se demandera en quoi et par quelle « ressemblance » un peu de pain et de vin peuvent intensifier le sentiment de la présence divine. Hume tire sans doute argument ici d'une certaine forme de religiosité de son époque. Mais dire : « nous extériorisons les objets de notre foi... », c'est oublier le caractère de mémorial du sacrifice eucharistique. Le signe sensible ne peut pas faire croire, puisqu'il présuppose la foi. L'adhésion au sacrement est un exercice de fidélité à une parole, et non pas d'auto-persuasion psychologique. L'intention de Hume est peut-être de suggérer la possibilité d'une interprétation naturaliste des pratiques cultuelles du catholicisme : celles-ci relèveraient de l'exploitation d'un mécanisme psychologique très ordinaire, en vue de fortifier une foi en vérité trop fragile, et non pas d'une révélation ni d'une grâce surnaturelles.

### **C. La contiguïté (42-43)**

Même schéma que précédemment. Entre deux exemples (le voyage, et la présentation du fils de l'ami mort ou absent), dont la platitude est à peine compensée par la longue citation en note, Hume ridiculise, sous couvert d'explication, l'usage catholique des reliques de saints. Ici encore il semble vouloir suggérer que cet usage s'explique par le mécanisme très simple de la croyance, et non pas par des vertus miraculeuses, comme celles que l'on prête à la Sainte Épine, qui guérit la sœur de Blaise Pascal de sa fistule lacrymale<sup>19</sup>.

## IV. Interprétation générale

### **A. Conclusion des analyses (44, 1<sup>er</sup> §)**

Il semble y avoir une contradiction entre le début et la fin du §. Celle-ci énonce la loi pressentie p. 114 : « la transition à partir d'un objet présent donne effectivement, dans tous les cas, de la force et de la solidité à l'idée reliée » (p. 117). Ces deux qualités étant ce qui fait le sentiment de croyance, cette dernière apparaît ici comme le résultat de la « transition ». La première phrase disait en sens apparemment contraire que « la croyance en l'objet corrélatif est toujours présupposée ».

Pour éviter la contradiction, on peut comprendre que ladite transition n'induit la croyance qu'à propos d'un objet dont on a antérieurement éprouvé la présence, ainsi que sa conjonction régulière avec celui qu'on perçoit actuellement.

### **B. L'harmonie préétablie (44, 2<sup>ème</sup> §)**

---

19 Voir la *Déclaration*, signée par Pascal le 8 juin 1656, O.C., Paris, Seuil, 1963, p. 672-673.

L'expression est leibnizienne, mais l'usage qu'en fait Hume (« une sorte d'... ») fait plutôt penser à Descartes et Malebranche. Car chez Leibniz, l'harmonie est entre chaque monade et l'infinité des autres. Ici il s'agit plutôt de la « correspondance » entre « le cours de la nature », c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes spatio-temporels qui nous sont extérieurs – chez Descartes, l'ordre mécanique de la *res extensa* – et « la succession de nos idées », c'est-à-dire la vie de l'esprit. On retrouve le vieux problème de la communication des substances, auquel ont voulu répondre le parallélisme spinoziste et l'occasionalisme de Malebranche.

Hume propose une réponse empiriste à la question. La correspondance est ici pensée comme un résultat. Le préétablissement consiste seulement en ce que la nature humaine est telle que l'homme puisse acquérir des *habitudes* de pensée, qui relient celles-ci de la même façon que les objets naturels sont liés entre eux.

L'habitude est ainsi le mécanisme par lequel l'esprit, en l'absence de toute connaissance qui pénétrerait l'essence des choses naturelles, peut s'adapter à elles et y agir efficacement.

D'où l'étonnant retour à un certain finalisme. Car ce à quoi sert l'habitude, ce que *de fait* elle permet, c'est l'action adaptée, qui consiste à ordonner des moyens à des fins. On peut se dire que l'homme est fait pour cela, du fait même qu'il est capable d'accoutumance. Ainsi y a-t-il une régularité des phénomènes naturels, dont nous ignorons le pourquoi, mais qui permet d'en faire les moyens d'une pratique consciemment finalisée.

La téléologie empiriste ne peut sans doute pas aller plus loin, en direction d'un fondement métaphysique de la finalité naturelle, mais du moins donne-t-elle à reconnaître l'existence objective d'une certaine forme de finalité.

### **C. L'instinct et la raison (45)**

S'il ne remonte pas jusqu'à Dieu, Hume donne à penser la réalité d'une providence naturelle. L'adaptation de l'action est plus sûrement garantie par l'instinct que par le raisonnement. Le premier est infaillible en son ordre, alors que le second est plutôt sollicité par les situations d'incertitude où il y a plusieurs possibilités à envisager, et se trouve du même coup exposé à l'erreur.

L'analogie anatomique des dernières lignes donne à comprendre que l'ignorance des causes réelles sert ici de preuve du caractère heureusement finalisé de la constitution de l'homme au sein de la nature.

Dans la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, Kant reprendra et détournera l'argument pour critiquer l'eudémonisme : si la nature nous destinait au bonheur, elle nous aurait dotés pour cela d'un instinct. Si elle nous a dotés de la raison, c'est qu'elle nous destine à autre chose.

Quant à Rousseau, on a vu quels doutes il formulait quant à la supériorité de l'instinct sur la raison.

## Section VI

### La probabilité

Voir le *Traité de la Nature Humaine*, L. I, 3<sup>ème</sup> partie, Sections XI et XII.

Sur la note liminaire, voir le *Traité*, p. 205 : « par connaissance, j'entends la certitude qui naît d'une comparaison d'idées. Par preuves, les arguments tirés de la relation de la cause à l'effet, complètement délivrés du doute et de l'incertitude. Par probabilité, l'évidence qui s'accompagne encore d'incertitude ». Au sens de Locke, qui est celui d'Aristote, l'empirique selon Hume est toujours *probable*. Mais il s'agit pour lui de distinguer entre un probable certain et un probable incertain.

N.B. Le mot anglais *chance* est traduit tantôt par *hasard*, tantôt par *chance*.

Comment comprendre la première phrase d'allure si dogmatique ? Hume aurait-il les moyens de savoir qu'il n'existe rien de fortuit ? Et en quel sens faut-il entendre son affirmation ?

Elle a eu un sens théologique : rien n'échappe à la Providence divine, même les événements les plus contingents. Il n'y a rien qui soit absolument dépourvu d'intention, si l'on se réfère à la cause première, et non pas seulement aux causes secondes. Cette interprétation pourrait parfaitement s'inscrire dans le fidéisme religieux affiché ultérieurement par Hume (p. 206). Prise en ce sens, la proposition dépasse ce qu'on peut connaître par l'expérience et le raisonnement.

Elle peut aussi avoir le sens simplement philosophique d'un nécessitarisme. Elle dépasse alors tout autant l'expérience telle que l'entend Hume, et c'est pourquoi Kant en fera un *a priori* de l'entendement scientifique : *in natura non datur casus*. Voltaire : « ce que nous appelons hasard ne peut être que la cause ignorée d'un effet connu<sup>20</sup> ».

Le *Traité de la Nature Humaine* permet d'envisager une interprétation plus faible : « la chance n'est rien de réel en soi (...) elle est seulement, à proprement parler, la négation d'une cause » (p. 206). C'est conforme à la conception classique du hasard comme une rencontre de causes qui n'a pas elle-même de cause, et qui est pour autant inexplicable. Hume voudrait dire alors seulement que le hasard n'a pas d'existence positive.

Mais la phrase pourrait aussi signifier que la question de la réalité du hasard n'est d'aucune importance pour le propos de Hume, qui est de montrer que l'ignorance de la cause n'empêche pas la croyance de se produire : il s'agit donc de montrer que la théorie de la croyance s'applique aux événements que nous considérons comme fortuits.

N.B. 1/ La fin de la phrase n'est pas très facile à comprendre parce qu'on ne voit pas à quoi renvoie l'adjectif « même ». Si on isole le passage, il ne peut renvoyer qu'au hasard, mais il n'a pas été question de l'influence de celui-ci. Reste que le

---

20 VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article 'Atomes'.



renvoi soit au chapitre précédent : Hume ferait donc le rapprochement entre la situation d'ignorance et celle de connaissance de cause.

2/ On peut toutefois se demander ce que signifie cette opposition, puisque nous sommes toujours en situation d'ignorance de la causalité réelle. Il faut donc se placer à un point de vue résolument phénoméniste : il s'agit de comparer la croyance au certain (certitude), et la croyance au probable.

Cela peut expliquer pourquoi Hume en vient à traiter ici de la probabilité, et ce qu'il en dit.

En fait, il paraît neutraliser le débat sur le déterminisme et la causalité réelle. La manière dont nous raisonnons sur les événements que nous considérons comme aléatoires confirme à ses yeux que tout ici est affaire de croyance, plutôt que de science. C'est pourquoi il ne discute pas l'opinion des philosophes causalistes qui rapportent toute variation dans les effets à l'action d'une cause ignorée (p. 122) : il entend montrer seulement que « nos conclusions sur l'événement sont les mêmes que si ce principe n'intervenait pas ». Bref : l'inférence causale est indifférente à la connaissance d'une causalité réelle.

La première étape consiste à s'appuyer sur le calcul des probabilités (« probabilité des chances »), tel que l'a élaboré Bernoulli dans son *Ars conjectandi*. On sait que l'invention de ce calcul a été commandée par les visées pragmatiques des compagnies d'assurances.

La présupposition du calcul est le principe de *l'égalité des chances* des événements considérés comme aléatoires, pour autant qu'on fasse abstraction des causes qui les produisent (p. 121 en bas).

Le calcul des chances est une inférence vers l'avenir – la croyance en la production d'un événement futur – à partir d'une configuration présente : un numéro a d'autant plus de chances de sortir qu'il est présent sur plus de faces d'un dé. Hume parle d'une « inexplicable combinaison naturelle » : la réalisation d'un événement s'impose à nous avec une force qui dépasse celle de sa simple représentation imaginaire, du seul fait du plus grand nombre de « vues présentes » qui nous font penser à lui. Ainsi croyons-nous à l'événement, alors que nous ne savons pas s'il se produira. Le calcul des probabilités confirme donc la théorie de la croyance : l'impossibilité de prévoir ne nous empêche pas de croire. La formalisation mathématique du calcul ne donne pas plus un savoir supplémentaire que l'utilisation de la géométrie par la physique expérimentale (p. 91) : il confirme que la croyance n'est que l'effet dans l'imagination de la multiplication du semblable.

La deuxième partie de l'argumentation consiste à transposer cette conclusion à l'inférence causale : celle-ci peut seulement prétendre à un degré de probabilité relatif à la plus ou moins grande fréquence des successions phénoménales dans le passé.

N.B. L'analogie de l'égalité de probabilité des événements aléatoires est ici la similitude « en *apparence* » des causes – c'est-à-dire des antécédents – observées dans le passé.



## Section VII

### L'idée de connexion nécessaire

#### Première partie

##### Introduction : sciences mathématiques et sciences morales (48 et 49, 1<sup>er</sup> §)

Hume entreprend d'exposer les avantages et les inconvénients respectifs de ces deux types de science.

Le 1<sup>er</sup> § rappelle l'opuscule pascalien sur *L'esprit de la géométrie*, quant à l'usage des définitions dans cette science (univocité des termes, et substitution de la définition au défini).

La définition n'est jamais qu'un outil second qui fonctionne sur la base d'un discernement, lequel la précède et la commande. Pascal parlait d'une « connaissance naturelle » des termes primitifs, sans débattre de la notion d'intuition intellectuelle.

Hume rend compte de la facilité de ce discernement en affirmant que les objets de la géométrie « sont sensibles » : « quand on n'emploie pas de définition, l'objet lui-même se présente aux sens ». C'est logique dans un empirisme : la définition n'est que le substitut logique, énonçable, d'une intuition qui ne peut être que sensible. Quant à savoir si l'on peut vraiment rendre compte ainsi de la connaissance des objets de la géométrie, c'est une autre question : Descartes affirme le contraire, avec quelque raison, au sujet du chiliogone, au début de sa 6<sup>ème</sup> Méditation.

On peut même se demander si le discernement d'un ovale et d'un cercle (on pense aux chiens de Pavlov) est toujours possible à la seule perception – alors que leurs définitions sont toujours conceptuellement distinctes.

L'avantage de la science mathématique serait donc que la dénomination, ou la définition, d'un quelconque de ses objets suffit à y faire penser distinctement des autres, tandis que le discours sur la pensée ou les passions ne suffirait pas à les réactualiser dans leur distinction originaires : cette distinction est déclarée *réelle*, mais cette réalité échappe lorsqu'elle n'est plus éprouvée dans une impression actuelle (« en eux-mêmes » s'oppose à « par réflexion »).

D'où le risque de confusion dans tout ce qui relève du sens interne, et les paralogismes qui s'ensuivent.

Ce risque est contrebalancé par une contrepartie positive : aux « longues chaînes de raisons<sup>21</sup> » des géomètres s'oppose la brièveté du « raisonnement moral ». On pourrait penser à la définition de l'*enthymème* dans la *Rhétorique* d'Aristote : alors que la démonstration scientifique est une explicitation intégrale, l'éloquence joue sur l'implicite et recourt aux prémisses probables. Mais Hume suggère au passage qu'il faut un « soin extrême » pour ne pas se laisser prendre au piège des équivoques en matière morale. La brièveté du raisonnement en cette matière tient plutôt pour lui à ce que « la nature arrête vite toutes nos recherches

---

21 Cf. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie.

sur les causes et nous réduit à reconnaître notre ignorance » : on ne peut pas démontrer grand-chose, parce qu'en fait on ne peut rien démontrer du tout.

Bref : la philosophie morale est affrontée à une difficulté – « l'obscurité des idées et l'ambiguïté des termes » – plus grave que les exigences de la rigueur mathématique ou la rareté des expériences en physique. Au passage, Hume conjoint morale et « métaphysique » (cf. p. 54-55).

Le § 1 du n° 49 introduit comme l'exemple le plus remarquable de cette obscurité quatre idées qui se rapportent toutes à celle de causalité. La question est : que peuvent signifier précisément les termes *pouvoir, force, énergie, connexion nécessaire* ?

N.B. Dans la suite, ces termes paraissent traités comme des appellations synonymes, et constamment substitués les uns aux autres.

### I. Recherche

#### **A. Rappels méthodologiques** (49 suite et 50, 1<sup>er</sup> §)

Reprise du principe posé dans la section II : *c'est l'impression qui donne son contenu à l'idée.*

On notera à nouveau le traitement pascalien de la définition : celle-ci est sur le registre de l'idée complexe, et ses éléments simples, que la définition ne peut plus éclairer, doivent être référés à la « lumière » sans « ambiguïté » de l'impression. C'est celle-ci qui joue le rôle de la lumière intérieure, antérieurement dévolue à l'intellect.

Le § 1 du n° 50 applique le principe, en engageant la recherche de l'impression susceptible de donner un contenu à « l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire ».

#### **B. Causalité et sens externe**

La suite du n° 50 est la reprise quasi-textuelle de la section IV.

N.B. Deux idées se mêlent constamment : 1/ l'impossibilité de connaître du premier coup l'effet d'une cause ; 2/ le caractère secret du lien interne de causalité, qui échappe nécessairement, en tant que tel, au sens externe.

#### **C. Causalité et sens interne** (51)

Faute de pouvoir provenir d'une impression externe, reste que l'idée de pouvoir résulte de la réflexion sur l'expérience interne du mouvement et de la cogitation volontaires.

N.B. La « conscience » des activités volontaires est une impression. L'idée de pouvoir est la représentation qui en résulte au-delà de cette impression.

### II. Examen

Il s'agit de montrer qu'il ne peut y avoir aucune intuition (« conscience immédiate ») de « l'énergie » de la volonté. N.B. Les deux dernières phrases du 1<sup>er</sup> §

présentent la motricité volontaire successivement comme ce qu'il y a de plus ordinaire, et comme quelque chose d'extraordinaire.

## A. « L'influence de la volonté sur les organes du corps » (52)

### a. Premier argument

Il suppose que l'on admette le dualisme cartésien (mais que vient-il faire ici ?), et lui oppose l'impossibilité de la communication des substances.

N.B. 1/ Hume suggère que l'âme cartésienne a un statut littéralement surnaturel<sup>22</sup> : allusion à la foi qui « déplace les montagnes ».

2/ Il semble tirer à son profit ce que dit Descartes sur le fait évident, mais inexplicable, de l'union de l'âme et du corps.

Question : qu'est-ce que Hume peut bien entendre par « percevoir un pouvoir ou une énergie dans la volonté », qui soit autre que l'intuition même du mouvement volontaire ? D'après son propre empirisme, ce qu'il nie est une idée vide. Mais pourquoi faudrait-il quelque chose de plus, et quoi au juste, pour qu'il y ait ici une véritable connaissance ? L'empirisme ne pourrait répondre sans se transgresser lui-même. Mais s'il ne peut répondre, il ne peut pas non plus nier que l'intuition du volontaire soit une connaissance de la causalité de la volonté.

### b. Deuxième argument

En deux parties.

Hume invoque d'abord la limitation de ce que nous expérimentons comme pouvoir de notre volonté : le corps n'en relève pas totalement<sup>23</sup>. La limitation du pouvoir de la volonté reste un fait inexplicable tant que nous ignorons la nature de ce pouvoir, dont la connaissance nous permettrait de dire quels effets doivent en résulter.

N.B. On retrouve ici à certains égards la distinction aristotélicienne entre la connaissance factuelle (« l'expérience ne donne le pourquoi de rien ») et la science (« connaissance par les causes »)<sup>24</sup> : ce que Hume appelle *connaître un pouvoir* correspond à la définition aristotélicienne de la science (p. 135 : « lorsque nous connaissons un pouvoir... la relation qui les unit »). Ainsi puis-je avoir conscience de ce que ma volonté commande mon écriture, et ne commande pas ma digestion, sans savoir comment elle peut opérer l'une, et non pas l'autre. Or la définition de la science dans les *Seconds Analytiques*<sup>25</sup> donne à penser que la connaissance du lien de dépendance nécessaire entre l'effet et sa cause est constitutive de la science en tant que telle, mais aussi qu'il y a une connaissance du lien de causalité qui fait partie de la science sans suffire à la constituer : « connaître par quelle cause la chose existe et

22 Cf. SPINOZA, *Éthique*, 5<sup>ème</sup> partie, Préface.

23 Cf. la définition aristotélicienne de l'âme végétative dans le traité sur *L'Âme*, L. II, et l'*Éthique à Nicomaque*, L. I, ch. 13.

24 Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, L. I, ch. 1.

25 L. I, ch. 2, début.

que c'est là sa cause<sup>26</sup> ». Autrement dit, la causalité serait connue d'abord comme un fait d'expérience, avant de devenir un objet d'explication scientifique. Par rapport à quoi la thèse de Hume revient à dire que la causalité ne peut aucunement être connue comme un fait, et qu'il faudrait déjà en avoir la science pour pouvoir en reconnaître la réalité : « si nous avons conscience d'un pouvoir... nous connaîtrions aussi pourquoi son action atteint précisément de telles limites », et cela « indépendamment de l'expérience ». On retrouve l'idée en haut de la p. 134 : le pouvoir d'une cause – c'est-à-dire sa causalité – devrait être connu *a priori* ; or seule l'expérience nous fait voir *a posteriori* les effets, mais du coup elle ne nous instruit pas sur la causalité de la cause, c'est à dire sur le caractère d'effet de ce que nous prenons pour tel (voir p. 134 la fin du n° 52). Kant n'aura qu'à lire... et répéter.

L'argument complémentaire est tiré de ce qu'on a coutume de considérer comme une illusion de la conscience : mouvoir un membre paralysé, ou que l'on n'a plus. Il ne saurait y avoir là aucun pouvoir réel, et Hume en conclut que la conscience ne donne jamais à connaître la réalité d'un tel pouvoir, ou qu'elle ne la fait pas plus connaître quand nous avons encore notre membre, que lorsque nous l'avons perdu.

N.B. 1/ L'argumentation repose sur un axiome dont Hume ne songe pas à rendre compte, sans doute parce qu'il est un présupposé inamissible de l'empirisme : « *consciousness never deceives* ». Il le faut bien, si l'impression a valeur d'unique principe. La question est de savoir quelle portée il faut donner à l'axiome, ce que Hume ne précise pas. On est tenté de l'entendre en un sens phénoméniste : la conscience est toujours certaine d'elle-même ; aussi puis-je être infailliblement certain d'avoir conscience de mouvoir un membre que je n'ai plus, mais cette certitude ne peut porter ni sur la réalité de ce membre, ni sur la réalité de mon pouvoir sur lui.

2/ Le texte n'élimine par ailleurs nullement l'idée d'une possible illusion de la conscience, puisqu'il considère par hypothèse que l'on sait qu'il y a paralysie, ou amputation. Mais d'une part, il ne s'interroge pas sur les conséquences envisageables de la reconnaissance d'une telle illusion quant à la valeur de principe attribuée à l'impression. D'autre part, comme il veut montrer que toute croyance causale est en fait illusoire, il n'envisage pas que les illusions dont il parle puissent elles-mêmes être expliquées. On pourrait par exemple se demander si quelqu'un peut croire mouvoir un membre qu'il n'a jamais eu. Le texte suggère en tout cas que, si l'on admet une possible illusion de la conscience, on raisonnera en sens inverse de Hume.

3/ Hume renvoie pour finir à l'opposition déjà vue entre *succession* et *connexion*. On ne voit pas toutefois très bien en quoi il y a une succession entre l'acte de la volonté, et le mouvement qu'il commande.

### *c. Troisième argument*

---

26 *Loc. cit.*, 71b 10-12.

Appel à une science anatomique qui ne diffère guère de celle de Descartes, dans la Première partie du traité des *Passions de l'Âme*, au sujet de la propagation des « esprits animaux ».

L'argumentation semble ne rien apporter de nouveau, mais elle comporte quand même un infléchissement : le pouvoir de la volonté sur les membres est mis en doute à cause du grand nombre de médiations qu'implique le mouvement volontaire.

Il y a ici quelque chose de surprenant : Hume invoque le pouvoir de la volonté sur les esprits animaux, dont nous n'avons aucune conscience, pour attester le caractère inexplicable du pouvoir que nous croyons avoir sur nos membres, et montrer par là que rien ne nous en atteste la réalité en tant que pouvoir causal. On peut se demander toutefois quel statut il convient d'accorder dans son empirisme à l'anatomie qu'il invoque : n'est-ce pas invoquer une théorie explicative (si le pied bouge, c'est que les esprits animaux ont circulé) à seule fin d'en nier la possibilité ? Hume semble jouer double jeu, invoquant la science quand ça l'arrange, alors que son scepticisme en ébranle manifestement la validité.

#### *d. Quatrième argument* (note de la p. 134)

Il s'agit de montrer : 1/ que l'expérience d'une résistance à l'effort est à l'origine de notre idée d'un pouvoir causal ; 2/ que cette idée est « vulgaire et imprécise », et donne lieu à des usages qu'elle n'autorise pas vraiment.

Ainsi ne saurait-on invoquer l'expérience de l'effort pour justifier l'attribution d'un pouvoir à Dieu, à l'esprit, ou à la matière, qui sont exempts de tout effort, ou de tout sentiment d'effort.

En outre, le sentiment de l'effort n'est pas la connaissance d'un pouvoir causal – dont l'efficacité est mise en difficulté – parce qu'on ne saurait en déduire aucun effet déterminé.

### **B. Le pouvoir de la volonté sur les idées** (53)

Il s'agit de montrer que « même ce commandement de la volonté ne nous donne aucune idée réelle de force ou d'énergie » (p. 135).

On peut évidemment se demander comment Hume sait ce qu'est la force pour pouvoir nier que nous en ayons l'idée. C'est un problème général de l'empirisme que de savoir comment il peut concevoir ce dont il nie la réalité ou la cognoscibilité.

#### *a. Premier argument*

Son début a déjà été vu (cf. A. b).

L'argumentation n'a ici rien d'empiriste, puisqu'elle fait appel à la métaphysique exposée par Malebranche dans sa *Recherche de la Vérité*<sup>27</sup> : la

---

27 L I, 3<sup>ème</sup> partie, ch. 3

production de l'idée ne peut être qu'une création *ex nihilo*, comme telle réservée à Dieu.

L'idée est reprise p. 136 : toute la causalité est ramenée à celle de Dieu, et jugée en conséquence incompréhensible.

*b. Deuxième argument*

Cette fois, c'est à Spinoza qu'on pense.

Toujours la même idée : on ignore le *quod* de la causalité, parce qu'on ne connaît pas le *quomodo*.

*c. Troisième argument*

Les éclipses du pouvoir de la volonté sont aussi peu explicables que son pouvoir. Ou plutôt : si ce dernier nous était connu, nous pourrions les expliquer.

Toujours le même mouvement : seule l'expérience nous instruit (« pouvons-nous donner... ») ; elle tient lieu de « raison ». Mais elle ne nous instruit pas (« où est alors... ») : elle donne seulement à soupçonner un « secret » de la nature. Nous sommes et demeurons en plein *mystère*.

Conclusion : il faudrait être Dieu pour pouvoir connaître le pouvoir de sa volonté. On se retrouve dans Malebranche.

III. Synthèse

**A. De la conscience commune à la philosophie (54).**

N.B. Hume parle ici au pluriel des « philosophes », mais il faut entendre : Malebranche.

*a. La conscience commune*

Résumé de toute la théorie de la croyance causale.

1/ La croyance ordinaire.

Comment comprendre : « ils admettent que, dans tous ces cas, ils perçoivent la force même ou l'énergie de la cause » ? Soit l'expérience : quand j'arrose mes plantes, elles poussent ; quand je ne les arrose pas, elles meurent. J'en conclus que l'eau est nécessaire à leur croissance et, comme telle, sa cause (ou plutôt, l'une des ses causes). Je ne pense pas pour autant percevoir l'« action » de cette cause. Mais pour Hume, dire que l'eau est cause, c'est *faire comme si* on en percevait l'activité, et l'efficacité « infaillible ». Ou, autrement dit : mon jugement de causalité ne pourrait être une connaissance certaine que si cette perception m'était donnée.

2/ Les phénomènes exceptionnels.



Explication classique du fait religieux comme celui d'un recours au surnaturel pour rendre compte de ce qui ne paraît pas naturellement explicable, en l'occurrence des phénomènes effrayants<sup>28</sup>.

*b. La philosophie : premier pas* (p. 137 : « mais les philosophes, qui poussent... »).

Dans l'ordre de la succession des événements physiques, naturels ou artificiels, l'ordinaire n'est pas moins surnaturel, et incompréhensible, que l'exceptionnel.

N.B. « Obligés par la raison » ne peut signifier ici que : contraints par les conséquences du dualisme cartésien. Quant à la possibilité pour la philosophie de penser la nature et la connaissance autrement que Descartes, Hume n'en dit pas un mot. Il s'appuie sur l'impossibilité de s'en tenir au dualisme, en ramenant toutes les issues à l'occasionalisme.

*c. La philosophie : deuxième pas* (p. 137 : « mais les philosophes, s'avancant... »).

C'est Dieu qui est la cause de l'union et de la communication des substances, ainsi que de la conception de nos idées.

## **B. Première critique de l'occasionalisme (56)**

On peut considérer qu'elle est de nature théologique, puisque Hume reproche à Malebranche de compromettre la gloire de Dieu en affectant de la célébrer. Elle revient en effet à juger Dieu impuissant à faire exister des causes qui aient leur propre activité efficace, non pas indépendamment de la sienne, mais grâce à elle. La supposition que Dieu ne peut créer des causes, alors qu'il est cause première et absolue, devrait avoir pour conséquence qu'il ne peut pas créer du tout, puisque c'est en tant qu'être premier, existant par essence, qu'il peut communiquer l'être, faire être.

Le début de la critique a une saveur thomiste. Thomas d'Aquin s'inscrivait en faux contre un courant assez ancien qui jugeait impie, ou païen, d'attribuer aux créatures une puissance propre.

Le débat philosophique sur ce point se compliquait d'un débat théologique sur les rôles respectifs de la liberté et de la grâce dans le salut de la créature humaine. Aggravant la conception augustinienne du péché originel, et infléchissant l'idée paulinienne de prédestination, Luther avait ramené en Dieu toute la causalité salvifique, sans possibilité d'aucune coopération spontanée de la part de la créature.

Hume invoque ici la même idée que Voltaire contre les spinozistes, dans son *Traité de Métaphysique* – « si Dieu est libre, pourquoi ne pourra-t-il pas communiquer à l'homme un peu de cette liberté ? » – avant de reprendre un élément emprunté à la critique leibnizienne de l'occasionalisme.

Bref : un cocktail un peu éclectique, en tout cas peu soucieux de traiter les questions en profondeur. Qu'il annonce pour la suite une « réfutation plus

---

28 Voir LUCRÈCE, *De la Nature*, chant V.

philosophique » paraît signifier que la précédente n'a pour lui qu'une portée limitée : montrer que les métaphysiciens n'ont pu penser la causalité d'une manière consistante, et confirmer par là son approche empiriste.

## C. Deuxième critique de l'occasionalisme (57)

### a. *L'illusion métaphysique*

La critique vise ce que Kant appellera *théologie rationnelle*. Apparemment, il ne s'agit plus seulement de Malebranche, car la « théorie de l'énergie et de l'action universelles de l'être suprême » peut désigner toute métaphysique créationniste.

Cette métaphysique est d'abord déclarée « étrange », mais la suite de la phrase suggère que c'est l'empirisme lui-même qui rend sensible à cette étrangeté.

Elle est ensuite présentée comme une fantasmagorie (le « pays des fées »). Or celle-ci est présentée comme un résultat « d'une parfaite logique », ce qui veut dire qu'on ne peut pas ne pas y aboutir en raisonnant. L'illusion est de croire parvenir ainsi à une connaissance : « là nous n'avons pas de raison de nous fier à nos méthodes courantes d'argumentation ». Ce qui l'empêche, c'est le caractère « fictif » de « l'expérience » qui fonde la démarche : la causalité n'est en effet jamais l'objet d'une connaissance réelle, mais seulement d'une croyance, qui consiste à faire comme si l'on connaissait, sans connaître. L'argumentation sur la base de cette croyance (l'inférence causale) ne pose pas de problème dans les limites de l'expérience ordinaire, c'est-à-dire du monde sensible et de la vie pratique. Mais l'application de cette fiction « au-delà » des limites de ce que nous pouvons expérimenter nous prive de tout moyen de vérification.

On a donc déjà ici une théorie de *l'apparence transcendante*, présentée, de façon sceptique, comme un « soupçon », à défaut d'une « assurance absolue ».

### b. *Le scepticisme*

Ultime répétition : nous ne pouvons penser Dieu qu'à partir de l'expérience que nous avons de nous-mêmes, et celle-ci ne nous fait connaître que notre ignorance.

### c. *Note finale* (p. 140)

§ assez diffus et composite.

Hume semble d'abord noter que son scepticisme en matière de causalité paraît aller à l'encontre de la physique dominante, et que sa critique de la théologie malebranchienne ne porte pas contre Newton.

En second lieu, il donne une interprétation empiriste de l'inertie, en se prévalant du fait que Newton se défend de supposer des affirmations sur la nature des causes (« *hypotheses non fingo* »), et pour autant ne prend pas la notion d'éther comme un principe avéré, mais seulement comme une hypothèse à vérifier.

Il oppose enfin le rationalisme continental et le caractère manifestement plus raisonnable de la philosophie insulaire.

L'expression « nos métaphysiciens » peut désigner les continentaux du siècle précédent, mais aussi des auteurs plus récents, soit des représentants d'un courant malebranchiste anglais<sup>29</sup>.

---

29 La question de la réception de Malebranche en Angleterre est abordée par Sophie Roux dans l'ouvrage collectif *Les Malebranchismes des Lumières* (D. Antoine-Mahut dir., Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, 'Libre pensée et littérature clandestine' 59, Paris, Honoré Champion, 2014, 262 p) : 'De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu' (pp. 77-123) analyse la lecture que Locke fit de Malebranche et pointe un contresens que cette lecture entraîna chez Norris, lequel attribua à Malebranche une conception matérialiste des idées.

## Deuxième partie

Inlassable répétition de tout ce qui a été déjà dit plus d'une fois.

Relevons :

1/ Un propos qui commande le scepticisme causal de l'empirisme humien, mais dont on peut se demander en quoi il traduit fidèlement l'expérience : « tous les événements paraissent entièrement détachés et séparés les uns des autres » (p. 141). La séquence : naissance-croissance-vieillesse-mort d'un individu nous apparaissent-elles comme des événements sans lien, comme s'ils n'appartenaient pas visiblement à la durée d'un même sujet. Sans cette supposition cependant, il est impossible de conclure que « nous n'avons pas du tout l'idée de connexion », aussitôt assimilée à celle de « pouvoir ».

2/ La croyance causale consiste à attribuer au cours de la nature une « transition » entre cause et effet, qui n'existe qu'« en notre esprit » (p. 142). Le point est développé p. 143, puis dans les deux définitions successives de la cause p. 144.

3/ Hume renouvelle sa profession de foi pragmatiste (p. 144).

4/ La note est à nouveau assez confuse.

Le début fait penser au principe de la scolastique aristotélicienne selon lequel la puissance est connue par l'acte qui lui correspond, ce dernier étant l'action du moteur dans le mobile. Il y a ici une difficulté : Hume semble faire comme si l'on pouvait connaître et mesurer le pouvoir d'une cause indépendamment de son effet et antérieurement à lui, c'est-à-dire quand elle n'est pas cause.

La suite présente la croyance causale comme un transfert à signification essentiellement anthropomorphique.

Kant, par la suite, n'éliminera pas l'anthropomorphisme, puisque c'est pour lui la conscience humaine qui donne la forme, mais il fera de la structure transférée une nécessité transcendantale.

## Section VIII

### Liberté et nécessité

Objet général : la querelle du déterminisme, « la plus épineuse question de la métaphysique » (p. 163).

#### Première partie

##### Introduction (62-63)

À l'aide de termes et de thèmes leibniziens, Hume tourne la philosophie en dérision : en face de l'accord universel des opinions sur la liberté et la nécessité, il y a le « labyrinthe » dans lequel se sont enfermés les philosophes, parce qu'ils ont été incapables d'éviter l'équivoque dans la définition de leurs termes.

Le n° 62 rappelle d'abord le premier trope d'Agrippa, mais Hume ne conclut pas directement au scepticisme à partir de l'existence d'une « controverse » indécidable. Il en conclut seulement à la difficulté d'une entente, et suggère qu'elle peut provenir d'un malentendu.

Le remède proposé est ce dont Pascal faisait honneur à la méthode géométrique, et qui inspira la quête leibnizienne d'une *mathesis universalis*, sous la forme d'un *calculus ratiocinator* rendu possible par l'invention d'une *characteristica universalis* – bref, le projet d'une solution de toutes les controverses métaphysiques par la recherche d'une univocité intégrale dans le discours et la pensée.

Hume semble adopter pour postulat (« admet-on ») l'identité de la raison chez tous les hommes, laquelle paraît présupposée à la communication logique. La présentation dubitative pourrait donner à penser que la suite est une mise en doute de cette identité, qui dépasse assurément les possibilités de vérification d'un empirisme. Mais Hume semble plutôt vouloir montrer que l'empirisme est ce qui sauve la raison, en tant que bon sens présent en tout homme, des dérives absurdes entraînées par une mauvaise philosophie, plus soucieuse de vaincre que de comprendre. Hume oppose la simplicité de l'entente commune, sur la liberté et la nécessité, à la complication purement verbale du débat philosophique.

Entre temps, p. 150, la critique d'abord modérée a fait place à une nouvelle charge contre l'ancienne métaphysique au nom du pragmatisme, présenté ici comme à la fois fécond et pratiquement indispensable.

## I. « La doctrine de la nécessité » : le nécessitarisme (64)

### **A. L'origine de (« d'où naît ») l'idée de nécessité**

C'est déjà l'adoption d'un point de vue généalogique, pour rendre compte de ce dont on ne pense plus pouvoir indiquer un fondement.

Hume rappelle d'abord que ce concept est au centre de l'explication causale en physique. Il s'y confond avec la notion de détermination : l'effet d'une cause est déterminé en ce qu'il ne peut pas être autre, il est un et non pas multiple. Aristote enseignait qu'« il n'est de la nature d'aucun des êtres de faire ni de subir n'importe quoi sous l'effet de n'importe quoi<sup>30</sup> » : c'est cette détermination qui oppose le naturel au fortuit<sup>31</sup>.

La détermination s'exprime dans les « lois de la nature », que formule la physique. La loi est une règle, qui traduit la régularité de ce qui se produit « toujours » ou « le plus souvent<sup>32</sup> ». Hume peut donc répéter la thèse selon laquelle c'est la répétition uniforme des séquences semblables qui procure l'idée de la nécessité causale (voir la note de la p. 165).

[Sans doute se demandera-t-on s'il est possible de concilier « l'observation d'une uniformité dans les opérations de la nature », et la thèse de la section précédente selon laquelle « nous ne pouvons jamais observer aucun lien entre (...) les événements ».]

La fin du 2<sup>ème</sup> § du n° 64 est importante. Nécessité et causalité sont des termes synonymes en ce qu'ils expriment le même contenu de pensée, et ce contenu se réduit à la constance d'une consécution. L'idée de causalité, appliquée aux événements, est la projection d'une inférence devenue automatique dans l'esprit, par suite de l'accoutumance qui résulte de la répétition du semblable : l'habitude fait que je ne peux pas voir telle chose sans penser à telle autre, et c'est ce qui me fait dire que la première ne peut pas être sans que la seconde s'ensuive.

Le résultat est donc limitatif : nous ne pouvons pas mettre plus dans l'idée de nécessité que la constance d'une conjonction

### **B. Application (64, 3<sup>ème</sup> §)**

On doit reconnaître une nécessité causale partout où se présentent les deux éléments qui en constituent l'idée : la constance et l'inférence.

S'ils se laissent voir dans les actions ou les pensées qui sont mises au compte de la volonté humaine, il faudra donc considérer celle-ci comme une cause nécessaire, au seul sens que ce terme peut avoir, et reconnaître que cette affirmation a toujours été universellement accordée en dépit de propositions philosophiques faussement subtiles qui paraissent la contredire.

Autrement dit : les débats sur le libre arbitre portent sur un faux problème.

---

30 ARISTOTE, *Physique*, L. I, ch. 5, 188a 32-33.

31 Voir *op. cit.*, L. II, ch. 5.

32 *Loc. cit.*, 196b 10-11.

La suite est une vérification détaillée de cette affirmation qui donne le même statut à la causalité naturelle et à la causalité volontaire.

## II. Application anthropologique

### **A. L'uniformité de la nature humaine (65)**

#### *a. « Rien de nouveau sous le Soleil » (§ 1)*

L'uniformité est posée comme un fait constatable.

N.B. 1/ Il ne s'agit pas ici de la définition d'une essence, que Hume considère comme inaccessible, mais seulement de traits observables : la « nature » paraît désigner la manière dont les hommes se comportent spontanément. De même les « principes » n'ont ici aucune connotation métaphysique : le terme désigne ce en fonction de quoi les hommes effectuent leurs « opérations », et qui est aussi constatable que celles-ci.

2/ Hume paraît assimiler la motivation (détermination par la fin) et la causalité en général, envisagée comme succession d'événements. Il ne se demande pas, comme d'autres avant lui, si la notion de cause est univoque, ni si la détermination par la fin est nécessitante, et en quel sens, ni si toute détermination pratique est d'ordre passionnel.

3/ Envisagée sous cet aspect, l'histoire humaine ne diffère pas d'une histoire naturelle. Hume ne réduit pas l'histoire à cela, puisqu'il en tirera ensuite l'affirmation contraire. Il semble vouloir dire simplement que l'histoire enseigne aussi et d'abord cela, et même peut-être qu'elle ne pourrait être écrite s'il n'y avait pas une pareille uniformité : le passé ne pourrait être compris autant qu'il peut l'être, si le fait qu'il soit un passé humain était sans conséquence. C'est seulement parce qu'il y a des constantes historiques que le cours des événements n'est pas purement incompréhensible, et que nous pouvons comprendre *aussi* en quoi l'événementiel est irréductible à ces constantes. D'où la restriction exprimée par « *la plupart* ».

#### *b. Contre le surnaturalisme (§ 2)*

L'habituel étant la règle, l'exceptionnel est inévitablement réputé fictif, fabuleux. L'uniformité des conduites humaines est le critère qui permet de départager entre le croyable et l'incroyable. La peinture angéliste d'hommes purement vertueux est aussi peu croyable que le pouvoir divin d'Alexandre.

Hume ne se demande pas si l'on a raison de penser comme cela ; il souligne que de fait, c'est comme cela qu'on pense, et qu'il n'y a pas moyen de penser autrement : l'unique moyen pour réfuter les affabulations est d'en appeler au cours ordinaire des choses. Inversement, ne pas en appeler à celui-ci, c'est ouvrir la porte à toutes les affabulations possibles.

À rapprocher de la section sur les miracles.





### c. Vérification pragmatique (§ 3)

Deux thèmes se mêlent :

1/ Hume prolonge la critique précédente en récusant l'angélisme pratique : l'expérience apprend qu'il n'existe pas d'action humaine qui ne soit intéressée. Hume se défend de faire profession d'immoralisme puisqu'il « accorde à la vertu et à l'honneur leur poids et leur autorité propres » (p. 154), mais il semble suggérer qu'on ne les trouve jamais à l'état pur (Kant le redira). La prétention au désintéressement est mise au compte d'une rhétorique trompeuse, contre laquelle l'expérience permet de se défendre : « les prétextes et les apparences ne nous trompent plus ».

2/ Hume revient ensuite au thème général de ce premier point : l'action ne peut se passer de l'induction, laquelle est rendue possible par l'existence constatable des constantes.

## B. La diversité dans la nature humaine

Elle est posée comme un deuxième fait, tout aussi constatable que le premier.

### a. L'esprit de finesse (66)

Il n'y a pas de contradiction avec la première thèse, car il s'agit ici d'un affinement du jugement, rendu possible par le développement de l'expérience.

Hume fait valoir que l'uniformité naturelle n'est jamais absolue, totale (Aristote disait : toujours *ou le plus souvent*). Il y a des variations qui peuvent échapper au premier abord, et qui deviennent peu à peu manifestes (par exemple dans le chant des merles).

La perception des différences fait passer d'une uniformité générique à une uniformité spécifique, c'est-à-dire d'un « degré » inférieur, ou révélant une « régularité » d'extension plus restreinte. (Montesquieu remarque de même : « chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*<sup>33</sup> »).

La diversité n'est pas seulement culturelle : après avoir mentionné les effets « de la coutume et de l'éducation », Hume avance l'idée d'une différence naturelle dans le comportement des deux sexes, puis de différences naturelles, liées à l'âge, dans le comportement individuel. La dernière phrase du n° 66 mentionne les constantes qui permettent d'identifier une personnalité.

### b. Affinement de la notion de causalité (67)

Reprise amplifiante du n° 47 de la section VI : toute irrégularité constatée dans les consécutives causales est interprétée comme l'interférence d'une cause invisible.

Hume joue ici la philosophie contre la pensée vulgaire. La première vaut mieux que la seconde en ce qu'elle considère qu'une variation observée n'est pas la

---

33 MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, 1<sup>ère</sup> partie, L. I, ch. 1.

preuve qu'une cause produit son effet de façon contingente, parce que celle-là peut s'expliquer autrement. On notera que Hume semble adopter une fois de plus un langage causaliste que par ailleurs il récuse. Il faut comprendre : la variation observée peut se révéler à terme conjointe à la présence d'une autre chose, que l'on n'avait pas observée au départ.

La supériorité de la philosophie est illustrée par le succès du mécanisme dans la science moderne. Hume oppose d'abord le point de vue du technicien compétent à l'anthropomorphisme vitaliste de l'homme inculte, qui assimile une mécanique enrayée à un organisme malade (la montre « ne va pas bien »). Ensuite, il oppose aux surprises de la conscience commune devant les états de santé d'un organisme, la représentation scientifique de celui-ci comme « une machine prodigieusement compliquée ». Dans les deux cas, c'est l'explication mécanique qui permet de sauver la légalité naturelle contre les interprétations hâtives de la conscience ordinaire.

### *c. Application à l'homme (68-69, § 1)*

Exposition en trois temps (68) :

1/ L'homme s'inscrit dans la nature, et l'on peut en dire la même chose que du reste : toute irrégularité apparente renvoie à l'intervention d'une cause inhabituelle d'un certain point de vue, mais connue elle-même par une conjonction habituelle, par exemple celle du mal au dents et de la hargne.

2/ L'humanité a pour spécificité, au sein de la nature, de donner à voir des conduites exceptionnelles apparemment inexplicables.

3/ Cette spécificité peut elle-même être réintégrée dans l'ordre naturel pour deux raisons :

1. L'humanité a en propre d'être *constamment inconstante* : il faut donc reconnaître autant de nécessité causale dans cette inconstance que dans le reste, et ne pas y voir l'indice d'une incertitude ou d'une contingence.

2. Il n'y a pas plus de difficulté à admettre cela qu'à admettre le déterminisme météorologique, alors même qu'on est incapable de prévoir le temps.

Le n° 69 tire la conclusion : il y a autant de détermination observable dans la motivation que dans le devenir naturel. On peut donc n'attribuer ni plus ni moins de nécessité à la première qu'à la seconde. Les actions, pour autant qu'elles soient motivées – et elles le sont toujours – ne sont pas moins prévisibles que les événements physiques.

Étonnante proximité par rapport aux thèses leibniziennes !

## **C. Vérification par la pratique**

### *a. La certitude morale (69, § 1)*

On appelle ainsi une certitude fondée sur la connaissance d'une règle morale, au sens non pas seulement d'une loi éthique, mais de toute régulation du comportement, par exemple une coutume.

Hume tire argument du fait qu'une société ne fonctionne que par la confiance mutuelle de ses membres (le terme important est : *compter sur*). Nous ne coexistons de façon profitable que dans la mesure où nous pouvons être certains de la conduite des autres. Or *être certain d'une chose, c'est croire en sa nécessité*.

Conclusion de Hume : les hommes ont toujours cru au caractère nécessaire de leurs actions, et c'est ce qui leur a permis d'être des animaux naturellement sociaux.

#### *b. Certitude morale et philosophie (70, § 1)*

Le philosophe est envisagé comme homme agissant, puis comme homme de savoir.

La certitude morale est la condition de crédibilité de l'histoire, de la morale, et de la critique.

#### *c. Évidence naturelle et évidence morale (70, § 2)*

La première désigne ce que nous tenons pour certain dans les faits naturels, la deuxième ce que nous tenons pour certain dans les conduites humaines.

« Elles sont de même nature », car elles résultent toutes deux d'une habitude acquise par l'entendement. L'expérience ne permet pas d'opposer une « nécessité physique » et une liberté de l'esprit, car on trouve exactement la même chose de part et d'autre.

Rien de nouveau sur le fond. Seulement de nouveaux exemples qui cherchent à faire de l'effet par l'horreur d'abord, l'humour ensuite.

### III. Solution empiriste de la controverse

#### **A. La résistance au nécessitarisme (71)**

Il s'agit d'expliquer pourquoi un désaccord apparent est venu recouvrir l'accord réel des opinions. Explication en trois temps, inlassablement redondants :

##### *a. « Une forte tendance » (p. 161 : « Si nous examinons... »)*

Dans les choses naturelles, nous interprétons (comme dira Nietzsche) toute conjonction comme une connexion.

On peut se demander d'où nous vient l'idée que nous projetons sur les choses puisque : 1/ toute idée est censée nous venir de l'expérience ; 2/ celle-ci est censée ne jamais nous faire connaître aucune nécessité.

Dira-t-on que c'est l'inférence habituelle (mentale) qui me donne une impression de nécessité : il me faudra reconnaître que c'est bien une expérience (de la pensée) qui me révèle une nécessité qu'elle est censée ne jamais pouvoir faire connaître. On retrouve ici un problème général de l'empirisme, qui est de savoir comment il peut rendre compte de la conception de ce qu'il nie : pour pouvoir nier que nous trouvions dans l'expérience aucune connexion nécessaire, il faut qu'il

pense cette dernière, et si ce n'est pas à partir de l'expérience (censée ne nous donner que des conjonctions factuelles), d'où en tient-il l'idée ?

b. « *Une différence* » (p. 161 : « Quand nous tournons... »)

Nouvelle critique du *feeling*, directement opposée à la précédente. À l'égard des choses naturelles, nous croyons sentir plus que nous ne sentons. À l'égard de l'esprit, nous croyons pouvoir convertir une absence de sentiment en thèse d'inexistence : il n'y aurait pas de nécessité là où nous n'en sentons pas, c'est-à-dire là où nous ne percevons pas la conjonction constante qui nous y fait croire. On réserve alors la nécessité à la nature (la matière), et on accorde à l'esprit une liberté conçue comme une absence de nécessité.

Cette croyance est dénoncée ensuite comme illusoire, parce qu'elle va contre « l'aveu de tous les hommes » : elle ne peut avoir qu'une signification individuelle et momentanée.

Ici, la croyance ne dépasse pas l'expérience, mais elle comble un vide, qui est l'absence d'un certain sentiment. Or cette absence n'équivaut pas à l'intuition empirique d'une inexistence, qui n'est guère concevable. Sinon il y aurait contradiction de la part de Hume à invoquer le *feeling* dans un cas, pour le récuser ensuite.

Cela veut dire qu'il ne peut pas y avoir d'expérience de la liberté, si on la définit d'une manière seulement négative comme absence de nécessité. Et comme Hume pense qu'il n'y a pas de causalité sans nécessité, il ne peut pas y avoir pour lui d'expérience d'un pouvoir causal non-nécessaire.

c. « *La même nécessité est commune à toutes les causes* » (p. 161 : « Mais une fois que... »)

À condition d'identifier nécessité et constance, on admettra qu'il n'y a qu'une différence de *degré*, et non pas de *nature*, entre la matière et l'esprit.

## **B. La méthode à suivre (n° 72)**

a. *Commencer par le « plus simple »*

Il s'agit de la matière, mais Hume ne s'en explique pas.

Dire que les opérations mentales sont liées à un degré élevé de complexité dans l'organisation matérielle serait peut-être aller chercher trop loin. On peut s'en tenir à l'idée que l'activité mentale semble présenter plus de variété apparente que les phénomènes naturels.

On pourrait aussi se dire que l'empirisme prête à l'interprétation inverse, puisque pour lui tout ce qu'on peut dire des choses naturelles n'est jamais qu'une projection de nos habitudes mentales.

b. *Explication de la controverse* (« Mais aussi longtemps que... »)

Elle découle d'une « hypothèse (...) erronée » : l'opposition entre la nécessité matérielle et la liberté spirituelle vient de ce que nous croyons voir dans la nature plus et autre chose que ce que nous font connaître nos habitudes mentales.

La controverse tombe si l'on a au contraire une conception justement sceptique des limites de l'entendement.

Il y a ici un effet de chiasme : l'étude de ce qui était réputé plus simple (la matière) ne va pas « sans difficultés », mais celles-ci facilitent la connaissance philosophique de ce qui était réputé plus complexe (l'esprit).

c. Note (p. 163)

Passage repris du *Traité*, qui énonce une thèse fondamentale de Hume : « la nécessité d'une action quelconque, soit de la matière, soit de l'esprit, n'est pas, à proprement parler, une qualité dans l'agent, mais dans l'être pensant ou intelligent qui peut considérer l'action ». Bref : il n'est de nécessité qu'idéale, ou formelle. Mais d'où nous en vient l'idée si tout nous vient de l'expérience ? Dira-t-on qu'elle se réduit à la constance d'une association dans l'esprit, il faudra alors nier qu'elle lui soit propre, puisque cette constance se trouve aussi bien dans les choses.

Hume récuse la valeur probatoire du sentiment d'indifférence, quant à l'affirmation du libre arbitre. La critique vise donc Descartes, qui admettait : 1/ la possibilité d'une indifférence comme étant à la fois « le plus bas degré de la liberté<sup>34</sup> », et comme une situation dans laquelle seule une volonté libre peut se déterminer ; 2/ une indifférence essentielle du libre arbitre, révélée par le pouvoir qu'a l'âme de toujours suspendre son jugement, donc de n'être jamais nécessitée à affirmer ou à nier quoi que ce soit<sup>35</sup>.

Hume ne nie pas que l'impression d'indifférence existe, mais il nie que sa valeur probatoire résiste à la *réflexion*. Celle-ci renvoie à l'argumentation précédente de Hume dans cette section : recul par rapport à l'action effective, et prise en considération des conduites collectives.

La thèse réfutée est celle qui fait de la liberté un principe, c'est-à-dire qui ne nie pas la dépendance régulière des actes par rapport aux motifs, mais nie la détermination de la volonté elle-même : rien ne l'empêche de vouloir aussi ce qu'elle ne veut pas, et de vérifier ce pouvoir en l'accomplissant.

La critique consiste d'abord à retourner Descartes contre lui-même, comme le faisait Leibniz. Le premier arguait que l'on peut éprouver le pouvoir absolu de sa liberté en choisissant contre toute raison. Leibniz objectait que la volonté d'éprouver ce pouvoir est alors précisément la raison qui détermine le choix. Hume fait valoir que c'est ce même désir qui détermine la volonté dans les variations qu'elle impose à ses volitions (« vellétés »), ce qui rend « chimérique » l'idée qu'elle ne serait déterminée par rien.

Le deuxième argument consiste à opposer au sentiment que chacun peut avoir de sa liberté le jugement d'autrui sur ses actions : car autrui ne peut éprouver

34 DESCARTES, *Lettre au P. Mesland* du 9 février 1645.

35 Voir *id.*, *Principes de la philosophie*, 1<sup>ère</sup> partie, a. 39.

mon sentiment de liberté ; en revanche il comprend aisément mes actes en fonction de ce qu'il connaît de ma personnalité.

On notera la saveur leibnizienne de l'avant-dernière phrase : si, comme Dieu, nous connaissons le détail d'une personne et de sa situation, nous pourrions « inférer » ses actions avec certitude.

Dès lors, il n'est pas vrai que nous sentions, mais seulement que « nous nous imaginons sentir que la volonté elle-même n'est soumise à rien ».

## C. Conciliation des points de vue

### a. Conditions d'une bonne définition (74, § 1)

Accord avec le réel constatable (le « fait »), et cohérence.

### b. Définition de la liberté (73)

En tant que forme de causalité (« pouvoir »), elle n'est rien d'autre que la dépendance (régulière) des actes par rapport à la volonté, et s'oppose seulement à la contrainte (*libertas a coactione*) : détermination interne en l'absence d'empêchement externe.

### c. Liberté et hasard (74, 2<sup>ème</sup> § )

Pour Hume, de deux choses l'une : ou bien l'on identifie la liberté avec la nécessité telle qu'il l'entend, dans le domaine du volontaire, faute de quoi l'on ne peut la penser comme une cause ; ou bien l'on veut opposer la liberté à la nécessité, mais cela revient à l'identifier au hasard, et la condamne à être aussi fictive que lui.

Hume pense donc sur ce point comme, avant lui, Spinoza, et comme Kant après lui.

## Deuxième partie

### I. Empirisme et morale

#### A. Contre le moralisme (75, § 1)

« Quand une opinion conduit à des absurdités, elle est certainement fausse ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fausse parce qu'elle est de dangereuse conséquence ». On ne saurait mieux dire. La vérité peut fort bien être dangereuse, par exemple pour un pouvoir abusif qui, pour cette raison, cherchera à imposer sa langue de bois. Et si l'on veut parler de danger d'un point de vue éthique universel, et non pas du point de vue d'un intérêt particulier, il faudra fonder en vérité les critères d'appréciation d'un tel danger, c'est-à-dire les critères d'appréciation du mal dont la probabilité constitue le danger en tant que tel.



Il est clair que, pour Hume, la question de la vérité est théorique, logique, et qu'il n'y a pas de primauté du point de vue pratique.

Malgré ses précautions de langage, on peut bien penser qu'il entend se mettre à couvert des accusations d'immoralisme et d'irréligion dont il a été effectivement la cible. Il met celles-ci au compte d'une éristique visant à le discréditer, et il s'efforce de renverser la perspective. Il s'agit de montrer : 1/ que sa conception de la responsabilité morale est vraie ; 2/ que par là-même elle constitue une justification rationnelle de la moralité.

### **B. La volonté comme cause nécessaire** (75, 2<sup>ème</sup> § , 1<sup>ère</sup> moitié)

Reprise de la partie précédente : le fait même de l'inférence morale atteste qu'il y a dans le volontaire tout ce qu'il faut pour le définir comme nécessaire. C'est pourquoi le refus de la thèse ne relève que d'un malentendu : on met trop sous le terme de nécessaire quand on entend par là autre chose que l'inférable, et par inférable autre chose que le semblable.

### **C. Orthodoxie de l'empirisme** (fin du 2<sup>ème</sup> § : « soit qu'on soutienne... »)

Hume n'exclut pas que la nécessité puisse prendre un sens plus fort dans le domaine des phénomènes matériels. « Découvrir quelque chose de plus » paraît bien renvoyer à la possibilité que l'explication scientifique des phénomènes donne à connaître plus que de simples conjonctions constantes.

Hume envisage donc la possible fausseté de sa propre thèse dans l'ordre physique (« philosophie naturelle »), ou ontologique (« métaphysique ») : il sait qu'elle va à l'encontre des idées reçues. Mais une telle erreur théorique est sans conséquence dans l'ordre moral.

## II. Théorie empiriste de la responsabilité

### **A. Crime et châtement** (76, 1<sup>er</sup> §)

Hume détourne au profit de sa thèse un argument que l'on trouve chez Thomas d'Aquin : si « l'être humain » n'était « doué du libre arbitre (...), les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les punitions seraient vains<sup>36</sup> ».

En définissant la volonté comme une cause nécessaire, Hume peut paraître nier le libre arbitre défini comme *libertas a necessitate*. Mais il ne faut jamais perdre de vue que la nécessité telle qu'il l'entend n'est pas celle par opposition à laquelle on affirme la contingence du libre arbitre, et dont il pense que nous ne pouvons avoir aucune idée. Sa nécessité n'est qu'une régularité de fait. En un sens, ce n'est qu'une contingence. Par ailleurs, le libre arbitre n'est pas exclusif de toute régularité dès lors que, comme Thomas, on le fait découler de la raison.

---

36 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, 1<sup>ère</sup> partie, q. 83, a. 1.





## B. Les conditions de l'imputation

### a. Signification de l'accusation (76, 2<sup>ème</sup> § , sauf dernière phrase)

Elle consiste toujours à affirmer un lien entre une personne et un mal.

La « haine (*hatred*) » se définit en général comme la passion suscitée par le mal en tant que tel. Hume semble faire une différence entre une haine proprement dite, qui a toujours pour objet un être humain, et la détestation générale dont le mal est l'objet.

Le terme de « vengeance (*vengeance*) » renvoie au contexte judiciaire mentionné dans le passage précédent. La vengeance est le désir, ou l'acte, qui vise la compensation d'un mal commis. Sa forme institutionnelle est la *vindicatio*, revendication d'un droit lésé, qui conduit à l'incrimination (*crimen*).

Considéré en lui-même, un méfait est un mal regrettable. Il ne suscite les passions citées que lorsqu'il est considéré comme la manifestation d'une volonté. Il s'agit donc pour Hume de préciser à quelles conditions ce caractère volontaire peut être reconnu.

La réponse peut être référée à la distinction aristotélicienne entre la faute et le vice, par exemple à propos d'Edipe dans la *Poétique*<sup>37</sup>. L'acte devient un motif de qualification morale et, éventuellement, de condamnation, quand il est le signe d'une disposition (*hexis*), c'est-à-dire d'un trait durable devenu une composante caractéristique de la personnalité de quelqu'un.

Le fond de l'argument est que ce n'est pas la matérialité de l'acte qui importe pour l'imputation, mais plutôt le rapport entre l'acte et l'intention qui l'inspire et surtout le caractère ponctuel ou permanent de cette intention.

N.B. 1/ Hume est logique avec lui-même : l'imputation suppose que la volonté est la cause de l'acte, et l'on ne peut reconnaître un lien de causalité entre les deux que s'ils sont en conjonction constante, et si pour autant on peut craindre une récidive.

2/ Le propos de Hume peut paraître en léger décalage par rapport à la pratique judiciaire, qui sanctionne aussi, mais différemment, les fautes accidentelles.

### b. Limites de la responsabilité (76, 3<sup>ème</sup> § , sauf dernière phrase)

On retrouve quelques grandes idées du livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, quant aux motifs de suspension ou d'atténuation de l'accusation :

1/ L'ignorance (des « particularités » de « l'action<sup>38</sup> », précise Aristote) et l'accident (*casually*). N.B. Ici encore, Hume tire l'idée dans son sens : l'absence d'imputation ne vient pas selon lui de ce que la causalité de la volonté serait annulée ou diminuée par l'interférence de quelque chose qui ne dépend pas d'elle, mais du caractère momentané (*momentary*) de l'acte. Hume cherche manifestement à montrer que sa propre définition de la causalité reste capable de rendre compte de la pratique du jugement moral et judiciaire.

37 Ch. 13, 1453a 8-11.

38 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. III, ch. 2, 1110b 33.

2/ *L'absence de préméditation* – à nouveau interprétée d'après l'opposition entre le ponctuel et le durable.

3/ *Le repentir* – en actes et non seulement en paroles. Signe que c'est l'adoption par la personne d'une nouvelle disposition permanente qui suspend l'accusation. Preuve par conséquent que c'était la disposition contraire qui motivait celle-ci.

*c. Conclusion* (dernières phrases des deux § § )

La doctrine du libre arbitre est immorale, car nier la nécessité, c'est nier tout lien entre la volonté et ses actes, et par suite interdire toute imputation.

### **C. Définition de la liberté (77)**

C'est seulement comme nécessité, au sens empiriste du terme, qu'elle est principe de responsabilité. Il faut donc la définir seulement comme *libertas a coactione*. C'est l'intériorité du principe directeur de l'acte qui fait sa liberté, par opposition à l'extériorité de la contrainte.

## III. Théodicée empiriste

### **A. Exposé des difficultés (78)**

*a. La théologie rationaliste* (« On peut dire... »)

Globalement, c'est le nécessitarisme métaphysique qui est visé. Mais le texte se présente comme un entrelacement de thèmes leibniziens et spinozistes. Hume est de ceux qui pensent que la doctrine de Leibniz, en dépit de ce que prétend ce dernier, ne permet nullement d'éviter le spinozisme et sa conséquence : la négation, quoi qu'en dise Spinoza, de la responsabilité morale (pour lui, le droit ne se distingue pas de la force, à savoir de la puissance coercitive de l'État<sup>39</sup>).

Le passage part d'un résumé du nécessitarisme spinoziste. Il y revient à la fin en dégageant sa conséquence morale, après l'avoir interprété au passage dans les termes d'une métaphysique créationniste récusée par Spinoza : allusion à peine dissimulée à l'harmonie préétablie.

Le problème est donc en forme de dilemme : ou bien le mal est nié en tant que tel (en termes spinozistes, c'est une « idée inadéquate ») ; ou bien il faut l'imputer à Dieu. Dans les deux cas, la responsabilité humaine est supprimée.

*b. La responsabilité de Dieu* (p. 169 : « Car de même qu'un homme... »)

Ce qui est susceptible d'excuser l'homme – sa finitude – ne peut servir à excuser Dieu. Les principes de la moralité s'appliquent à lui plus facilement qu'à l'homme. Notamment, on peut dire de lui ce que Hume dit de l'homme d'une

---

39 Voir SPINOZA, *Traité théologico-politique*, ch. 16 et 20 ; et *Lettre 50* à Jarig Jelles, du 2 juin 1674.

manière un peu excessive : qu'il est responsable de toutes les conséquences de ses décisions – car les conséquences font justement partie de ces particularités qui peuvent être, et même sont toujours, en partie ignorées.

N.B. Les règles éthiques sont données pour « claires et inaltérables » : rappelons qu'elles sont pour Hume de l'ordre du *feeling* ; c'est ce dernier qui donne ici les « raisons indubitables », et non pas la raison<sup>40</sup>.

*c. Exposition logique de la difficulté* (« Il nous faut donc conclure... »)

On retrouve le dilemme, et Hume reprend à son compte le principe de la réfutation dialectique.

N.B. l'association étroite de l'absurdité et de l'impiété : celle-ci est présentée comme une absurdité, et il le faut bien, sans quoi l'argumentation tomberait dans le moralisme que Hume a dénoncé plus haut.

Le dernier § du n° 78 résume et fait transition en feignant de donner le plan de la suite : 1/ comment l'homme peut-il être criminel ? 2/ comment Dieu peut-il ne pas être criminel ? En fait, celle-ci n'y correspondra pas vraiment, parce que Hume va déplacer ses réponses par rapport aux questions.

## **B. Réponse à la première objection**

*a. La partie et le tout* (79, début)

Thèse traditionnelle : le mal de la partie peut avoir pour raison d'être le bien de l'ensemble auquel elle appartient. Constamment vérifiable dans la nature. La théodicée s'appuyait sur ce fait pour affirmer que Dieu ne permettrait pas le mal si celui-ci ne contribuait à un bien plus grand que celui que procurerait son empêchement.

Le début de la réponse vise l'optimisme philosophique en général : « il y a de nombreux philosophes... ». La bonté divine se vérifie dans chaque état de l'Univers en tant qu'il est un moment ordonné à une fin du monde, dans laquelle le mal aura définitivement disparu. Réminiscence de l'eschatologie apocalyptique : « il essuiera toute larme de leurs yeux, et de mort il n'y aura plus<sup>41</sup> ».

La phrase suivante renvoie plus précisément à la conception leibnizienne de la sagesse divine : Dieu ne peut créer que le meilleur des mondes possibles (« système bienveillant »), dont les maux sont des ingrédients nécessaires – sans quoi il faudrait les considérer comme des accidents contingents, donc admettre qu'il y a de l'indétermination, ce que Leibniz juge incompatible avec la perfection divine.

N.B. Hume restreint au passage sa perspective à la considération des « maux physiques ». La question de la culpabilité est éludée, et Hume ne rappelle pas que Leibniz traite en définitive le mal moral comme le mal physique.

---

40 Voir HUME, *Traité de la Nature humaine*, L. III, 1<sup>ère</sup> partie, section II ; et *Enquête sur les Principes de la Morale*, 1<sup>ère</sup> section.

41 Ap 21, 4.

Il rappelle pour finir l'usage moral de cette conception dans la consolation stoïcienne, sur la base d'une doctrine panthéiste et matérialiste de la providence divine. La désapprobation du mal est en fait une illusion passionnelle, dont la raison philosophique doit délivrer.

*b. Inanité pratique de l'argument* (« Mais bien que ce thème... »)

Hume délaisse l'examen de la question métaphysique, pour la raison typiquement empiriste qu'elle est sans incidence morale profitable. Le texte laisse entendre que la théodicée rationaliste, d'abord présentée comme « évidente et convaincante », a quelque chose d'inhumain, parce qu'elle voudrait faire oublier l'évidence du mal, tel qu'il s'impose à la sensibilité, au *feeling*.

*c. Pragmatisme contre spéculation* (80)

La réflexion morale offre un résultat important, qui est une confirmation de l'empirisme de principe. L'examen de la théodicée rationaliste montre que la métaphysique spéculative finit par dissoudre les notions essentielles qu'elle prétend penser, en l'occurrence la distinction entre le bien et le mal. En revanche l'empirisme donne à ces notions tout le contenu qu'il faut leur donner pour qu'elles jouent leur rôle à l'intérieur de la vie sociale.

L'empirisme donne à la moralité une sorte d'harmonie préétablie, ou du moins naturelle, entre d'une part la spontanéité du sentiment individuel, et d'autre part les exigences de la vie sociale. Le *feeling* qui est au fondement de la moralité est celui qui nous fait donner spontanément la préférence à tous les éléments de caractère et de conduite qui sont favorables à la coexistence pacifique des hommes. Sans un tel sentiment, il n'y aurait pas de moralité possible, puisque la raison n'a rien à suppléer ici. Or, puisque la moralité existe, c'est que ce sentiment existe aussi.

La fin du § suggère l'indifférence de l'approche empiriste de l'exigence morale par rapport aux produits de la spéculation rationnelle : la diversité et le conflit des systèmes est de nulle importance en pratique. La morale est ainsi mise à l'abri.

**C. Réponse à la deuxième objection** (81)

La seule solution ici est de déclarer le problème insoluble, et de voir là une raison de renoncer à élucider le mystère.

C'est le renversement complet de la définition de la sagesse qu'Aristote opposait à Simonide<sup>42</sup> au livre I de la *Métaphysique* (ch. 2).

---

42 Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, L. I, ch. 2, 982b 29-983a 11.

## Section IX

### La raison des animaux

Reprise de la section XVI de la 3<sup>ème</sup> partie du *Traité*.

Ce dernier avançait que « les bêtes sont douées de pensée et de raison aussi bien que les hommes ». Dans l'*Enquête*, la réflexion sur la rationalité animale est destinée à confirmer l'empirisme, en montrant que l'inférence causale est présente chez des êtres à qui l'on ne prête aucun pouvoir logique d'explication (fin du n° 82).

Ici et là, cela revient à dire que ce qu'on appelle raison humaine, du moins dans l'ordre pratique, ne se distingue en rien des sens et de l'imagination.

Hume s'oppose par là à toutes les doctrines qui ont admis une spécificité de la connaissance intellectuelle, qu'il s'agisse de l'idéalisme platonicien, du réalisme aristotélicien, ou du rationalisme classique. Le texte fait penser à certains aspects de l'Apologie de Raymond Sebond chez Montaigne (*Essais*, Livre II, ch. 12).

Au demeurant le contenu de l'argumentation est tout entier hérité de la tradition aristotélicienne, dont Leibniz s'inspirait aussi<sup>43</sup>. Aristote écrivait qu'« un seul animal est capable de réflexion, c'est l'homme. Plusieurs ont part à la mémoire et à la faculté d'apprendre ; cependant, aucun ne peut se remémorer comme l'homme<sup>44</sup> », ce qui vise sans doute l'existence chez l'homme d'une mémoire intellectuelle, qui est à la base notamment de la parole articulée.

Le n° 82 définit le *raisonnement par analogie*, ou plutôt l'inférence causale en tant qu'elle n'est jamais autre chose qu'une analogie, dont la force concluante est « en proportion du degré de similitude ou de ressemblance » entre les causes et les effets.

Le n° 83 invoque la réalité de l'expérience chez les bêtes, soit sous la forme naturelle de l'apprentissage, soit sous la forme artificielle du dressage<sup>45</sup>.

Le n° 84 comporte trois éléments d'argumentation :

1/ « C'est la coutume seule qui engage les animaux à inférer », puisqu'on ne saurait leur attribuer des subtilités philosophiques. Il faut comprendre, on le sait, qu'il ne peut rien y avoir de plus dans les subtilités des philosophes que dans les habitudes bestiales, aussi bien qu'humaines. La providence naturelle assure supposément la survie des espèces, y compris l'espèce humaine, en lui donnant pour moyen un principe beaucoup plus sûr que « l'incertaine démarche du raisonnement et de l'argumentation ». Kant reprendra l'idée dans sa critique de l'eudémonisme moral, en dépit des réserves lucides de Rousseau à ce sujet.

---

43 Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, L. I, ch. 1, et : *Histoire des Animaux*, L. I, ch. 1 ; L. VIII et IX.

44 *Op. cit.*, L. I, ch. 1, 488b 24-26.

45 Voir LEIBNIZ, *Monadologie*, § § 26-28.

2/ La note explique de manière excessivement détaillée, mais très banale dans son contenu, les causes de l'inégalité intellectuelle entre les hommes, telles qu'un empirisme peut les appréhender. Il s'agit en fait de faire admettre que la supériorité intellectuelle des hommes sur les bêtes n'a rien de plus remarquable que celle de certains hommes sur d'autres, et peut s'expliquer de la même façon, par la richesse et la diversification des habitudes acquises.

3/ Hume introduit enfin la notion d'instinct<sup>46</sup>, pour l'appliquer au « raisonnement expérimental ». Le *Traité* disait : « la raison n'est rien qu'un merveilleux et inintelligible instinct dans nos âmes<sup>47</sup> ». C'est par instinct que nous croyons, et telle est la raison, du moins la raison pratique, que les dernières lignes distinguent de l'entendement théorique, lequel a pour « objets propres » des « relations ou comparaisons d'idées ». Cela revient à dire que l'inférence causale n'est pas une inférence logique.

Il y a ici un élément de tension interne, car il paraît difficile d'expliquer toute inférence causale par l'habitude, pour reconnaître ensuite qu'il y a des inférences instinctives, qui n'ont pas besoin d'être apprises – par exemple chez les oiseaux migrateurs. Dans ce cas, l'inférence s'effectue dès la première fois, sans constatation préalable.

La contradiction apparaissait dans le *Traité*, à propos de la raison : « cet instinct, il est vrai, naît de l'observation et de l'expérience passée<sup>48</sup> » – ce qui revient à identifier l'inné et l'acquis.

---

46 Thomas d'Aquin disait que la brebis fuit le loup, parce qu'elle l'a identifié, « moyennant un discernement naturel », comme son « ennemi » (*Question disputée sur la vérité*, q. 22 a. 7). – Les « jugements synthétiques *a priori* » de Kant ne seront quant à eux rien d'autre que des instincts d'ordre proprement intellectuel.

47 HUME, *Traité de la Nature humaine*, L. I, 3<sup>ème</sup> partie, section XVI, fin (éd. Aubier, Paris, 1962, t. I, p. 266).

48 *Ibid.*

## Section X

### Les miracles

Le thème général est la croyance aux miracles, c'est-à-dire la possibilité de reconnaître l'existence d'événements naturellement inexplicables.

Les miracles sont l'un des principaux motifs de crédibilité - ou « raisons de croire » – invoqués par l'apologétique traditionnelle<sup>49</sup>. Le n° 101 associera au miracle, d'une manière tout aussi traditionnelle, la prophétie<sup>50</sup>.

Le n° 92 indique l'articulation logique des deux parties. La première traite la question de droit des conditions de la crédibilité d'un événement miraculeux, et les ramène à une seule : un miracle est croyable si et seulement si la fausseté de sa relation (témoignage) serait plus incroyable que lui. La deuxième tranche la question de fait : aucun récit de miracle ne remplit cette condition.

### Première partie

#### *Prologue contre la « superstition » (86)*

La signification essentiellement polémique du prologue est indiquée au deuxième § : « *réduire au silence* la bigoterie ». Hume annonce son intention d'appliquer à la croyance aux miracles une réfutation dont il dit emprunter le modèle à Tillotson, peut-être pour souligner à quel point sa pensée est en accord avec celle d'un représentant patenté de l'Église anglicane.

La cible est la doctrine catholique de la transsubstantiation, thème majeur de la polémique avec les protestants, dont le pasteur Tillotson partage manifestement les thèses. Le dogme catholique a été formulé par le concile de Trente, en des termes qui devaient beaucoup à l'ontologie thomasiennne.

N.B. La présence réelle de la personne du Christ dans les espèces eucharistiques est assurément reçue dans la foi comme un miracle, mis au compte de la toute-puissance divine. Cette réception se fait sur la seule foi dans le témoignage des apôtres, qui eux-mêmes ajoutaient foi aux paroles de la Cène. Or le miracle reste ici à tout jamais invisible. En quoi il diffère des autres miracles que l'Évangile appelle « signes<sup>51</sup> » ou « œuvres<sup>52</sup> », et qui sont racontés comme des événements constatables : guérisons, multiplication des pains, transformation de l'eau en vin, marche sur l'eau, résurrection de personnes mortes, etc.

On peut penser que la pointe est ici de laisser entendre dès le départ que les miracles en général ne sont pas moins incroyables que le dogme catholique réputé

---

49 Voir LEIBNIZ : *Essais de Théodicée*, Discours ; et PASCAL, *Pensées*, B, Section XIII. Paul enseignait que « si le Christ n'est pas ressuscité, [la] foi est vaine » (1 Co 15, 14).

50 Voir PASCAL, *ibid.*, Section XI.

51 Jn 2, 11.

52 Jn 14, 11.

superstitieux. Noter la présomption résignée à la fin du § 2 : les philosophes auront beau faire, les hommes ne cesseront pas de croire aux miracles.

La pérennité habituelle de cette croyance est un fait qui ne peut qu'intéresser l'empiriste, puisque pour lui l'habitude est la seule véritable norme du raisonnement, comme le rappelle pour la énième fois le début du n° 87. Comment se fait-il que les hommes croient toujours l'incroyable ?

C'est ce qui apparaît clairement dans la suite du § , lequel ne fait que rappeler les thèses les plus traditionnelles de l'apologétique, pour suggérer, ce à quoi on pouvait s'attendre, à savoir qu'elles rendent inconcevable une apologétique empiriste :

1/ « *Fides ex auditu*<sup>53</sup> » : la foi vient de l'écoute, et elle renvoie en dernière instance à la véracité de « témoins oculaires<sup>54</sup> ».

2/ Du point de vue de la connaissance naturelle, la foi ne peut pas avoir la même certitude que la perception sensible – ou la science (non mentionnée ici). Selon Thomas, dans la foi, l'intellect est mû par la volonté, et non pas par l'évidence de son objet<sup>55</sup>.

3/ Dans le cas de l'Eucharistie, la foi « contredit les sens » – ce qui n'est pas non plus une découverte puisque dans le *Pange lingua*, Thomas écrivait : « *praestet fides supplementum sensuum defectui* ».

De quoi Hume tire déjà deux conclusions :

1/ La croyance catholique est irrationnelle, et comme telle inacceptable, parce qu'elle prétend « détruire » « une évidence » « plus forte » par une « plus faible ».

2/ La foi ne peut jamais se prévaloir d' « évidences externes » : elle ne peut résulter que d'une illumination intérieure directe sous la motion de l'Esprit Saint. Conception à la fois fidéiste et mystique.

## I. Théorie générale de la crédibilité (87)

### **A. Faillibilité de l'expérience (§ 1)**

Reprise de la section VI.

C'est l'expérience qui nous apprend elle-même la prudence à l'égard des leçons que nous en tirons. La certitude empirique a toujours des « degrés... d'assurance ».

Exemple bien anglais du beau temps espéré en juin !

### **B. Définition de la sagesse (§ 2)**

La notion ne peut avoir ici qu'un sens pratique.

Elle se définit par la proportion qui est mise entre la « croyance » et « l'évidence ».

---

53 Rm 10, 17.

54 Lc 1, 2.

55 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, 2<sup>ème</sup> partie, t. II, q. 2, a. 1, *ad 3<sup>m</sup>*.



L'emploi d'un verbe actif (*proportions*) peut surprendre. Car la croyance a jusqu'ici été définie comme le résultat involontaire de la perception habituelle. La sagesse semble introduire un élément de régulation volontaire, ce qui paraît inévitable si l'on peut dénoncer la superstition comme un dérèglement de la croyance.

La suite reprend la théorie de la probabilité, non sans introduire un autre élément surprenant : la mention d'une « expérience infaillible (*infallible*) ». Sans doute faut-il entendre par là une expérience qui n'a jamais été en défaut, déçue. Mais si l'on se reporte au début de la section IV, on ne voit pas quelle expérience peut être tenue pour infaillible, ni laquelle pourrait être la « preuve » de l'impossibilité de quoi que ce soit.

## II. Théorie de la fiabilité des témoignages (88-89)

### **A. Physique et symbolique (88, § 1)**

L'empirisme ne voit aucune difficulté à appliquer l'inférence causale à l'ordre du discours – malgré une opposition courante, dont Hume se fait une objection au passage.

Les deux reposent sur le même principe : la croyance par habitude. Nous croyons nos sens comme nous croyons des témoins, alors même que nous admettons qu'il y a dans le second cas une intention qui n'existe pas dans le premier.

Ce qui rend le témoignage crédible, c'est la même chose que ce qui fait reconnaître un lien causal. Inversement, nous refusons de croire – nous récusons l'« autorité » – lorsque nous disons que soit un délire, soit un trait de caractère (manque de véracité ou méchanceté), entraîne la fausseté d'un discours.

### **B. La « contrariété d'évidence » (88, § 2 et 89, § 1)**

Hume commence par appliquer la théorie de la probabilité à l'examen des témoignages.

Puis il fait une liste de motifs de doute dont l'élimination doit rendre un témoignage crédible.

Cf. *Logique de Port-Royal*, livre 4 (ch. 12, 13, 15).

### **C. Application à l'extraordinaire (fin du 89)**

#### *a. Principe (§ 2)*

Du point de vue empiriste, l'inhabituel ne peut être qu'incroyable – bien qu'il ne puisse être déclaré impossible.

La rencontre d'un témoignage sur ce qu'on n'a jamais vu nous ramène à la situation d'Adam voyant l'eau pour la première fois (Section IV, n° 23) : pas moyen de conclure *a priori* du témoignage à la réalité du fait ; seule l'expérience d'une véracité habituelle rend le témoignage croyable.



### *b. Conclusion (§ 3)*

Ce n'est jamais l'autorité du témoin qui fonde la validité du témoignage, mais seulement la conformité de celui-ci à l'expérience habituelle. N'est croyable que ce qu'on a toujours vu. N'est crédible que celui qui n'enseigne rien d'autre.

N'oublions pas cependant que dans la Section II, Hume enseignait que le passé ne fait pas règle pour l'avenir.

### *c. § 4 et note*

L'Indien se trompe, tout en raisonnant comme il faut d'un point de vue empiriste. N.B. On pourrait en conclure que rien n'empêche que Hume se trompe en faisant de la manière habituelle de croire la norme du croyable.

La note détaille l'exemple :

1/ Le cas du gel est non seulement imprévisible *a priori* comme tout effet, mais impossible à conjecturer, du fait de la contradiction entre l'instantanéité du phénomène et la gradualité de ce qui l'entraîne (refroidissement).

2/ Hume introduit une distinction entre l'extraordinaire et le miraculeux. Le premier est relatif à la limitation d'une expérience, qui laisse ignorer ce qui serait expérimenté ailleurs.

N.B. S'il est vrai que l'expérience de Sumatra ne rend pas impossible ce qui se passe en Moscovie, on ne voit pas ce qui empêche *a priori* le miraculeux d'être vraiment extraordinaire ; c'est-à-dire de pouvoir devenir ordinaire, et du même coup croyable, même pour un empiriste. Comment l'empiriste pourrait-il savoir que l'extraordinaire ne pourra jamais devenir habituel ? Bref, on ne voit pas comment l'empirisme peut récuser le miracle, sinon en invoquant l'idée d'une impossibilité *a priori* de celui-ci, idée dont il reconnaît lui-même qu'il lui est impossible de la concevoir : dans une doctrine qui n'admet aucune nécessité connaissable *a priori*, aucune impossibilité ne peut être ainsi connue<sup>56</sup>.

## III. Théorie du miracle (90-91)

### **A. Problématique (90 § 1)**

1/ Reprise de la distinction faite en note entre extraordinaire (merveilleux) et miraculeux : on suppose le caractère miraculeux – qui à vrai dire n'a pas encore été défini – du fait relaté.

2/ On suppose que le témoignage ne suscite aucun motif de doute.

Les deux hypothèses conjointes impliquent trois choses qui s'ensuivent l'une de l'autre :

- une situation de « preuve contre preuve » ;
- l'intervention de la règle de prévalence de la preuve « la plus forte », c'est-à-dire la plus probable ;

---

56 Ce n'est sans doute pas la moindre des incohérences de ce qui passe pour l'héritage des Lumières que d'opposer un empirisme de principe aux preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, et un apriorisme qui ne dit pas son nom aux motivations miraculeuses de la foi.

- l'inévitable affaiblissement mutuel des éléments de preuve.

## **B. Définition du miracle (90 § 2)**

Hume reprend une expression habituelle, qui envisage le miracle seulement en tant qu'événement remarquable.

N.B. La légalité ne peut désigner ici autre chose que le caractère habituel. Par conséquent, le miracle ainsi défini ne peut rien désigner de plus que l'inhabituel. Le miraculeux ne se distingue donc en rien de l'extraordinaire, et on ne voit pas en quoi il peut y avoir ici une « preuve qui s'oppose à un miracle », sauf à donner à l'expérience une valeur absolue (connaissance d'une nécessité réelle), ce que précisément l'empirisme interdit.

Une fois vu cela, les exemples apparaissent sans portée, et l'empirisme revient à nier dogmatiquement le témoignage sur la résurrection de certains hommes.

« Il faut donc... » : Hume paraît glisser d'une simple définition nominale (on ne peut appeler miracle que ce qui rompt le cours ordinaire des faits) à une affirmation d'impossibilité : « il y a ici une *preuve* (...) contre l'existence d'un miracle ». L'empirisme initial paraît bien complètement renversé. Hume tient le même discours que le rationaliste Spinoza : ce qui ne s'est jamais vu ne pourra jamais se produire.

La note introduit une distinction entre miracle manifeste et miracle inapparent, qui nous fait passer sur le registre de l'apologétique : le miracle n'est plus envisagé seulement dans son aspect factuel, mais comme un fait accompagnant l'expression d'une volonté. Le miracle manifeste est le fait qui apparaît de lui-même opposé aux lois naturelles (résurrection). Dans le deuxième cas, le caractère contre nature consiste en ce que « l'événement » paraît consécutif à un « commandement », quelle que soit la nature de l'événement lui-même. On est alors conduit à définir le miracle comme l'intervention d'une puissance surnaturelle, divine ou angélique.

Hume semble se livrer ici à une contre-apologétique qui est suggérée plutôt qu'explicitée : car du point de vue empiriste, il est impossible de savoir si « l'événement et le commandement » n'ont pas « coïncidé par accident ».

## **C. Principe méthodologique (91)**

Citation de Tillotson ?

Comme le mensonge et l'erreur sont des réalités très ordinaires, ils sont toujours plus croyables que les miracles.

(Hume ne dit rien des témoins oculaires qui ont payé de leur vie l'annonce de la résurrection de Jésus, voire les miracles qu'ils ont accomplis en son nom).

## Deuxième partie

Hume entreprend d'appliquer le principe qu'il a établi quant à la condition de crédibilité d'un témoignage de miracle, et de montrer – facilement – que « jamais il n'y a eu aucun événement miraculeux établi sur une évidence aussi entière ».

N.B. Il y a ici un problème méthodologique. La proposition précédente est de forme universelle, mais elle est et ne peut être qu'une vérité de fait, et non pas l'énoncé d'une impossibilité de droit. La rigueur empiriste ne permet d'en trouver la vérification que dans un examen exhaustif de tous les cas. Hume toutefois ne va pas procéder à cet examen, mais recourir soit à des arguments généraux qui contribuent à discréditer la croyance au miracle, soit à des exemples présentés comme significatifs.

### I. Justification de la thèse

#### *a. Première raison (92)*

Il ne s'agit pas tant d'une raison que d'une affirmation dogmatique : « on ne peut trouver... »

Hume tient ici un discours exactement opposé à celui des premiers apologistes chrétiens qui arguaient : 1/ de la publicité des événements relatés par les évangiles ; 2/ de la lucidité et de la bonne foi de ceux qui sont morts par fidélité à leur témoignage.

#### *b. Deuxième raison (93)*

Hume paraît envisager une objection implicite : le fait même de la croyance aux miracles paraît infirmer sa propre théorie de la croyance selon laquelle celle-ci résulte de l'habitude. Comment se fait-il que l'on croie à l'incroyable, à l'extraordinaire ? [N.B. Il y a ici une certaine ambiguïté puisque ce qui est présenté d'abord comme une habitude factuelle est aussitôt transformé en règle normative (« nous devons donner la préférence... »)].

Il faut donner une explication empiriste de cette dernière croyance. Hume la trouve dans le caractère plaisant de ce qui est admirable, soit ce qui suscite « l'amour du merveilleux ».

« L'esprit de religion » apparaît alors comme une corruption de ce goût naturel. Il consiste à exploiter la « crédulité » des masses, au mieux en se servant de l'affabulation pour stimuler la piété (§ 2), au pire en s'en servant pour exercer une emprise sur les consciences (§ 3).

Pour finir, Hume explique la propension à croire au miracle par la même passion qui explique le goût pour les cancons.

N.B. Ce qui est ainsi expliqué, c'est moins la croyance que la propagation de récits qui semblent chercher à la susciter. En toute rigueur empiriste, il n'y a pas vraiment de croyance au miracle, parce que celui-ci ne bénéficie pas de l'habitude qui fait croire : il ne nous est jamais donné de quoi adhérer à un miracle comme à

un fait réel. Hume paraît suggérer l'idée qu'il n'y a jamais ici de vraie croyance, mais un substitut de croyance qui est un goût pour la fiction, ou pour l'exploitation intéressée de cette dernière.

*c. Troisième raison (94)*

Hume discrédite le miracle, envisagé comme l'effet d'une cause surnaturelle, en le rapprochant du mythe, mis au compte de « la tendance naturelle des hommes au merveilleux », mais aussi de l'inculture des « nations ignorantes et barbares ».

On pourrait penser que Hume pratique ici l'amalgame, mettant sur le même plan toutes les sortes de merveilleux, et toutes les formes de recours au surnaturel, au lieu d'examiner cas par cas comme l'empirisme l'exige. (On peut penser par exemple à la différence entre les miracles rapportés par les évangiles canoniques et le merveilleux cultivé par les évangiles apocryphes). En fait, l'argumentation semble bien suggérer (§ 2) que la renonciation à croire aux récits mythologiques devrait s'étendre à tout ce qui met en jeu le surnaturel, au lieu de rejeter certains récits pour en retenir d'autres. Le mensonge et la crédulité sont des faits croyables, parce que toujours observables, ordinaires, par opposition aux choses extraordinaires qui n'étaient pas plus croyables autrefois qu'elles ne sont crues aujourd'hui.

Suit l'exemple du magicien Alexandre le Paphlagonien, rapporté par Lucien pour illustrer le fait que les « impostures » reçoivent une apparence de crédit (multiplication des adhésions), parce qu'elles sont d'abord proposées à des hommes « ignorants et stupides ». (Morgue caractéristique de ceux qui se considéraient eux-mêmes comme éclairés).

N.B. La note de la p. 195 semble vouloir éviter l'impression d'amalgame en opposant Alexandre et saint Paul.

*d. Quatrième raison (95)*

À nouveau une proposition de fait qui apparaît comme une affirmation dogmatique : tout témoignage est « contredit par une infinité d'attestations ».

Cette contradiction prend en fait deux formes :

1/ soit il y a destruction mutuelle des témoignages, ce qu'atteste la pluralité des religions qui invoquent chacune des miracles comme preuve de sa vérité ;

2/ soit il y a destruction du témoignage par le caractère miraculeux de ce qu'il relate. Les trois exemples tendent à la même conclusion (p. 199) : les témoignages sont invalidés par « l'impossibilité absolue ou la nature miraculeuse des événements qu'ils rapportent ». Le premier semble suggérer que c'est le seul moyen de dénoncer dans le recours à la thaumaturgie de Vespasien une « superstition décriée et idolâtre ». Le deuxième, qu'un libre penseur comme Retz ne rapporterait pas un miracle s'il ne pensait que cette relation se dénonçait elle-même. Le troisième, que c'est le seul moyen de ne pas se laisser abuser par la réputation de sainteté d'un personnage : la note paraît confirmer que Hume cherche à exploiter le conflit entre catholiques et jansénistes, jusqu'à les tourner tous en ridicule.

## II. Conséquences de la thèse en matière religieuse

### **A. La foi du sage**

Hume la déclare « très académique » (§ 2, p. 201), ce qu'il faut comprendre en référence au scepticisme de la Nouvelle Académie (fondée par Lacydès, successeur d'Arcésilas comme scholarque, vers le milieu du 3<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ).

Résumé du n° 97 :

En histoire, une contradiction entraînée par des prises de parti opposées rendrait les témoignages suspects.

En religion, c'est toujours le cas.

La religiosité est à nouveau présentée comme le résultat : 1/ de l'ambition ou de l'enthousiasme des missionnaires ; 2/ de l'incapacité de la « populace » – « *race avide d'entendre* » – à « démasquer la fraude » (p. 203).

### **B. Contre la « religion populaire »**

#### *a. N° 98 : conclusion*

Aucune confession religieuse ne peut se prévaloir d'un miracle parce qu'aucun récit de miracle n'est crédible.

#### *b. N° 99, § 1 : réserves*

Il n'y a pas de démonstration de l'impossibilité en soi du miracle. Ce n'est pas elle qui le rend incroyable, mais seulement sa contrariété avec le cours ordinaire des choses.

Hume affiche ici une conception entropique du monde (on pense à Lucrèce) : dans la nature, tout va en fin de compte vers la mort. Bien que les phénomènes de la naissance, voire de la renaissance, ne nous soient pas moins habituels, ce qui est tenu pour le plus probable, physiquement, c'est la dissolution.

#### *c. § 2 : conséquence*

C'est pourquoi une résurrection est incroyable. Ce qui signifie implicitement que celle de Jésus ne peut être crue sur le témoignage des apôtres.

### **C. Interprétation fidéiste du christianisme**

#### *a. N° 99, § 3 : contre l'explication surnaturelle du miracle*

Le recours à la toute-puissance divine produit la superstition, s'il n'est pas normé par la connaissance de la nature.

Cet argument sera repris et développé dans la section suivante : la cause invoquée doit être proportionnée à l'effet qu'elle explique.

*b. N° 100, § 1 : contre l'apologétique traditionnelle*

Hume la dénonce comme préjudiciable à la religion, parce que les raisons de croire qu'elle invoque sont risibles.

La véritable apologétique revient à considérer que la religion n'a d'autre fondement qu'une foi qui consiste à recevoir l'Écriture comme parole de Dieu, sans avoir aucune raison de l'admettre.

Hume renverse donc radicalement la démarche apologétique : le miracle ne constitue plus l'une des raisons de croire ; c'est la foi, et elle seule, qui rend le miracle croyable. En-dehors de la foi, le texte révélé ne peut être considéré que comme une parole humaine, et il n'y a aucune raison humaine qui soit suffisante pour le croire.

Ainsi le *Pentateuque* est-il un produit de la barbarie des anciens hébreux.

N.B. Hume relève la similitude entre les textes bibliques et les mythes qui leur sont contemporains, mais ne fait pas cas de la contradiction fréquente entre la signification que l'Écriture donne aux thèmes mythiques qu'elle emprunte, et celle qu'ils avaient antérieurement à cet emprunt, notamment dans la culture assyro-babylonienne. Par exemple : le monothéisme ; la création comme effet de la parole divine et non pas du combat entre les dieux ; la responsabilité humaine. La rédaction du *Pentateuque* a été l'un des premiers objets de débat pour l'exégèse historico-critique, que Richard Simon a inaugurée avec son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) : l'attribution traditionnelle des cinq livres à Moïse s'est trouvée réfutée par la mise en évidence de diverses traditions littéraires dans le texte (yahviste, élohiste, sacerdotale).

On peut aussi noter que Hume ne fait pas cas du caractère éventuellement symbolique des textes. Mais cela ne va pas à l'encontre de sa thèse, qui consiste précisément à dire qu'on ne peut pas croire à la réalité historique des événements relatés : d'un point de vue historique, ces livres ne peuvent pour lui être considérés que comme faux.

Hume ne nous dit pas si la foi, en revanche, les fait considérer comme historiquement vrais, ou si la vérité qu'elle reconnaît aux textes est d'un autre ordre. Bref, il ne nous dit pas si la foi est un saut dans ce qui est absurde aux yeux de la raison humaine, ou si elle inclut les réserves que celle-ci fait quant à l'historicité de ce que les textes relatent, pour dépasser le point de vue simplement historique.

*c. N° 100, § 2 : Caractère miraculeux de la foi*

La foi est un miracle lorsqu'elle existe en l'absence d'apologétique prétendument rationnelle. Car elle est alors l'effet direct de la puissance divine en l'âme, pour faire croire l'incroyable indépendamment des connaissances et des témoignages humains.

Ainsi le croyant n'a-t-il pas besoin de l'assurance de miracles externes, puisqu'il constate en permanence ce miracle intérieur qu'est sa foi : si je crois, c'est



que c'est Dieu qui me fait croire, puisque ce ne peut être par mon propre entendement.

On peut penser qu'il y a ici quelque chose d'assez conforme à l'esprit protestant : la foi est un rapport direct entre l'âme croyante et Dieu, sans la médiation d'une Écriture ni d'une Église. On pense au vicaire savoyard de Rousseau : « que d'hommes entre Dieu et moi ! ». Il y a quelque chose de décourageant dans la multiplicité des médiations, qui sollicite la critique rationnelle. La religion de Rousseau est par suite un théisme, qui refuse à la fois le déisme des « philosophes » et le catholicisme.

Par ailleurs on peut se demander comment le croyant peut être autorisé à attribuer sa foi à la toute-puissance divine, alors qu'une telle explication paraît avoir été interdite en général.

## Section XI

### La providence particulière et l'état futur

Le § 1 forme une entrée en matière propre à brouiller les cartes. Hume choisit de se donner un porte-parole, tout en prenant ses distances par rapport à lui, et en mettant son choix au compte d'une part de la curiosité intellectuelle, d'autre part de la concordance avec ses propres thèses...

Suit un long prologue (n° 102-103) autour du thème : la principale menace contre la philosophie est le dogmatisme religieux, dont les effets politiquement nocifs ne sont plus à démontrer depuis les guerres de religion.

La mise en scène annoncée est celle d'une défense des thèses épicuriennes devant un auditoire éclairé autant que Hume lui-même.

N.B. Épicure est invoqué manifestement pour sa négation matérialiste de la providence divine et de l'immortalité humaine. Mais cette double négation et présentée curieusement comme la conséquence d'un athéisme qu'Épicure n'a jamais professé, comme le rappellera le début du n° 105.

Il s'agit de montrer que les négations épicuriennes n'impliquent pas de conséquences dommageables du point de vue moral et civil. En clair : il n'y a que les bigots fanatiques qui peuvent penser que les thèses de Hume sont préjudiciables à l'ordre public, alors qu'ils le menacent bien plus dangereusement.

#### I. Le plaidoyer épicurien (104-110)

##### **A. Principes.**

Le début de la défense (n° 104) affiche un parti pris de moralisme : la spéculation ne doit pas sortir de l'enceinte des écoles ; dans la vie publique, elle est une perte de temps, et elle détourne des intérêts essentiels.

N.B. C'est là très précisément le motif de la condamnation de Socrate par des empiristes pragmatistes qui ne supportaient pas son anticonformisme intellectuel, et qui l'accusaient d'impiété au nom des croyances bien-pensantes dont ils couvraient leur propre activisme.

L'épicurien fait d'ailleurs profession – comme Épicure – de conformisme religieux (début du § 2). Ce qu'il rejette, c'est la tentative spéculative d'« établir la religion sur les principes de la raison ». Plus exactement il entend montrer que cette question est purement spéculative, et que par conséquent sa solution ou son insolubilité sont sans incidence pratique.

Cette tentative spéculative s'identifie au *théisme expérimental*, c'est-à-dire à la démonstration de l'existence de Dieu à partir de l'ordre du monde : il s'agit de l'argument d'Anaxagore repris dans la 5<sup>ème</sup> voie thomasiennne, ainsi que par Newton, celui que Kant dénommera « argument physico-théologique ». Il faut mettre au principe de l'ordre intelligible des choses une intelligence antérieure à celle de

l'homme, ainsi qu'aux êtres qui n'en sont pas doués, sans quoi il faudra considérer l'ordre régulier du cosmos naturel comme un hasard, c'est-à-dire identifier les contraires.

Hume (?) n'entreprend pas une critique théorique de l'argument donné comme spéculativement valide. Il entend plutôt s'appuyer sur lui pour montrer que la négation de la providence et de l'au-delà en résulte logiquement.

N.B. 1/ L'acquiescement à la « doctrine (des) prêtres », c'est-à-dire le conformisme ou le traditionalisme, religieux semble être présenté comme un moyen de la paix civile, dans la mesure où il est en-deçà des controverses spéculatives.

2/ Il peut paraître au premier abord problématique de nier la providence si Dieu a été reconnu comme principe intelligent de l'ordre intelligent du monde.

Le n° 105 commence par souligner le caractère *a posteriori* de l'argument théiste<sup>57</sup>.

Hume en tire une première conséquence (§ 2) : l'exigence de proportionner la cause à l'effet à partir duquel la cause est inférée. Il est logique de penser que qui peut le plus peut le moins. Descartes écrivait : « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet<sup>58</sup> ». Mais un effet limité ne peut pas faire savoir ce que sa cause pourrait produire de plus que lui.

N.B. 1/ Le principe avancé par Hume suppose qu'il doit y avoir une similitude essentielle entre l'effet et la cause, similitude envisagée ici d'un point de vue simplement quantitatif. Il ne précise pas comment l'exigence d'une telle similitude peut découler de son idée de causalité, qui n'a pour tout contenu qu'une conjonction habituelle de phénomènes.

2/ Dans l'argument théiste, il y a une disproportion, puisque la cause de l'ordre du monde se voit reconnaître une intelligence que ses effets n'ont pas.

De la première conséquence, Hume en tire aussitôt une seconde (§ 3) : il est irrationnel de prétendre déduire d'une cause inférée plus d'effets que ceux qu'elle sert à expliquer.

## **B. Application**

### *a. Critique du théisme*

Le n° 106 lui applique le principe précédent : l'attribution à Dieu d'un pouvoir de produire autre chose que le monde relève d'une extravagance de l'imagination, éventuellement au service d'une « flatterie » rhétorique, que dénonçait déjà le *Gorgias* de Platon.

La pointe centrale du § 1 semble viser d'une part les mythes de l'Âge d'Or, d'autre part l'idée d'un Royaume de Dieu qui se réaliserait à la fin des temps.

Le § 2 insiste sur le caractère purement imaginaire de la cause métaphysique, par quoi il faut entendre une idée tenue pour fictive plutôt qu'une image au sens

57 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 1<sup>ère</sup> partie, q. 2, a. 2.

58 DESCARTES, 3<sup>ème</sup> Méditation, § 16.

propre, car la cause divine n'est sans doute pas figurable. L'imagination ici prise en compte consiste à dépasser les bornes de l'expérience, alors que le « raisonnable » consiste moins à raisonner qu'à se tenir dans ces limites.

Le n° 107 oppose la rigueur rationnelle de la philosophie (mais que faut-il entendre au juste par là ?) à la recherche du plaisir poétique par les fictions de l'imagination. L'attaque contre les prêtres paraît momentanément atténuée, mais c'est une autre manière de dire que leur discours est aussi étranger au souci philosophique de vérité que l'affabulation poétique. Contre l'apologétique rationnelle, Hume tourne un argument que Descartes opposait à la recherche des causes finales, laquelle implique selon lui la prétention d'être au « conseil<sup>59</sup> » de Dieu.

#### *b. La question du mal*

Incidemment, le n° 106 suggère que l'attribution à Dieu d'une puissance supérieure est comme un remède imaginaire au spectacle du mal dans le monde. L'idée est amplifiée dans le § 2 du n° 107, où Hume esquisse les problèmes de la théodicée au travers de deux allusions à Platon<sup>60</sup> (« les qualités rebelles et intraitables de la matière ») et à Leibniz<sup>61</sup> (« l'observation des lois générales »). Il suggère que ces problèmes naissent de la présupposition d'attributs divins avec lesquels le mal paraît incompatible ; et du même coup que l'empirisme est un moyen aisé d'échapper à de tels problèmes, en fait insolubles.

#### *c. Caractérisation de la croyance religieuse (n° 107, § 3)*

Elle reçoit ici le statut d'une hypothèse explicative, au sens de cette expression en science expérimentale : l'inférence va d'un ensemble d'effets visibles à une cause invisible.

Noter la restriction : « si vous pensez... ». Hume ne pense pas qu'une inférence soit raisonnable. L'argument est : à supposer qu'on s'accorde le droit de conclure du visible à l'invisible, on ne peut rien déduire du second quant au premier

### **C. Défense de la doctrine**

#### *a. La négation de la providence (n° 108).*

L'effet présumé de la providence est présenté de telle sorte qu'elle apparaisse immédiatement comme douteuse : succès de la vertu, et punition (intérieure et extérieure) du vice.

En fait, Hume ne récuse pas d'emblée la thèse adverse comme absurde, c'est-à-dire contraire à la raison que constitue l'expérience ordinaire. L'amour de la vertu a un fondement empirique, sensitivo-affectif : il y a une récompense à la vertu

---

59 DESCARTES, *Principes de la philosophie*, 1<sup>ère</sup> partie, a. 28.

60 Voir *Timée* 29d-30a, 52a-53b, et *République*, L. II, 379c.

61 Voir le *Discours de métaphysique*, a. 6-7.

qui est inhérente à la vertu elle-même (paix spirituelle), à laquelle s'ajoute un profit extérieur (réputation).

Écho à l'*Éthique à Nicomaque* : la vertu est définie comme modération, et l'amitié lui est implicitement référée, ce qui correspond à l'amitié parfaite d'Aristote.

N.B. Le caractère préférable de la vertu, et le caractère détestable du vice ne sont pas ici des conséquences tirées d'impératifs abstraits, mais des données empiriquement vérifiables : la vertu est bonne d'abord parce qu'elle fait du bien. La cible de Hume n'est pas un moralisme abstrait, mais le providentialisme, qui croit nécessaire d'admettre un ordre de sanction des conduites humaines dépassant celui que l'expérience révèle

Bref, on retrouve ici, sur le plan moral, l'idée d'une providence naturelle que Hume trouvait sur le plan théorique – avec une pointe de scepticisme – dans l'efficacité pratique de nos habitudes empiriques (fin de la section V).

#### *b. Le réel et le possible (n° 109, § 1)*

Hume n'est pas un Mégarique : il juge raisonnable d'admettre que le possible ne se confond pas avec le réel, et le dépasse. Il est tout aussi impossible de démontrer *a priori* que Dieu ne pouvait rien produire d'autre que ce monde, que de démontrer qu'il produira autre chose : c'est tout apriorisme rationaliste qui est ici récusé.

Ce qu'il récuse, c'est que la providence telle qu'on veut l'entendre soit plus que l'hypothèse d'une possibilité.

N.B. Du point de vue de la théologie chrétienne : 1/ le salut est une grâce et non pas la récompense due à la vertu : selon Paul, c'est la foi qui sauve, et non pas les œuvres<sup>62</sup>, bien que celles-ci, comme Jacques le rappelle<sup>63</sup>, soient l'authentification de la foi ; 2/ le salut est objet de foi et non pas de science : du fait qu'il dépend de la liberté absolue de la grâce divine, il peut être espéré, mais seule sa possibilité peut être déduite de la toute-puissance divine, non pas sa nécessité.

#### *c. Conclusions (n° 109, § 2 et 110)*

1/ La théodicée se ramène à un dilemme. Hume envisage trois positions, mais en fait, la troisième ramène à la première. Si l'on trouve de l'injustice dans le monde, il faut attribuer cette injustice à sa cause première. Si on le trouve juste, avec ou sans nuance, la justice divine aura les mêmes limites que la justice du monde.

2/ La discussion avec les adversaires de l'épicurisme se conclut positivement parce qu'ils peuvent tomber d'accord sur un « grand critère » de moralité, qui n'est autre que « le cours de la nature », entendu de manière empiriste. L'expérience est le seul terrain de rencontre entre les hommes, indépendamment des convictions spéculatives : c'est l'idée d'une autonomie de la pratique par rapport à la

---

62 Cf. Ep 2, 8-10.

63 Cf. Jc 2, 18.

spéculation, sinon du primat de la raison pratique que professera Kant. La référence à la justice divine est « un principe à la fois incertain et inutile ».

On pense au « Descartes inutile et incertain<sup>64</sup> » de Pascal. Mais ce dernier critiquait un excès de la recherche scientifique au détriment de la spiritualité (le Dieu-chiquenaude de B 77, et la prétention de « composer la machine », c'est-à-dire d'expliquer tout en détail, de B 79). Hume en appelle plutôt à une laïcisation de la morale et de la politique : ne plus en appeler à des sanctions divines tenues pour hypothétiques.

## II. Le débat

### **A. Objection (111)**

Hume entreprend de se démarquer de l'épicurisme qu'il a exposé : c'est le sens de la pointe initiale contre la démagogie de l'orateur fictif, lequel aurait appâté Hume en professant son empirisme, mais à seule fin de défendre des thèses que Hume ne partage pas. Pour expliquer son désaccord, Hume esquisse, ou feint d'envisager, une défense de la religion naturelle au nom de l'empirisme.

Il paraît en effet contraire à l'expérience de récuser qu'une cause inférée à partir d'effets constatés puisse en avoir produits qui ne soient plus constatables, ou qu'elle puisse en produire d'autres qui ne soient pas encore constatés.

Hume insinue donc qu'il y aurait une incohérence dans le recours épicurien à l'expérience (logique dans un sensualisme) : on en tire plus que ce qu'on peut en conclure. N.B. La critique ne vise pas ici l'identification de la cause divine en tant que telle, mais le principe de proportionnalisation de la cause inférée à l'effet constaté. Hume met donc bien en question son propre principe au nom de son propre empirisme.

### **B. Réponse**

#### *a. Le principe (112, début)*

Le propos se donne d'abord une allure métaphysique en invoquant « l'infinie différence des sujets ».

N.B. Ces concepts mériteraient une explication, qui relève assurément de la philosophie que Hume ne veut pas pratiquer. Il faudrait notamment expliquer de quelle sorte d'infinité il s'agit ici, et en quel sens on peut parler d'une différence entre Dieu et ses créatures, ce qui a l'air de les traiter comme deux espèces, alors que, comme on le sait depuis Aristote, l'être n'est pas un genre.

Hume ramène aussitôt ce qui aurait pu être l'objet d'une spéculation métaphysique aux limites de l'empirisme : la différence infinie est seulement entre ce qui peut être expérimenté et ce qui ne le peut, ou plutôt entre ce qui est objet d'expérience, et ce qui ne l'est pas – car l'expérience déjà acquise ne nous permet pas de dire ce qui pourra ou ne pourra pas devenir objet d'expérience.

---

64 PASCAL, *Pensées*, B 78.

Le principe de la réponse à l'objection est alors que ce qui est valable au sujet de l'homme, être connu empiriquement, ne vaut pas au sujet de Dieu, dont nous n'avons aucune expérience

*b. Le cas de l'homme (suite du 112).*

Nous pouvons inférer la production d'effets humains non-constatés, parce que nous avons observé leur production par ailleurs : ainsi l'empreinte d'un pied droit fait inférer que celle du pied gauche a dû avoir lieu (sauf s'il s'agissait d'un unijambiste, ou d'un sauteur à cloche-pied...).

N.B. On pourrait réitérer ici l'objection du n° 111. Car l'expérience constante de l'histoire de l'humanité témoigne de ce que l'homme devient capable d'effets dont il était auparavant incapable. Il est donc faux que ce soit l'habitude du déjà vu qui nous permette d'inférer d'autres effets que ceux que nous voyons. Pour être complet, tout en restant empiriste, il faudrait dire que nous avons aussi une expérience habituelle de la production du jamais vu. La réponse pourrait donc être retournée en faveur de l'objection. Les progrès techniques depuis le siècle dernier nous font inférer aujourd'hui que l'homme inventera dans l'avenir des formes de production que nous n'imaginons même pas : il y a ici, à partir de l'expérience historique, inférence de la production d'effets nouveaux, qui restent néanmoins inconnus en eux-mêmes.

*c. Le cas de Dieu*

Le début du n° 113 se réfère à nouveau à des concepts métaphysiques : Hume reprend à son compte l'affirmation de l'unicité et de la transcendance divines – non sans la légère inconséquence qui consiste à inscrire Dieu « dans l'univers » (comme si les êtres formaient un tout, un ensemble...). Il s'agit d'expliquer que c'est l'absence de genre commun à Dieu et à ses créatures qui interdit de conclure « par analogie » de celles-ci à celui-là – alors que, dans l'exemple précédent, on restait à l'intérieur d'un même genre d'effets.

N.B. 1/ L'analogie signifie ici le raisonnement par analogie (déduction de la quatrième proportionnelle), et non pas la plurivocité ordonnée des concepts transcendants.

2/ La critique se réfère à un principe aristotélicien (*Du Ciel*, L. I, 268b). Kant le reprendra dans la *Critique de la Raison pure*, à nouveau sous une forme tronquée. Car Aristote ne dit pas qu'on ne peut jamais inférer d'un genre à un autre, mais que la *métabasis* ne peut s'opérer que si le genre d'où l'on part comporte une déficience (*elleipsis*) : ainsi on passe de la ligne à la surface, et de la surface au corps ; mais on ne voit pas quelle dimension ajouter au solide pour construire un nouveau genre de grandeur. L'exemple d'Aristote peut paraître mathématiquement contestable, mais on comprend que son principe ait pu servir à l'argumentation de la théologie naturelle – c'est la carence ontologique de l'être naturel en tant que mobile, dérivé, contingent, etc. qui fait conclure à une cause première distincte de lui –, avant que la version tronquée dudit principe ne soit retournée contre elle.

3/ La critique est ambiguë puisque l'impossibilité de l'analogie devrait condamner toute la théologie naturelle. Or Hume ne récuse pas la déduction d'attributs divins mais seulement l'attribution à Dieu de qualités disproportionnées par rapport à ses effets. Dans la mesure toutefois où cette disproportion paraît



impliquée dans l'idée d' « infinie différence », cela signifie qu'une perfection proprement divine ne peut jamais être inférée à partir de l'expérience, donc en fait que Dieu ne peut jamais être vraiment connu d'une manière rationnelle.

Ensuite, Hume répète ce qu'il a exposé dès le n° 105 sur la proportionnalité entre cause et effet.

La note, elle-même redondante sur ce thème, semble vouloir envisager une objection possible qui consisterait à concevoir la justice divine dans l'au-delà non pas comme un effet nouveau inconnu, mais comme le prolongement de la justice déjà constatable, même sous forme limitée, ici-bas. La réponse se borne à dénoncer dans cette hypothèse une supposition arbitraire.

Le § 2 semble vouloir enfermer la théologie naturelle dans une impasse : elle ne serait concluante que si une analogie entre Dieu et l'homme était possible, mais une telle analogie ne serait en fait que de l'anthropomorphisme, déjà récusable dans la science de la nature. Ainsi l'incompréhensibilité reconnue de l'être divin conduit à un aveu d'ignorance à son sujet.

Nouveau dilemme : ou bien l'on juge les attributs divins inconnaissables parce que l'on reconnaît qu'on ne peut leur appliquer les critères humains de perfection (on ne sait plus de quoi l'on parle quand on parle des perfections divines) ; ou bien l'on reconnaît que la louange à la justice de Dieu se renverse, parce qu'il ne se montre pas aussi juste dans ses effets qu'il pourrait l'être.

### **C. Réserve finale (n° 114-115)**

Hume est censé reprendre la parole, et prend ses distances par rapport à la thèse qui affirme l'absence d'incidence politique des controverses de théologie naturelle.

Le § 1 commence par souligner de manière très voltairienne le danger social que constitue la critique philosophique de la religion, dans la mesure où la crainte que celle-ci enseigne à l'égard de sanctions divines est un facteur puissant d'obéissance.

Dans le § 2, Hume se défend d'encourager l'intolérance, en arguant que le conformisme exigé du peuple ne s'impose pas aux philosophes, et que la tolérance philosophique généralisée est le seul moyen pour l'État de s'affranchir de l'emprise du pouvoir clérical.

Le n° 115 est une ultime redondance, ajoutant simplement l'impossibilité de faire fonctionner l'analogie pour remonter à Dieu, cause unique d'un unique univers.

## Section XII

La philosophie académique ou sceptique.

### Première partie.

#### I. Problématique

##### A. Le scepticisme extrême (116 début)

§ 1. La théologie rationnelle a échoué puisque la réfutation de l'athéisme n'est toujours pas acquise, et qu'il continue d'être un objet de débat. La métaphysique est une donquichotterie de l'esprit, mais inconséquente, puisque, contrairement à Don Quichotte, elle continue à chercher des preuves de la réalité de son objet.

§ 2. Le scepticisme paraît hostile à la religion en tant que le doute est contraire à la foi. Mais Hume suggère que la figure du sceptique radical n'est qu'un repoussoir, un objet de réprobation qui ne correspond à aucune attitude humaine effective, ni même sans doute possible. D'où la question des limites du doute.

##### B. Le scepticisme préparatoire (116, suite)

§ 3. Le doute cartésien est présenté comme un « préservatif souverain » contre toute forme de dogmatisme hâtif. Comme doute méthodique, il s'agit d'un scepticisme préparatoire à la philosophie (comme la *dubitatio* dialectique chez Aristote<sup>65</sup>). Hume en apprécie bien la portée : il conjugue la révocation des opinions et la critique des facultés. Descartes se demandait si l'évidence apparente que lui ont offerte les sens d'abord, puis l'entendement (mathématiques), atteste suffisamment l'existence de leurs objets.

La première réfutation est dogmatique : « il n'y a pas de tel principe primitif... ». C'est posé sans justification. On comprend que le *cogito* est visé, et l'empirisme implicitement réaffirmé : tout *feeling* n'est ni plus ni moins évident qu'un autre ; c'est toute impression dans sa singularité qui a valeur de principe.

La deuxième réfutation est dialectique : c'est le cercle objecté par Arnauld à Descartes. Hume juge que le cartésianisme est condamné au solipsisme : il ne peut jamais obtenir l'« assurance » qu'il cherche sur aucun « sujet », c'est-à-dire sur l'existence d'autre chose que la pensée elle-même, donc sur la vérité d'une pensée autre que : je pense que je pense, et que je pense ceci ou cela.

§ 4. Limitation de la critique : la valeur de la méthode cartésienne reste entière, comme prudence de l'esprit. La *modération* (c'est-à-dire la juste mesure) du scepticisme consiste, semble-t-il, à abandonner l'ambition spéculative du rationalisme : Hume suggère une opposition entre l'empirisme et l'esprit de

---

65 En grec : ἀπορήσειε δ' ἂν τις (optatif de nécessité).

système. (Didier Deleule parle d'une opposition entre les fourmis empiristes et les araignées rationalistes).

### **C. Le scepticisme abouti (117)**

§ 1. Définition d'un scepticisme qui n'est plus une précaution méthodologique, mais le résultat de la démarche inspirée par le doute méthodique.

Hume l'envisage hypothétiquement (« suppose-t-on »), et en définit deux formes :

- découverte d'une permanence de l'illusion ;
- indécidabilité des problèmes spéculatifs.

Il spécifie aussi les objets auxquels s'étend la critique :

- la perception sensible (Platon, les Sceptiques antiques, Descartes) ;
- les règles morales communes ;
- la métaphysique : - quant à ses conclusions (Dieu) ;  
- quant à ses principes (par exemple : la causalité).

Le conflit entre dogmatiques et sceptiques apparaît comme un motif renouvelé de l'étonnement philosophique, lequel engendre la question de savoir si l'on peut trancher le débat en justifiant une thèse.

N.B. l'ambiguïté sans doute volontaire dans l'utilisation du terme *dogme*. Les « dogmes paradoxaux » désignent les thèses (en grec : *dogmata*) métaphysiques qui dépassent l'opinion commune. Mais dans la parenthèse, « dogmes » paraît désigner les articles de foi, dont les thèses philosophiques prétendent se distinguer.

## II. Recherche

### **A. Critique de la sensation (117)**

§ 2. Hume reprend les arguments qui visent à établir la relativité de la perception sensible, classiques depuis Aristote, qui s'en servait, notamment en *Métaphysique* IV, pour critiquer le relativisme sophistique (si l'on pouvait confondre ce qui est et ce qui apparaît, il serait aisé de doubler sa fortune en s'appuyant sur l'œil).

L'intention de Hume n'est pas d'acquiescer à une révocation en doute des sens, qui pourrait compromettre son propre empirisme. Il ne cite les arguments sceptiques que pour en limiter la portée, à travers une recommandation qui peut paraître étonnante : on évitera l'erreur – sans supprimer l'illusion sensible – en raisonnant sur les sensations, comme c'est le cas lorsque l'on explique le daltonisme, ou les effets de perspective, etc. C'est bien ce que faisait ou essayait de faire Aristote, mais on se demande comment ce travail de rectification du jugement est possible dans un empirisme. Épicure et Lucrèce récusait la possibilité d'opposer la sensation – seul critère de vérité dans un matérialisme sensualiste – à elle-même. Ici, il apparaît que la sensation – *l'impression* – ne peut être « critère » (principe de discernement du vrai) qu'à la condition d'être contrôlée. Mais par quoi ? On se demande si l'on ne retrouve pas la contradiction de l'épicurisme dont

la critique de l'imagination, notamment dans l'extravagance mythologique et son exploitation religieuse, faisait appel à une raison dont le matérialisme sensualiste ne pouvait guère rendre compte.

On peut certes arguer que la raison qui contrôle doit faire appel pour cela à des données elles-mêmes observables. Mais le problème n'en sera que repoussé : comment discernera-t-on quelle donnée doit servir à contrôler les autres ? On ne voit guère comment s'en sortir sans faire appel à une connaissance intellectuelle dont les sens sont incapables.

La dernière phrase fait transition en laissant entendre qu'il y a dans le scepticisme des éléments plus difficiles à récuser que son attitude outrancière à l'égard des sens.

## **B. Critique de la foi perceptive**

### *a. Définition (118)*

§ 1. Hume entreprend l'examen de la critique sceptique de la croyance en la réalité de ce qu'on appelle communément le *monde extérieur*. Il s'agit pour lui d'un « préjugé naturel » : il faut sans doute entendre l'expression par opposition au préjugé social ou religieux, mais le terme *préjugé* désigne ici aussi, et peut-être encore plus, un jugement admis « sans aucun raisonnement ». C'est ce que Merleau-Ponty appelait la « foi perceptive », et Husserl, avant lui, « l'attitude naturelle » : cette foi est irrationnelle en ce sens qu'elle ne résulte d'aucun raisonnement préalable et que bien plutôt elle les précède tous. Son objet est la subsistance de l'« univers extérieur », extériorité qui se définit immédiatement comme indépendance du monde perçu par rapport à la perception elle-même : une perception ne fait pas exister, pense-t-on, ce qu'elle perçoit.

N.B. 1/ L'antériorité de la foi perceptive sur l'exercice de la raison est nuancée énigmatiquement par un « presque ». On est tenté de comprendre : « pour ainsi dire » (on pourrait presque dire que...) : la raison empiriste n'est en effet rien d'autre que le prolongement habituel de la foi engendrée par l'impression ; celle-ci en est donc plutôt le commencement que le préambule.

2/ « Sensible » signifie ici : doué de sensibilité, et non pas : objet d'une sensation possible. Un des aspects de la foi perceptive est de croire que les choses matérielles inertes subsistent indépendamment de la conscience qu'un autre être peut en avoir.

3/ La dernière phrase peut paraître aller au-delà de ce qu'il est possible d'éprouver : les bêtes envisageraient-elles leur inexistence ?

4/ L'immatérialisme de Berkeley apparaît ici implicitement comme contre nature.

§ 2. Précision du précédent : croire à l'existence de la chose, c'est croire à l'identité entre elle et la perception que j'en ai. Pour la foi perceptive, « l'image », c'est-à-dire la forme particulière prise par la pensée, n'est pas représentative, mais présentative : elle est présence de la chose même à la conscience. L'existence en soi

de la chose consiste à subsister indépendamment de la conscience telle qu'elle lui est présente, telle qu'elle lui apparaît.

*b. Critique de l'évidence naturelle par la réflexion rationnelle*

§ 3. C'est ce que Merleau-Ponty appelle la « philosophie réflexive », ici présentée comme le B A, BA de la philosophie (« *slightest philosophy* »).

La thèse est double :

1/ « Rien ne peut jamais être présent à l'esprit qu'une image ou une perception » – suppléons : et non pas une chose.

2/ Il n'y a pas de « rapport immédiat entre l'esprit et l'objet », ce qui signifie, paradoxalement, que l'impression n'est pas intuitive.

Preuve : la diminution de la taille apparente résultant de l'éloignement n'affecte pas la chose qui s'éloigne. La variabilité de l'impression est opposée à la stabilité qui pour nous caractérise essentiellement la substance.

N.B. 1/ La fin du § est ambiguë. Elle semble signifier que les désignations singulières – et les jugements d'existence implicites qui vont avec elles – ne peuvent viser que l'image, et non pas la chose. Il faut pourtant pouvoir désigner la chose pour pouvoir opposer sa substantialité à l'image. On dirait que l'empirisme hésite ici entre un pur idéalisme subjectif, et un substantialisme qu'il ne peut guère assumer : quelle idée puis-je avoir de l'existence substantielle, si je ne connais que des images qui m'empêchent d'atteindre les choses elles-mêmes ?

2/ Selon Aristote, dans la connaissance, qu'elle soit sensible (par sensations ou images), ou intellectuelle (par concepts), les choses nous sont présentes par leur forme, et non pas matériellement : connaître la pierre n'est pas l'absorber, ni être pétrifié. Mais cette communication de forme était pour lui ce qui permet à notre pensée d'être vraie en devenant conforme (adéquante) à ce que les choses sont en elles-mêmes (formellement). Ainsi l'arbre que je vois a-t-il une subsistance matérielle distincte et distante de la mienne, mais les formes sensibles que j'en reçois (couleurs, configurations, mouvements) sont ce qui le distingue – à la fois en lui et en moi – de la maison que je vois à côté de lui. S'il y a communication de forme, et assimilation formelle du connaissant au connu, il y a sous cet aspect un rapport immédiat « entre l'esprit et l'objet », en ce que c'est la même forme qui les informe, qui les différencie ou les structure l'un et l'autre, réellement dans l'objet, intentionnellement dans l'esprit.

*c. Récusation du réalisme (119)*

§ 1. Hume s'attaque à la philosophie qui prétendrait fonder en raison les certitudes de la foi perceptive. Il considère la critique précédente comme une réfutation du réalisme, et conclut assez logiquement qu'il serait impossible d'en donner la preuve.

§ 2. Cette impossibilité est justifiée par une argumentation entièrement commandée par les conceptions de Malebranche. La raison invoquée (début et dernière phrase) est « l'entière différence » entre un corps (un « objet extérieur »), et

une perception : il paraît plus rationnel de faire de la modification psychique un effet du psychisme lui-même (« l'esprit »), ou d'une cause de même nature (un ange ou Dieu), que de vouloir l'expliquer physiquement (toujours le dualisme de la pensée et de l'étendue hérité de Descartes, et l'impossibilité d'expliquer l'une par l'autre).

Hume invoque à l'appui un argument empirique : le fait de l'hallucination, pathologique ou non, atteste, dans son interprétation courante, qu'une image peut exister dans l'esprit sans y être causée par un objet qui lui corresponde.

Le § 3 examine la question de la similitude entre la perception et son objet, à laquelle le § 2 faisait une allusion dubitative.

N.B. 1/ Dans le § 2, l'expression « bien qu'ils leur ressemblent » venait contredire immédiatement l'expression « entièrement différents d'elles ». Une fois de plus, Hume paraît confondre la différence et la distinction, alors que deux réalités peuvent avoir une existence distincte, tout en étant formellement semblables.

2/ Le dualisme cartésien paraissait exclure toute idée de similitude<sup>66</sup> entre la pensée inétendue et son objet matériel étendu. L'étude scientifique de la vision (dans la *Dioptrique*) montrait pourtant à Descartes que cette idée ne pouvait être exclue : car on peut voir sur le fond de l'œil l'image inversée de la chose qu'il vise, et on voit du même coup que ce qu'on voit, c'est la chose, et non pas l'image que l'on en reçoit par le « guichet » oculaire.

Hume entreprend de prouver l'impossibilité de prouver la « ressemblance ». La question est : y a-t-il similitude ? C'est donc une « question de fait » qui, comme telle, relève de l'expérience. La réponse négative consiste à réitérer le principe énoncé en 118 : il y a expérience de la perception, et non pas de la connexion entre elle et son objet. Pour pouvoir comparer la perception et son objet, il me faudrait avoir une perception de celui-ci indépendamment de la perception que j'en ai, ce qui est contradictoire.

N.B. L'argument peut se retourner : si je ne connais que mes perceptions, je n'ai aucune connaissance d'un objet à leur opposer. Il est clair que les choses ne me sont présentes que par les perceptions que j'en ai. Le réalisme consiste à dire : je vois ce qui est visible, et non pas la vision que j'en ai.

### III. Compléments

#### N° 120

Retour à la critique du cartésianisme comme tentative pour résoudre le « problème du pont » (soit de la correspondance de l'idée à son objet) par la véracité divine. C'est un « détour très inattendu », parce que la perception paraît en fait plus certaine que ce qui est censé la garantir.

---

<sup>66</sup> Au chapitre 1 du traité *De l'Interprétation*, Aristote parle d'une « ressemblance (en grec : *ὁμοίωμα*) », c'est-à-dire d'une conformité entre les « choses (*πράγματα*) » et les « modifications de l'âme (*παθήματα τῆς ψυχῆς*) » que sont les concepts.

La critique est elliptique et légèrement en porte-à-faux, du fait que, pour Descartes, l'erreur n'est jamais dans le sens, mais seulement dans le jugement, en tant qu'il dépend de la volonté humaine : l'illusion sensible, toujours explicable, n'est jamais la cause proprement dite, mais seulement l'occasion de l'erreur, et ne témoigne donc d'aucune intention mensongère de la part de Dieu.

En revanche, Hume souligne bien pourquoi Descartes ne pouvait plus démontrer Dieu à partir du monde sensible, mais seulement à partir de pures idées, ce qui lui interdisait, selon Hume, d'atteindre aucune existence.

#### N° 121

Lieu commun (*topic*) sceptique : renvoi dos à dos de l'attitude naturelle (réalisme naïf qui prend la perception pour l'objet) et de la philosophie réflexive, qui sépare la représentation de l'objet sans pouvoir prouver leur rapport.

#### N° 122

Comme Aristote en *Physique* I, Hume expose un argument dont il commence par dire qu'il est superflu : « la plus profonde philosophie » paraît désigner ici une spéculation en fin de compte inutile, dans la mesure où elle ne fait que confirmer un résultat acquis par ailleurs.

Argumentation de type dialectique à partir de la thèse de Locke qui oppose la subjectivité des qualités secondes (sensibles propres), et l'objectivité des qualités premières (sensibles communs) :

1/ Les idées (au sens empiriste) des qualités premières provenant de celles des qualités secondes, les premières doivent être aussi subjectives que les secondes.

2/ Pour sauver l'objectivité des qualités premières, il faudrait pouvoir les considérer comme autre chose qu'une copie des qualités secondes, soit comme des concepts. Contre quoi Hume reprend la récusation berkeleyenne des idées abstraites : dans l'introduction à ses *Principes de la Connaissance humaine*, Berkeley affirmait que l'universel est sans réalité, et n'est qu'un effet de langage (l'empirisme se double très logiquement d'un nominalisme).

N.B. 1/ L'argument pourrait se retourner, et Rousseau ne s'en fera pas faute, pour attester la distinction du concept, universel, et de l'image, toujours particulière<sup>67</sup>. Hume ne se demande pas comment il est possible de dénommer *triangle* aussi bien l'isocèle que le scalène.

2/ La note souligne que Hume donne une interprétation sceptique des thèses de Berkeley, qui n'est pas conforme au dogmatisme de leur auteur. Hume paraît se défendre d'être convaincu par l'argument.

#### Conclusion

Le n° 123 commence par résumer le 121 et le 122.

---

67 Voir ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1<sup>ère</sup> partie, § 29.

Ses dernières lignes sont comme une oscillation entre l'immatérialisme de Berkeley, et ce qui sera la définition de la chose en soi chez Kant.

## Deuxième partie

Après la critique sceptique de la certitude sensible, Hume examine la critique sceptique de la raison.

Le § 1 du n° 124 pourrait faire croire qu'il pense ici aux *tropes* des sceptiques antiques, lesquels, outre les arguments contre la certitude sensible auxquels fait allusion la fin du § (« question de fait »), se présentent bien comme une autodestruction de la raison dans sa prétention à atteindre une vérité certaine. Hume dénonce la contradiction qu'il voit dans une défiance à l'égard de la raison qui repose sur une confiance dans le raisonnement. Un siècle et quelque plus tard, Nietzsche écrira que le scepticisme ne va pas sans une « foi dans la logique<sup>68</sup> ».

### I. Critique des « raisonnements abstraits »

Malgré le précédent préambule, le § 2 du n° 124 ne se place guère sur le terrain de la logique (comme les tropes de la régression, du diallèle et de l'hypothèse), mais invoque le thème géométrique, fameux depuis Pythagore, de l'infinie divisibilité de l'espace.

Sur ce que Hume en dit, on est tenté de jeter un voile, tant il semble ici faire lui-même la preuve de l'inanité de son empirisme en tant que doctrine ignorante de la réalité et de la puissance propres de l'intellect.

On pourrait certes penser, dans la perspective du § précédent, que Hume expose ici des arguments sceptiques pour s'en démarquer : le début du § fait état du caractère paradoxal des conclusions de la géométrie, et semble vouloir les défendre contre une « objection » qui est faite du point de vue de « la vie courante », caractérisé ici comme un « regard négligent (*careless*) », ce qui paraît plutôt péjoratif. Or on sait quelle valeur de discernement l'empirisme prête au sens commun qui est à l'œuvre dans la vie courante. Il affirmait ailleurs : « toutes les prétendues démonstrations de la divisibilité à l'infini de l'étendue sont également sophistiques ; car il est certain que ces démonstrations ne peuvent être justes si l'on ne prouve pas que les points mathématiques sont impossibles ; et c'est une absurdité que de le soutenir<sup>69</sup> ». Cette conclusion récuse ce qui était déjà apparu aux pythagoriciens comme la conséquence obvie de leur propre démonstration de l'incommensurabilité de la diagonale au côté du carré. C'était déjà la démonstration de l'impossibilité de « points mathématiques » entendus comme espaces élémentaires indivisibles : s'il y en avait, il y aurait une commune mesure des grandeurs spatiales. S'il y a sophisme ici, c'est chez Hume qu'il se trouve, lequel feint d'exiger comme un présupposé de la démonstration ce qui est en fait son

68 NIETZSCHE, *Le Livre du Philosophe*, § 177.

69 HUME, *Traité de la Nature humaine*, Livre I, 1<sup>ère</sup> partie, Section 2.



résultat. Tout au plus fait-il ainsi la preuve de l'incapacité de son empirisme à rendre compte de l'une des propositions géométriques les mieux établies, et les plus riches d'enseignements quant à ce qu'est et peut l'intelligence, là où les sens et l'imagination – on peut l'accorder à l'empiriste ! – sont manifestement en échec : il n'est en effet possible ni de percevoir, ni d'imaginer, au-delà d'un certain seuil de petitesse – Aristote parlait à ce sujet des « indivisibles pour la sensation (ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν)<sup>70</sup> ».

Hume sait manifestement quel parti la métaphysique tire des spéculations géométriques sur l'infini : on pense à Pascal, pour qui le mystère mathématique était une propédeutique au mystère sacré. Cela explique sans doute l'allusion au « *dogme* des prêtres » : le théorème géométrique est déclaré encore plus incroyable que ledit dogme, et la critique de la géométrie apparaît du même coup encore plus virulente que celle de l'exploitation cléricale de la « superstition ».

Le plus singulier est que Hume commence par dénoncer l'irrationalité de la démonstration du théorème – mais il est vrai que « les principes les plus clairs et les plus naturels de la raison humaine » ne peuvent désigner ici que ce que l'imagination est capable de se figurer –, pour la présenter ensuite comme « la chaîne de raisonnements la plus claire et la plus naturelle », d'où résulte « qu'il ne nous est pas possible d'accorder les prémisses sans admettre les conséquences ». On pourrait alors penser que la récusation des conséquences (la divisibilité infinie) suppose celle des prémisses, ce qui correspondrait à la thèse du *Traité* citée plus haut. Ce n'est pourtant pas ce que Hume entreprend : il accorde à la démonstration de la divisibilité infinie la même valeur probatoire qu'à celle du théorème sur la somme des angles du triangle, puis les départage en arguant que la conclusion de la seconde est « naturelle et aisée » – entendons : imaginable – contrairement à la première. Ce qui revient à peu près à dire : on peut découper un triangle de papier et s'assurer avec une règle que la réunion des bouts par leur sommet fait une ligne droite, tandis qu'on ne peut pas découper une feuille à l'infini. Il faudrait ainsi en appeler à l'imagination pour départager les bonnes démonstrations géométriques des autres, ce qui constitue une régression intellectuelle ahurissante, si l'on se réfère à ce que disait déjà Eudème quant au rôle de Pythagore dans la transformation des mathématiques en science démonstrative, ce qu'il fit « en recherchant les théorèmes immatériellement et par la pensée<sup>71</sup> ».

N.B. 1/ L'exemple de l'angle entre le cercle et sa tangente est l'occasion d'un grossier sophisme qui atteste que l'imagination est ici un principe d'illusion et non pas de discernement. Car il est faux que l'angle au point de tangence augmente ou diminue en fonction de la taille du cercle – malgré l'impression que l'on se donne inévitablement en traçant deux cercles distincts tangents à une même droite en un même point : l'angle de tangence est la limite de l'angle formé par la tangente et toutes les droites qui lui seraient sécantes au point de tangence, et seraient du même coup sécantes au cercle. Cet angle-limite est nécessairement toujours le même indépendamment de la taille du cercle : si ce n'était le cas, il pourrait y avoir une

70 ARISTOTE, *Métaphysique*, L. X, ch. 1, 1053a 23.

71 EUDÈME, fgt 84.

droite sécante au grand cercle qui ne le serait pas au petit, et celui-ci aurait plusieurs tangentes en un même point, ce qui est impossible, du moins dans la seule géométrie que connût Hume, celle d'Euclide.

2/ La note atténue quelque peu l'effet d'invraisemblance du texte, en revenant – dans les termes de la scolastique aristotélicienne – du deuxième au premier degré d'abstraction. Il est toutefois ambigu de définir les « points physiques » comme des « parties d'étendue », plutôt que comme des corps élémentaires indivisibles (des atomes) : il faudrait pour cela penser comme Descartes que l'étendue est la substance du corps, sans pourtant en conclure – comme il était logique de sa part – à l'impossibilité de l'atomisme. En fait, il s'agit bien ici de l'indivisible pour la sensation dont parle Aristote : l'atomisme de Hume est un atomisme de l'imagination, plutôt qu'une ontologie matérialiste qui voudrait accorder une réalité en soi à des corps élémentaires, alors que, du point de vue empiriste, leur réalité se confond pour nous avec la perception que nous en avons. Il n'y a toutefois aucun sens à prétendre que les points physiques seraient, d'un point de vue mathématique, « infiniment moindres qu'aucune partie réelle de l'étendue » : car le rapport entre des parties d'étendue, si elles sont composées de parties élémentaires indivisibles, sera toujours fini et non pas infini – sauf à admettre l'incommensurabilité des grandeurs, donc l'infinie divisibilité. L'infinité du rapport n'apparaît – tautologiquement – qu'entre une partie élémentaire (un point physique) et « un nombre infini de ces points ».

#### N° 125

Comme on pouvait s'y attendre, la thèse concernant l'espace trouve à s'appliquer à l'autre continu qu'est le temps.

« Un nombre infini de parties réelles du temps... paraît une contradiction... » : Hume semble réécrire le Livre VI de la *Physique* où Aristote polémique contre les sophismes de Zénon sur le mouvement. Ces derniers peuvent être interprétés comme une réfutation interne du discontinuisme pythagoricien : si l'espace était composé de points distincts, on n'en aurait jamais fini d'aller d'un point à un autre, parce qu'il faudrait occuper successivement une infinité de positions. Aristote en concluait que le temps n'est pas plus composé d'instant successifs que l'espace n'est composé de points juxtaposés : ils sont l'un et l'autre potentiellement divisibles à l'infini, et c'est cela qui fait leur continuité. Ainsi l'instant n'est pas plus une « partie réelle » du temps, actuellement distincte des autres, que le point n'est une partie réelle de l'espace.

Or la négation de Hume ne porte manifestement que sur l'infinité de telles « parties réelles », et non pas sur leur existence. Ce qui revient à dire que, de même qu'il y a des parties indivisibles ou atomes d'espace, il y a des parties indivisibles de temps – comme si une telle partie pouvait composer le temps sans comporter elle-même une durée, c'est-à-dire comporter en elle-même, également présents, un passé et un avenir. Cette conception atomistique du temps est pourtant ce que Hume entend opposer à la « corruption » du « jugement » humain par les sciences :

ici, l'esprit des Lumières consiste à revenir non pas même à Zénon, mais à la conception que Zénon réfutait déjà par ses paradoxes.

Que Hume y soit acculé, le § 2 en témoigne. C'est paradoxalement la science qui est accusée ici d'engendrer le scepticisme, auquel Hume veut opposer les évidences de l'imagination : si « l'idée claire et distincte » doit être identifiée à l'impression qui se produit en celle-ci, il est exclu que les conclusions de la géométrie puissent être considérées comme telles. Il faut donc renoncer à tenir ces dernières pour évidentes, si l'on veut éviter le choc sceptique entre les évidences. Il nous est ainsi confirmé qu'il est impossible de rester empiriste si l'on veut dire quelque chose de sérieux sur la géométrie – ce qu'on savait depuis longtemps.

La note (p. 240) le confirme. Hume y reprend la négation berkeleyenne du concept et veut y trouver l'issue au scepticisme. Ici encore il paraît réitérer la thèse d'Aristote selon laquelle « l'âme ne pense jamais sans image<sup>72</sup> », mais il la tire dans le sens d'une réduction du concept à l'image, comme dans le nominalisme, ou chez Spinoza. Il ne se demande comment il serait possible de parler démonstrativement de tout triangle en général, si l'idée de triangle n'était pas un universel, mais seulement un nom toujours associé à tel triangle particulier. C'est là faire la preuve que les démonstrations géométriques requièrent une théorie intellectualiste, et non pas empiriste, du concept, ce que confirme la fin de la note. On sait en effet depuis Aristote que les notions d'égalité et d'inégalité sont premières, et comme telles indéfinissables. Mais on sait aussi depuis le *Phédon* que les sens et l'imagination ne donnent à appréhender qu'une égalité approximative : l'égal leur est donc inaccessible, alors qu'il peut être rigoureusement conçu comme le milieu entre le plus et le moins – négation de l'un et de l'autre (comment les sens et l'imagination pourraient-ils effectuer quelque chose comme une négation ?). On comprend pourquoi Aristote admettait la réalité de l'abstraction pour penser à la fois l'origine sensible de nos concepts, et leur nature spécifique par rapport aux représentations d'ordre sensible ou imaginaire.

## II. Critique sceptique de « l'évidence morale »

### **A. Les « objections populaires » (126)**

Elles sont à vrai dire empruntées aux philosophes : *Tééthète*, la *Métaphysique*, les Sceptiques (on reconnaît au passage le premier trope d'Agrippa). Elles sont dites populaires sans doute du fait que chacun peut les vérifier dans son expérience personnelle.

Hume leur oppose l'*argumentum baculinum* de l'action, que les Anciens utilisaient déjà contre Pyrrhon, dont la sagesse reconnue apparaissait comme la meilleure réfutation d'un scepticisme que Hume déclare ici « excessif ». Il Hume laisse néanmoins entendre au passage que ce scepticisme lui paraît très difficile à réfuter d'un point de vue simplement théorique. Mais cette difficulté est

---

72 *L'âme*, L. III, ch. 7, 431a 16-17.

indifférente en pratique, parce que dans la pratique, l'évidence morale fonctionnera toujours.

### **B. Les « objections *philosophiques* » (127)**

Elles ne sont rien d'autre que l'empirisme de Hume lui-même, plus exactement sa critique de l'inférence causale en tant qu'elle commande tous nos raisonnements en matière de fait. Après la critique précédente, on a l'impression d'avoir affaire ici à une revanche du scepticisme, qui est dit « triompher » sous la forme de l'agnosticisme en matière de causalité. Et Hume va jusqu'à présenter sa propre doctrine comme une forme de « scepticisme *outré* » (§ suivant) : sa « force » consiste en ce qu'il « montre sa propre faiblesse et la nôtre », et du même coup « semble détruire toute assurance et toute conviction ».

### **C. Remise en question générale de l'utilité du scepticisme (128)**

Hume continue de brouiller les cartes, en reprenant apparemment contre son propre empirisme un argument semblable à celui qu'il opposait aux objections dites populaires. Il ne s'agit pas ici des exigences de l'action en général, mais plutôt de l'utilité sociale des doctrines. Hume semble s'en prendre au fait que le scepticisme, à la différence d'une théorie scientifique susceptible d'être enseignée, ou d'une sagesse susceptible d'être pratiquée, paraît laisser l'homme devant un vide de la pensée et du discours, qui serait mortifère – on est tenté de penser au nihilisme à venir – si la vie n'était toujours assez puissante pour reprendre le dessus.

Hume prend pour exemples des doctrines chaque fois opposées : le géocentrisme ptoléméen et l'héliocentrisme copernicien sur le plan théorique, la morale stoïcienne de la vertu insensible, et la morale épicurienne du plaisir mesuré, sur le plan pratique. C'est bien le signe que sous le couvert d'une critique apparente du scepticisme, il poursuit l'apologie de sa propre doctrine en tant qu'elle permet d'échapper aux antagonismes d'école.

La fin du § introduit une sorte d'éclat de rire qui consiste pour le scepticisme à se donner sa juste mesure en s'identifiant à la pensée commune, ou si l'on veut à la forme lucide de cette pensée : le sceptique est seulement celui qui a conscience d'être, comme tout un chacun, un croyant ignorant, de ne pouvoir être autre chose, et de n'en avoir pas besoin. Une fois de plus Hume se donne l'air de tourner en dérision sa propre pensée (humour anglais ?), mais ce qu'il ridiculise, c'est la prétention de savoir plutôt que de simplement croire.

## **Troisième partie.**

### *I. Première forme de scepticisme « mitigé » : « la philosophie académique » (129)*

Hume en donne la définition avant d'en faire l'apologie. Il s'apparente au pyrrhonisme par le doute, mais s'en distingue par le correctif qu'il lui ajoute. Ce qui est visé explicitement, c'est le sens même de la sagesse pyrrhonienne : l'indifférence

(*adiaphora*) (rien n'est plutôt ceci que cela, ainsi plutôt qu'autrement). Le moyen de se prémunir contre l'exagération (l'outrance) d'un « doute indifférencié », c'est le recours au « sens commun » et à « la réflexion », le second terme ne connotant aucun degré de connaissance supérieur au premier.

On comprend pourquoi Hegel jugera que le scepticisme moderne ne doute pas sérieusement en comparaison de l'antique.

En réalité, ce qui fait pour Hume la valeur de son scepticisme, c'est qu'il y voit le seul remède au dogmatisme. Il s'explique ce dernier aisément par le besoin de certitude qui paraît inhérent à l'esprit humain : cela, l'empiriste qu'il est pourrait difficilement le nier, puisqu'il professe avant tout une doctrine de la certitude radicale, certitude de fait qu'aucune véritable raison ne peut venir suppléer. Hume s'en prend avant tout aux effets à ses yeux pervers de cette inclination naturelle : « la violence » des « affirmations », et « l'obstination » de la « croyance ». Sans doute le dogmatisme scientifique est-il ici visé : Hume suggère que le véritable esprit scientifique se caractérise par une défiance à l'égard du dogmatisme, et par les qualités « de doute, de prudence et de modestie ». On soupçonne que la cible véritable, mais implicite, est ici encore le dogmatisme religieux, ou pire : sa prétention à utiliser la science et la raison pour se justifier.

Bref : le pyrrhonisme est le meilleur allié de la science, à condition de n'en conserver qu'« une légère teinte ».

## II. Deuxième « espèce » du scepticisme mitigé : la « limitation de nos recherches » (130)

Malgré le terme utilisé, on peut se demander si Hume ne définit pas en fait des caractères d'un même scepticisme.

On voit surgir ici ce qui sera l'objet principal des recherches de la *Critique de la Raison pure* : la détermination des limites de notre pouvoir de connaître : il s'agit « d'examiner (...) les pouvoirs naturels de l'esprit humain et de les comparer à leurs objets ».

N.B. 1/ La notion de pouvoir a été amplement critiquée dans les Sections IV et VII.

2/ La comparaison d'un pouvoir de connaissance à son objet peut paraître problématique dans la mesure où elle suppose que l'objet soit connu, et comme tel difficile à séparer de la connaissance pour lui être comparé. Ce problème est aggravé s'il s'agit comme ici de conclure, à partir de la comparaison, qu'un certain objet est inconnaissable. On peut à nouveau se demander comment l'empiriste a l'idée de ce dont il nie que la connaissance soit possible.

Kant dira que la colombe s'imagine qu'elle volera plus librement si elle ne rencontre plus l'obstacle de la résistance de l'air, alors que c'est sur lui qu'elle peut prendre appui.

Hume oppose pour sa part « l'imagination » et le « jugement ». Une fois de plus, il ne saurait s'agir de deux facultés distinctes, mais plutôt de deux aspects ou deux mises en œuvre de ce qu'on oserait appeler une même faculté, si ce terme ne renvoyait à une anthropologie réaliste et causaliste que l'empirisme récuse. Ce que

l'on peut empiriquement distinguer, c'est seulement, d'une part, le pouvoir d'évasion – d'*extravagance* – de la fantaisie, et, d'autre part, sa rectification méthodique, qui consiste à ne pas prendre les fictions pour des réalités. Or le critère de discernement entre les deux, c'est ici « la vie courante » : il faut identifier le réel connaissable à ce dont il nous est nécessaire de reconnaître la réalité pour nous assurer une pratique efficace, et rejeter tout le reste dans l'ordre du fantastique.

La philosophie peut alors se définir non pas comme une sagesse spéculative réservée à ceux qui en ont le loisir, et peuvent s'en payer le luxe, mais comme une sagesse à la fois pragmatique et commune, ou plutôt comme la part intellectuelle de cette sagesse : « les décisions philosophiques », c'est-à-dire les jugements par lesquels on tranche les débats philosophiques, « ne sont que les réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées ».

L'interdiction de « dépasser la vie courante » a deux conséquences : 1/ la science explicative est incapable d'atteindre la réalité des causes, tout au plus peut-elle ordonner les impressions ; 2/ les questions métaphysiques sont indécidables.

N.B. Kant confirmera ces deux jugements. Certes, il redonnera à la notion de nécessité causale une place dans l'explication scientifique. Mais, pas plus que Hume, il ne pensera que cette idée nous fasse atteindre la réalité en soi.

### III. Délimitation du savoir

#### **A. « La science abstraite » (131)**

Hume la limite aux mathématiques dont les objets sont « la quantité et le nombre » (il faudrait parler de la *grandeur* et du *nombre*, qui sont les deux espèces de la *quantité* abstraite).

La thèse signifie qu'il n'y a pas de connaissance par raisonnement (relations d'idées) en dehors des mathématiques : « quantité et nombre sont les seuls objets propres de la connaissance et de la démonstration » ; « toutes les tentatives faites pour étendre ce genre plus parfait de connaissance au delà de ces frontières sont de purs sophismes et de pures illusions ». C'est la métaphysique qui est visée (on pense à Platon, le premier d'une longue lignée), et dénoncée en des termes qui annoncent fortement les thèmes kantien de « l'illusion transcendantale », et des « paralogismes de la raison pure ». (Quand on a lu ce que Hume écrit dans la deuxième partie sur la géométrie, on se demande pour qui au juste il prend son lecteur...).

Il reprend ici son atomisme : « les parties composantes de la quantité et du nombre [les unités ou les points] sont entièrement semblables ». La conséquence qu'il en déduit n'est pas immédiatement claire : « leurs relations deviennent embrouillées et enveloppées ». On comprend ensuite que ces relations sont « leur égalité ou leur inégalité », mais il est clair que c'est seulement à l'état composé, et non pas entre les composants simples, que cette dualité peut intervenir. Les relations entre nombres ou grandeurs sont celles qui s'expriment sous la forme d'égalités ou d'inégalités, et s'offrent à un calcul (par exemple calculer une

ordonnée en fonction d'une abscisse), ou à la résolution algébrique d'une équation. C'est alors qu'intervient la recherche des « intermédiaires », c'est-à-dire des médiations (par exemple des formules algébriques, telles les identités remarquables), dont l'usage donne aux mathématiques à la fois leur utilité et leur aspect ludique, stimulant pour l'esprit.

Hume oppose cette fécondité des mathématiques au caractère tautologique de tout raisonnement qui voudrait imiter leur rigueur dans un autre domaine. Il est clair qu'il n'y a pour Hume de science déductive que du quantitatif : l'identité simple des unités quantitatives fait qu'elles se prêtent à des combinaisons et au calcul, lesquels permettent d'aboutir à des propriétés relationnelles, telles que l'égalité entre le carré de l'hypoténuse et la somme des carrés des côtés de l'angle droit. Bref, Hume est au fond un pythagoricien qui se voilerait la face devant l'incommensurabilité de la diagonale, puisque pour lui la démonstrativité de la géométrie vient de ce que les grandeurs sont composées d'éléments indivisibles.

C'est là en effet ce qui permet de comprendre l'opposition qu'il établit entre la géométrie et « les prétendus raisonnements syllogistiques qu'on peut trouver dans toutes les branches du savoir autres que les sciences de la quantité et du nombre ». Ce qui est visé ici, implicitement, c'est la définition aristotélicienne de la démonstration comme déduction d'une propriété à partir de la définition d'une essence. Pour Aristote, c'est ce que la géométrie faisait de façon exemplaire, et, pour autant, il ne jugeait pas impossible qu'il pût y avoir des démonstrations en dehors des mathématiques. Pour Hume, le fait d'explicitier déductivement une propriété implicitement contenue dans une définition ne fait que reproduire la définition, et ne produit aucun savoir nouveau. Ainsi la thèse de Locke sur l'injustice est « une définition plus imparfaite de l'injustice », imparfaite en ce qu'elle n'énonce pas explicitement ce qui la rend pour Hume immédiatement évidente.

N.B. 1/ Hume n'envisage pas qu'il pourrait y avoir à rendre raison d'une définition somme toute aussi sommaire (bourgeoise ?) de l'injustice : *l'Éthique à Nicomaque* était quand même plus profonde !

2/ Si un syllogisme n'apprend rien, on ne voit pas ce que peut apprendre la résolution d'une équation puisqu'elle maintient d'un bout à l'autre une égalité posée au départ.

## **B. « Les questions de fait et d'existence » (132)**

Hume reprend à son compte la distinction leibnizienne des vérités de fait et des vérités de raison, soit entre les vérités contingentes et les vérités nécessaires : seules ces dernières peuvent être objet de démonstration. Hume en déduit que l'existence d'aucun être ne peut être démontrée, parce que tout jugement d'existence est tel que son contraire n'implique pas contradiction, alors que toute démonstration, là où elle est possible, c'est-à-dire en mathématiques, consiste à montrer qu'il y aurait contradiction à poser les points de départ sans poser le point d'arrivée.

La conséquence évidente de ce principe est qu'une science qui entend connaître les objets d'expérience ne peut jamais prouver l'existence de ce qu'elle

invoque à titre d'explication, et qui n'est pas directement donné dans l'expérience (que faut-il alors penser des « points physiques », dont Hume affirme résolument l'existence dans la note de la p. 238 ?). Ainsi n'y a-t-il pas de physique qui nous instruisse sur l'existence de ce qui échappe à nos sens : en matière de fait, l'inférence est seulement pragmatique et ne donne lieu qu'à une certitude morale.

On comprend toutefois que c'est avant tout la démonstration de l'existence de Dieu qui est ici visée.

[N.B. Thomas d'Aquin avait admis qu'on ne peut considérer que le jugement *Dieu n'existe pas* – l'athéisme – soit intrinsèquement contradictoire : aussi rejetait-il l'argument anselmien qui devait devenir la « preuve ontologique ». En revanche, et suivant la même logique, il n'admettait pas ce que Hume avance ici comme une évidence allant de soi : « tout ce qui *est* peut *ne pas être* ». La position de Hume se présente en effet comme un argument ontologique à rebours, qui croit pouvoir conclure, à partir de la simple distinction conceptuelle entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes, à la proposition existentielle qui nie qu'il existe un être nécessaire. Dans sa « troisième voie » pour démontrer l'existence de Dieu, Thomas arguait que si l'être contingent est celui dont la non-existence est possible, il est impossible qu'il n'y ait que des êtres contingents. En faire l'hypothèse, c'est admettre qu'il est possible que rien ne soit, car il serait contradictoire de supposer que tout ce qui est peut ne pas être, et de déclarer impossible l'inexistence de tout le possible : cette inexistence fait au contraire partie des possibilités que l'hypothèse nous contraint d'envisager. Or si l'on supposait que le monde a eu un commencement, que donc il a eu jusqu'aujourd'hui une durée finie, on pourrait admettre que tous les possibles n'ont pas encore eu le temps de se réaliser. Mais supposer que le monde a commencé, c'est déjà inévitablement lui supposer un créateur qui le fasse exister. C'est pourquoi Thomas ne s'autorise pas cette supposition qui serait pour lui une pétition de principe. Mais si l'on suppose que le monde est dépourvu de commencement, il faut se dire que dans le temps infini qui nous a précédés, tous les possibles ont eu tout le temps nécessaire pour se réaliser, y compris ce possible qu'est l'inexistence de tout le contingent. Or, si à un certain moment il n'y avait rien eu, il n'y aurait rien encore aujourd'hui. Il est donc impossible qu'il n'y ait que du contingent, ou : s'il y a du contingent, il y a du nécessaire. Et comme ce qui n'est que conditionnellement nécessaire (l'œuf de poule par exemple, comme produit de la poule) ne tient pas sa nécessité de soi mais d'autre chose, l'existence de l'être contingent requiert celle d'un *être* qui ne soit pas relativement mais *absolument nécessaire*, le seul dont on puisse dire, sans rien ajouter, qu'il ne peut pas ne pas être.]

Dans la note, Hume semble vouloir une fois de plus mettre sa doctrine à couvert de l'accusation d'impiété en se démarquant de l'usage matérialiste – chez Lucrèce notamment – du principe : *ex nihilo nihil fit*. Il ne fait pas cas de ce que cette proposition, si l'on y réfléchit plus qu'il ne le fait (et ainsi qu'on l'a fait depuis longtemps avant lui), n'a rien d'impie, puisqu'elle est évidente, et qu'elle peut servir à justifier « la création de la matière » plutôt qu'à l'exclure. L'évidence de la proposition paraît toutefois lui échapper, puisqu'il affirme que sa philosophie la



rejette, la raison étant que rien n'interdit de penser que Dieu, ou une autre cause, puisse produire *ex nihilo*. Raison bien faible, puisque, s'il existe un Dieu pour créer, ce n'est évidemment pas du néant que provient tout autre étant : *ex nihilo* signifie seulement que Dieu ne crée à partir de rien de préexistant qu'il aurait, tel le Démon de la *Timée*, à sa disposition.

N.B. L'empirisme paraît bien signifier ici : *a priori* , on peut expliquer n'importe quoi n'importe comment. Mais, comme l'expérience, censée nous instruire, ne nous fait rien connaître de réel en matière de causalité, on ne voit pas ce qu'elle pourrait changer à cet anarchisme épistémologique.

### C. Bilan final

On trouve ici d'abord ce qui se présente comme une classification des savoirs en matière de faits, objets des « raisonnements moraux ». Le principe de la classification est la distinction du particulier et du général, distinction qu'on peut trouver bien vague, mais qui correspond à la négation empiriste de l'universel, une distinction qui n'est en tout cas que de degré.

La classification précédente permet ensuite de caractériser la théologie naturelle (partie spéculative de la religion naturelle) comme une discipline hybride. Hume semble la présenter comme une connaissance rationnelle : mais ici la raison consiste à s'appuyer sur l'expérience, et nous savons depuis longtemps que l'expérience, telle que Hume la conçoit, ne permet pas d'atteindre les conclusions de la théologie naturelle. D'où la nouvelle profession de fidéisme (Hume croit-il sincèrement rendre la religion plus solide en ne la fondant que sur la foi, ou a-t-il conscience, ce faisant, de la fragiliser ?).

Du moins la leçon finale est-elle claire : il faut faire un *autodafé* des livres « de théologie et de métaphysique scolastique » (revanche symbolique contre les bûchers de l'Inquisition ?). La seule philosophie digne d'être conservée et pratiquée est la philosophie telle que l'entend Hume, celle qui s'occupe de « morale » et de « critique » (d'art), parce qu'elle n'a aucune prétention à la fondation rationnelle ou à l'explication causale, mais se fonde sur ces principes empiriques, le « goût » et le « sentiment », que leur incertitude même sauve du dogmatisme<sup>73</sup>.

---

73 Voir HUME, *Traité de la Nature humaine*, L. II, 1<sup>ère</sup> partie, ch. 8-9, et L. III, 1<sup>ère</sup> partie.

## Appendice

### *La Morale de Hume*

(*Traité de la Nature humaine*, Livre II, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946)

Objet général : les passions.

La section 1 de la 1<sup>ère</sup> partie rappelle ou pose quelques définitions :

- « Les perceptions de l'esprit peuvent se diviser en *impressions* et en *idées* ».
- « Les impression originales, ou impressions de sensation, sont celles qui naissent dans l'âme, sans aucune perception antécédente ».
- « Les impressions réflexives peuvent se diviser en deux genres, les *calmes* et les *violentes* ».
- « Par passions directes, j'entends celles qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur ou du plaisir. Par passions indirectes, celles qui procèdent des mêmes principes, mais par conjonction d'autres qualités ».

La 1<sup>ère</sup> **partie** traite de l'*orgueil* et de l'*humilité*.

Que Hume commence par là peut surprendre, dans la mesure où ces passions n'ont jamais été pensées ni comme principales, dans la classification scolastique, ni comme « primitives », dans la classification cartésienne. La 3<sup>ème</sup> distinction ci-dessus conduisait à traiter d'abord de l'amour et de la haine, de la joie (mentionnée dans la section 6) et de la tristesse, mais Hume considère que l'orgueil et l'humilité « sont des impressions simples et invariables » (section 2). La section 5 dérivera les deux passions d' « un instinct primitif et naturel », mais indiquera aussitôt que deux autres passions leur sont présumées : « si l'on supprime le plaisir ou la peine, il n'y a plus effectivement d'orgueil ni d'humilité » (385).

De façon très empiriste, Hume paraît ne chercher ni une systématisation, ni une compréhension génétique, seulement une « description » (section 2), qu'on pourrait appeler phénoménologique, puisqu'aussi bien l'*epochè* constitutive de la phénoménologie ultérieure – quant à la cause réelle de l'impression vécue par la conscience – est déjà présente dans sa doctrine.

Les sections 3, 4, et 5 développent des considérations méthodologiques :

- « Bien que les causes de l'orgueil et de l'humilité soient évidemment naturelles, nous trouverons, à l'examen, qu'elles ne sont pas originelles et qu'il est tout à fait impossible qu'elles soient toutes adaptées à ces passions par une prévision particulière et la constitution première de la nature ».
- « C'est un signe de maladresse pour un physicien que de recourir à une qualité différente pour expliquer chaque opération différente. (...) Inventer sans scrupule un nouveau principe pour chaque nouveau phénomène au lieu d'adapter celui-ci à l'ancien principe ; surcharger notre hypothèse d'une diversité de ce genre,

ce sont des preuves certaines qu'aucun de ces principes n'est le principe convenable et que nous désirons masquer notre ignorance de la vérité par le nombre des erreurs ».

En ce qui concerne « la nature humaine », elle « est trop inconstante pour admettre une (...) régularité. L'instabilité lui est essentielle ». Hume n'en dégage pas moins un principe général étrangement finaliste : « les organes sont disposés de manière à produire la passion ; et la passion, une fois produite, produit naturellement une certaine idée ». Car « la nature a conféré une sorte d'attraction à certaines impressions et idées » : « les idées s'associent par ressemblance, contiguïté et causalité, et les impressions seulement par ressemblance ».

« L'orgueil et l'humilité, en dépit de leur opposition directe, ont pourtant le même *objet*. Cet objet, c'est le moi », défini comme « succession d'idées et d'impressions liées, dont nous avons la mémoire intime et la conscience ».

Suit un raisonnement point trop subtil, apparemment imparable, mais dont on se demande comment il s'accorde avec la récusation empiriste du causalisme : « bien que cette suite liée de perceptions, que nous appelons moi, soit toujours l'objet de ces deux passions, il est impossible qu'elle puisse être leur cause et qu'à elle seule elle suffise à les éveiller. En effet ces passions sont directement opposées et elles ont en commun le même objet ; si leur objet était aussi leur cause, il ne produirait jamais l'une des passions (...) sans éveiller nécessairement l'autre », ce qui devrait « les détruire toutes deux ».

D'où une « distinction entre la cause et l'objet de ces passions ; entre l'idée qui les excite et celle vers laquelle elles dirigent leurs vues quand on les excite ».

Leurs « causes » sont :

- « toute qualité estimable de l'esprit » ;
- du « corps » ;
- ainsi que de « tous les objets qui ont avec nous la moindre alliance ou relation ».

L'explication générale intervient dans la section 6 : « *tout ce qui nous est relié et produit du plaisir ou de la peine produit également de l'orgueil ou de l'humilité*. Ce n'est pas seulement une relation qu'il faut, c'est une relation étroite, une plus étroite que celle qui est requise pour la joie ». Exemple (section 5) : « une belle maison, qui nous appartient, produit de l'orgueil ; la même maison, qui nous appartient toujours, produit de l'humilité, si un accident change sa beauté en laideur et, par là, transforme la sensation de plaisir, qui correspondait à l'orgueil, en douleur qui est liée à l'humilité ».

N.B. Dans la section 7, Hume écrira curieusement : « l'humilité nous exalte, mais l'orgueil nous mortifie ».

Conséquence : « les personnes les plus orgueilleuses, qui, aux yeux du monde, ont le plus de raisons d'être orgueilleuses, ne sont pas toujours les plus heureuses ; et les plus humbles ne sont pas toujours les plus misérables ».

La section 7 paraît rompre le fil en traitant du vice et de la vertu. C'est que :

1/ Hume en donne une définition passionnelle. Il ne dit pas seulement, comme Aristote, que la vertu accomplie prend plaisir aux bonnes actions dont elle rend capable, mais que « l'essence même de la vertu (...), c'est de produire du plaisir, et celle du vice, c'est de causer de la douleur » : « le malaise ou la satisfaction ne sont pas seulement inséparables du vice ou de la vertu, ils en constituent l'essence même et la nature ».

2/ « La douleur et le plaisir, puisqu'ils sont les causes premières du vice et de la vertu, doivent donc être aussi les causes de tous leurs effets et, par suite, de l'orgueil et de l'humilité » : « par *orgueil*, j'entends cette impression agréable qui naît dans l'esprit quand la vue de notre vertu, de notre beauté, de nos richesses ou de notre pouvoir nous rend contents de nous-mêmes (...) par *humilité*, je désigne l'impression contraire. Évidemment la première impression n'est pas toujours vicieuse, ni la seconde vertueuse ».

Bref : rien à voir ici avec la réflexion de théologie morale sur le péché capital d'orgueil ou la vertu chrétienne d'humilité. Il s'agit des sentiments subjectifs d'exaltation et d'humiliation du moi.

Beauté et laideur peuvent dès lors être envisagées (section 8) à la fois en elles-mêmes, et comme cause d'orgueil ou d'humilité, lorsqu'elles « se trouve(nt) placée(s) dans nos propres corps ».

« La beauté est un ordre et une combinaison de parties, tels que, par la constitution primitive de notre nature, par accoutumance ou par caprice, elle est propre à donner à l'âme un plaisir et un contentement ». D'où l'esquisse d'une théorie fonctionnaliste de la beauté : « les règles de l'architecture requièrent que le haut d'un pilier soit plus mince que sa base, parce qu'une telle forme nous apporte l'idée de sécurité, qui est agréable ; au contraire, la forme opposée nous fait craindre un danger, ce qui est pénible ».

N.B. « La beauté, comme l'esprit, ne peut se définir, mais (...) on la discerne seulement par un goût ou une sensation ».

La section 9 égrène une litanie des sources de la vanité, au milieu de laquelle sont énoncées quelques formules théoriques essentielles :

1/ « La relation de contiguïté et celle de causalité entre la cause et l'objet de l'orgueil et de l'humilité sont seules requises pour engendrer ces passions ; et ces relations ne sont rien d'autre que des qualités qui conduisent l'imagination d'une idée à une autre ».

2/ « La question est de savoir si l'émotion est d'abord produite par la passion elle-même ou par une autre impression reliée à la passion ».

3/ « La relation d'idées, dont l'expérience montre qu'elle est une circonstance si nécessaire à la production de la passion, serait entièrement superflue si elle ne secondait pas une relation d'affections et ne facilitait pas la transition d'une impression à une autre ».

4/ « Le même objet produit un plus ou moins haut degré d'orgueil, non seulement en rapport avec l'accroissement ou la diminution de ses qualités, mais

aussi selon l'éloignement ou la proximité de la relation ; ce qui est une preuve claire qu'une transition d'impressions double la relation d'idées, puisque tout changement dans la relation produit un changement proportionné dans la passion ».

Autrement dit : la passion atteste le pouvoir de l'imaginaire, puisque, par le jeu d'associations symboliques à mettre au compte de l'imagination, elle comporte la transition entre les impressions que sont la perception de sa cause d'une part, le vécu passionnel d'autre part.

La section 10 cherche une vérification des principes précédents dans une analyse de la richesse qui a l'intérêt de mettre en question dans le domaine de la vie – « la *philosophie* de nos passions » – une thèse validée par « la manière précise et *philosophique* de penser », savoir : « la distinction (...) entre un *pouvoir* et son *exercice* » – la distinction aristotélicienne entre la puissance et l'acte – « est parfaitement futile ». Il faut reconnaître que « beaucoup de choses agissent sur (nos passions) au moyen de l'idée et de la supposition d'un pouvoir indépendamment de son exercice actuel ». Faute de quoi, la richesse étant définie « comme le pouvoir d'acquérir la propriété de ce qui nous plaît », on ne pourrait s'expliquer la satisfaction de l'avare, qui sait « qu'il a joui de ses richesses pendant quarante ans, sans jamais en jouir effectivement ». Ce qui l'explique c'est une « *illusion de l'imagination* » qui fait que « l'anticipation du plaisir est, en elle-même, un plaisir très considérable ».

La section 11 envisage cette cause d'orgueil qu'est « l'amour de la renommée ».

N.B. Si nous étions ici dans le contexte d'une théologie morale, il s'agirait de ce que celle-ci appelle la vanité ou « vaine gloire (*inanis gloria*) », et d'une péjoration éthique de cette disposition vicieuse. Mais Hume n'a pas en vue avant tout une telle qualification : il s'efforce plutôt de rendre compte de façon empirique du fonctionnement des passions, et d'y trouver une confirmation des principes de son empirisme. L'orgueil dont il traite n'est pas qualifié principalement comme un vice capital : il n'est rien d'autre que la *fierté* que font éprouver certaines possessions ou certaines dispositions.

Le thème abordé conduit Hume à étudier le phénomène de la « *sympathie* », mot grec dont la traduction littérale est : compassion, mais dont le sens dépasse largement la seule passion de pitié. Il s'agit d'une « tendance naturelle que nous avons à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leurs sentiments, quelque différents qu'ils soient des nôtres, ou même s'ils sont contraires aux nôtres ».

La sympathie a manifestement pour Hume une grande importance. Car en dehors de notre « réputation », « les autres causes d'orgueil, vertu, beauté et richesse, ont peu d'influence, quand elles ne sont pas secondées par l'opinion et les sentiments d'autrui ». La sympathie explique le « caractère » national « plutôt que [l']influence du sol ou du climat » (contre Montesquieu). Quant aux diverses « passions, je les ressens plus par communication que par l'effet de mon propre caractère et de mes dispositions personnelles ». N.B. Il y a ici quelque chose comme

une confiance, mais un empiriste ne peut sans doute faire plus que d'étendre la portée de ses impressions personnelles, en postulant une identité de la nature humaine d'après les ressemblances observables entre les conduites des uns et des autres ? Ainsi, « notre conscience nous donne une conception si vive de notre propre personne qu'il n'est pas possible d'imaginer qu'aucune chose puisse la dépasser sur ce point », mais « la nature a conservé une grande ressemblance entre toutes les créatures humaines et (...) nous n'observons jamais en autrui de passion dont nous ne puissions trouver, à un degré ou à un autre, l'analogue en nous ».

L'intérêt de la sympathie est qu'elle semble remettre en question le principe empiriste de la priorité de l'impression sur l'idée : « Quand une affection s'insinue par sympathie, on la connaît d'abord par ses effets et par ses signes extérieurs dans la convenance et la conversation, qui en éveillent l'idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un tel degré de force et de vivacité qu'elle devient absolument la passion elle-même et qu'elle produit autant d'émotion qu'une affection originale ». « L'idée vive d'un objet approche toujours de son impression : et certainement nous pouvons éprouver un malaise et de la douleur par la seule force de l'imagination et rendre réelle une maladie à force d'y penser souvent ». « Dans la sympathie, il y a une évidente conversion d'une idée en une impression. Cette conversion naît de la relation des objets à nous. Notre moi nous est toujours intimement présent ».

Hume applique sa théorie de la sympathie à l'amour de la renommée : « aucune personne n'est jamais louée par une autre pour une qualité qui, en réalité, ne produirait pas d'elle-même de l'orgueil chez la personne qui en est dotée », et « nous nous plaisons particulièrement à tout ce qui confirme la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes et nous nous froissons aisément de tout ce qui s'y oppose ».

Hume nie toutefois que « le désir d'une bonne renommée » naisse « d'un instinct primitif », car il ne s'éprouve pas « sans distinction », mais est relatif à ce que nous éprouvons au sujet des autres : nous sommes plus contents « de l'approbation des gens que nous estimons et approuvons nous-mêmes que de celle des gens que nous haïssons et méprisons » – raison qui paraîtrait discutable si Hume ne précisait : « nous nous réjouissons mieux de l'approbation d'un sage que de l'approbation d'un sot ».

Suit l'explication soignée de la conduite des personnes de haut rang que l'infortune pousse à s'exiler, pour pouvoir déroger sans être jugées par ceux qui connaissent leur origine. C'est que « tout se juge dans ce monde par comparaison ».

La section 12 se fonde sur l'observation du comportement des bêtes pour montrer que « tous les principes internes qui sont nécessaires en nous pour produire l'orgueil ou l'humilité sont communs à toutes les créatures ». On sera tenté de reprocher à Hume l'anthropomorphisme de ce qu'il dit sur les parades et le chant des oiseaux, ou sur les mœurs des animaux domestiques. Mais il demande plutôt de reconnaître que les « passions humaines » sont une forme particulière de ce qui se donne à voir dans « toute la création animale », moyennant « notre

supériorité de connaissance et d'entendement». L'affirmation de soi paraît manifeste dans le chant du merle ou du rossignol mâles, ainsi que dans la défense jalouse de leur territoire.

Plus problématique peut paraître le causalisme des principes qu'il invoque pour justifier sa démarche. Il présente sa doctrine comme une « anatomie de l'esprit », à laquelle il veut appliquer la méthode qui donne sa force explicative à l'anatomie corporelle, à savoir l'analogie qui permet d'étendre les connaissances sur une espèce à celles qui lui sont semblables par leur constitution générale, alors même qu'elles diffèrent dans leurs particularités de détail. Dès lors, « si la structure des parties est identique chez les animaux à ce qu'elle est chez les hommes et si l'action de ces parties est également identique, les causes de cette action ne peuvent être différentes ». Par suite, « il y a évidemment la même *relation* d'idées, dérivée des mêmes causes, dans les esprits des animaux et dans ceux des hommes » : à l'appui, les phénomènes de réflexes conditionnels.

N.B. L'identité est ici affirmée de la relation et non pas des idées elles-mêmes, sur la base de l'analogie des comportements. Hume va jusqu'à affirmer que « la ressemblance (...) constitue un élément important de la causalité, dont tous les animaux jugent, à ce qu'on discerne évidemment » : il y a ici comme une résurrection de la notion scolastique d'*estimative*, principe du discernement pratique chez les bêtes, dont l'analogue humain était appelé *cogitative*, du fait de sa relation à l'intelligence et à la prudence.

La 2<sup>ème</sup> **partie** aborde les passions traditionnellement considérées comme premières et fondamentales, que Descartes n'avait fait précéder que de l'admiration : l'amour et la haine.

Le début de la section 1 explique l'ordre suivi par Hume, en même temps qu'il indique en quel sens restreint il entend les passions qu'il aborde en second : « alors que l'objet immédiat de l'orgueil et de l'humilité est le moi, cette personne identique, des pensées, actions et sensations de qui nous sommes immédiatement conscients, l'objet de l'amour et de la haine se trouve dans une autre personne, des pensées, actions et sensations de qui nous n'avons aucune conscience ». Amour et haine n'ont donc plus ici pour objet le bien et le mal en général : « l'objet de l'amour et de la haine est évidemment une personne pensante », « un être sensible qui nous est extérieur ; quand nous parlons d'amour de soi, ce n'est pas au sens propre ». Puisqu'il s'agit pour lui d'une évidence, Hume n'en rend pas plus compte en discutant l'ancienne acception de ces termes. Il entreprend seulement d'étendre les conclusions de la partie précédente, pour autant que « les mêmes qualités, qui produisent l'orgueil ou l'humilité, causent l'amour ou la haine ».

La section 2 illustre à merveille le sous-titre de l'œuvre, et suggère ce qui explique peut-être son insuccès, tant les expériences imaginaires invoquées par Hume sont d'une redondance lassante dans leur apparence de méthodicit 



pointilleuse, tandis qu'une bonne littérature donnerait à comprendre les mêmes choses avec un plus grand plaisir.

« Voici quatre affections, placées pour ainsi dire en carré, en connexion régulière les unes avec les autres et à distance les unes des autres » : la « connexion » est assurée d'une part par « l'identité de leur objet qui, pour les premières, est le moi et, pour les secondes, une autre personne », d'autre part par une « similitude de sentiment », puisque « l'orgueil et l'amour sont des passions agréables ; la haine et l'humilité, des passions pénibles ».

Il s'agit de montrer que « rien ne peut produire l'une de ces passions, sans soutenir avec elle une double relation, d'idées à l'objet de la passion, et de sentiments à la passion elle-même ». « Un objet sans relation ou avec une seule relation ne produit jamais l'une ou l'autre de ces passions ; et l'on trouve que la passion varie toujours d'accord avec la relation ».

L'insistance de Hume vient de ce qu'il pense rencontrer une contradiction. D'un côté, « l'imagination passe aisément d'idées obscures à des idées vives, mais elle passe difficilement d'idées vives à des idées obscures » : car « tout ce qui a une plus grande influence se remarque davantage et ce qui se remarque davantage se présente plus facilement à l'imagination ». Par suite, « l'imagination (...) passe plus facilement du plus petit au plus grand que du plus grand au plus petit. Mais, au contraire, une passion violente produit plus aisément une passion faible qu'une passion faible une passion violente ». C'est ainsi que, « quand la cause même de l'orgueil et de l'humilité se trouve dans une autre personne », « la passion primitive est l'orgueil ou l'humilité dont l'objet est le moi », mais « cette passion se transforme en amour ou en haine dont l'objet est une autre personne malgré la règle (...) déjà établie, *que l'imagination passe difficilement du proche au lointain* ». Or, du fait de la « connexion intime » entre la personne et la passion initiale, « ce n'est pas une contradiction, c'est une exception à la règle ; et une exception qui naît de la même raison que la règle elle-même », qui en est donc une « confirmation ».

« Ainsi ce ne sont pas seulement les variations qui se ramènent au principe général, ce sont même les variations des variations ».

La section 3 pose deux principes : 1/ « toute personne s'attire notre affection ou s'expose à notre malveillance en proportion du plaisir ou de la peine que nous en recevons et (...) les passions vont exactement de pair avec les sensations dans tous leurs changements et variations » ; 2/ « c'est par l'intention que nous jugeons des actions ».

C'est ainsi que « la partie principale d'une injustice est le mépris et la haine manifestés par la personne qui nous nuit ; sinon, le seul dommage nous causerait un malaise moins sensible ». Toutefois « il y a une connexion naturelle entre le malaise et la colère ». C'est pourquoi « indépendamment de l'opinion d'injustice, tout dommage ou toute peine a une tendance naturelle à éveiller notre haine et (...) ensuite nous cherchons des raisons pour justifier et asseoir la passion ».

La section 4 étudie les formes de l'amour consécutives « à la *parenté*, à la *familiarité* et à la *ressemblance* ».

Après une allusion sans citation à une célèbre théorie pascalienne<sup>74</sup>, Hume « avoue l'impuissance de l'esprit à se procurer de lui-même son propre divertissement », tout en paraissant se démarquer de « ceux qui prennent plaisir à déclamer contre la nature humaine ».

Thèse centrale : « l'idée de notre moi nous est toujours intimement présente et elle apporte un degré sensible de vivacité à l'idée de tout autre objet auquel nous sommes reliés. L'idée vive se change par degrés en une impression réelle ».

La section 5 est d'un contenu passablement diffus, qui mêle l'étude du rapport à la richesse, et à la puissance, à des considérations sur la sociabilité humaine et sur l'esthétique.

Contrairement à Descartes, qui les rattachait à l'admiration, Hume juge qu'il « faut considérer l'estime et le mépris comme des espèces de l'amour et de la haine ».

Après un passage savoureux qui loue un poète d'avoir écrit sur le cidre plutôt que sur la bière, et regrette qu'il ne l'ait pas fait sur le vin, Hume conclut que « tout ce qui est agréable aux sens est aussi en quelque mesure agréable à l'imagination » (rien n'est dit ici sur la possibilité de charmer l'imagination avec un objet repoussant). Plus loin, ce sensualisme fait place à un utilitarisme esthétique : « c'est une règle universelle que [la] beauté » des « œuvres des artisans » « dérive essentiellement de leur utilité et de leur adaptation à la fin à laquelle on les destine ». La conséquence semble être qu'« en peinture, il n'y a pas de règle plus raisonnable que celle de l'équilibre des formes : il faut les placer avec la plus grande précision sur leur propre centre de gravité », ce que confirme le fait que « l'élément principal de la beauté d'une personne est un air de santé et de vigueur et une structure des membres qui promette la force et l'activité ».

Le sentiment de la beauté peut dès lors être mis au compte de « la sympathie », dont Hume fait l'« âme, le principe de toutes » les passions. C'est que « l'homme (...) est la créature de l'univers qui a le désir le plus ardent d'une société et il y est adapté par les avantages les plus nombreux ». C'est pourquoi « la parfaite solitude est peut-être la plus grande punition que nous puissions souffrir » : Hume n'avait sans doute pas une vocation d'ermite, mais à vrai dire, il ne nous dit pas si l'ermite est pour lui quelqu'un qui se sent seul. Le principe général de la sympathie, donc de toutes les passions, c'est que « toute créature humaine nous ressemble et, pour cette raison, elle a l'avantage sur tout autre objet qui agit sur l'imagination ».

N.B. à ce propos une note importante de la section 7 : « Lorsque j'oppose l'imagination à la mémoire, je désigne en général la faculté qui présente nos idées faibles. En d'autres endroits, en particulier quand je l'oppose à l'entendement, je comprends cette même faculté à la seule exclusion de nos raisonnements démonstratifs et probables ».

---

74 Voir PASCAL, *Pensées* B 139.

La section 6 pose d'abord un principe important : « les idées n'admettent jamais une union totale ; elles sont douées d'une sorte d'impénétrabilité qui les fait s'exclure l'une l'autre et c'est par leur conjonction et non par leur mélange qu'elles sont capables de former un composé » – tout cela paraît assez bien illustrer par les opérations logiques de la pensée. « D'autre part, les impressions et les passions sont capables de s'unir complètement et, tout comme les couleurs, elles peuvent se mêler si parfaitement les unes aux autres que chacune d'elles peut s'évanouir et qu'elle contribue uniquement à diversifier l'impression unique qui résulte de l'ensemble ».

Exemple de mélange : « les passions d'amour et de haine » – à la différence de l'orgueil et de l'humilité – « sont toujours suivies, ou plutôt elles sont toujours conjointes à la bienveillance et à la colère », c'est-à-dire suivies, respectivement, du « désir du bonheur de la personne aimée et de la crainte de son malheur » ou du « désir du malheur et (de) la crainte du bonheur de la personne haïe ».

De manière assez surprenante, mais conforme aux principes de l'empirisme, Hume note ensuite que « cet ordre de choses, considéré dans l'abstrait, n'est pas nécessaire. L'amour et la haine auraient pu ne pas s'accompagner de tels désirs : leur connexion particulière aurait pu être complètement renversée. S'il avait plu à la nature, l'amour aurait pu avoir le même effet que la haine, et la haine l'effet de l'amour. Je ne vois aucune contradiction à supposer que le désir de produire le malheur soit annexé à l'amour et celui de produire le bonheur à la haine ». Singulière proximité entre la nature humienne et le Dieu d'Occam ou de Descartes !

La section 7 définit « la *pitié* (...) un intérêt pour le malheur d'autrui et la *méchanceté* une joie du malheur d'autrui, sans qu'aucune amitié ni aucune inimitié occasionne cet intérêt ou cette joie ». La section 8 dira que la seconde « simule les effets de la haine tout comme la pitié simule ceux de l'amour ».

Cette dernière section montre dans l'envie « une sorte de pitié à l'envers », d'où peut résulter « une sorte de méchanceté envers nous-mêmes ».

Tout repose ici sur un principe de relativité, passionnel et contraire à la raison : « les hommes (...) jugent toujours davantage des objets par comparaison que d'après leur prix et leur valeur intrinsèque ». Hume cherche à expliquer ce surcroît d'estimation, étant que « l'imagination elle-même ne modifie pas les dimensions de son objet par comparaison avec d'autres objets ».

L'explication recourt à « deux principes » : 1/ « aucun objet ne se présente aux sens, (...) aucune image ne se forme dans l'imagination sans s'accompagner d'une certaine émotion ou d'un mouvement de l'âme qui y est proportionné » ; 2/ « le principe de notre attachement aux *règles générales* ». « Donc un grand *objet*, qui succède à un petit objet, fait qu'une grande *émotion* succède à une petite. Or une grande émotion, qui succède à une petite, devient encore plus grande et s'élève au-dessus de ses proportions ordinaires. Mais comme un degré d'émotion accompagne communément chaque grandeur d'un objet, lorsque l'émotion augmente, nous

imaginons naturellement que l'objet a également augmenté ». Ainsi Sganarelle expliquait-il à Géronte pourquoi sa fille était muette...

Quoi qu'il en soit, « tous les objets paraissent grands ou petits uniquement par comparaison avec les objets de même espèce ». Par suite, « la vue directe du plaisir d'autrui nous donne naturellement du plaisir ; elle produit (...) de la douleur quand nous le comparons au nôtre. Sa douleur, considérée en elle-même, nous est pénible : mais elle accroît l'idée de notre bonheur et nous donne du plaisir ».

Pour finir, encore un important principe : « des idées ne peuvent agir l'une sur l'autre, soit par comparaison, soit par les passions qu'elles produisent chacune de son côté, si elles ne sont pas unies l'une à l'autre par une relation capable de produire une transition facile des idées et, partant, des émotions ou impressions qui accompagnent les idées, capables par suite de retenir la première impression dans le passage de l'imagination d'un objet à l'autre ».

La section 9 affronte un problème : « puisque la pitié est un malaise, et la méchanceté une joie, qui naissent du malheur d'autrui, la pitié doit naturellement, comme dans tous les autres cas, produire de la haine et la méchanceté de l'amour ».

S'ensuit, dans cette section et les deux suivantes, un effort pour montrer comment le mélange des passions peut produire des effets affectifs apparemment en contradiction avec les principes initiaux. L'intérêt du détail ne retient pas assez l'attention pour qu'on s'y arrête. J'en retiens quelques formules significatives.

« La sympathie n'est rien d'autre qu'une idée vive qui se convertit en impression » (section 9) : ce qui paraît impliquer que la copie affaiblie d'une impression (définition de l'idée) puisse produire un état de conscience d'un degré de vivacité supérieur au sien.

La section 10 définit le *respect* comme « mélange » d' « amour » et d' « humilité », lorsqu'à la fois nous envisageons « les qualités (...) d'autrui (...) comme elles sont en elles-mêmes », et les comparons « à nos propres qualités ». Le mélange opposé de « la haine » et de « l'orgueil » produit le *mépris*.

La section 11 révèle la conception humienne de la passion amoureuse : « la tendresse ou l'estime et l'appétit de génération sont trop distants pour s'unir l'un à l'autre. L'un est peut-être la passion la plus raffinée de l'âme, l'autre la plus grossière et la plus vulgaire. L'amour de la beauté se place dans un juste milieu entre elles et participe de leurs natures ; telle est l'origine de son aptitude si singulière à les produire toutes deux ». L'attrait pour la beauté corporelle apparaît ici comme la passion modératrice qui permet la synthèse de l'instinct sexuel et de l'amitié entre les sexes, qu'il juge naturellement opposés : cette thèse annonce ce qui sera posé en principe dans la section 3 de la partie suivante quant au rapport de la volonté et des passions. Il en trouve une confirmation dans la belle présentation gastronomique des bons plats cuisinés.

La section 12 paraît d'abord contredire de manière un peu inattendue les définitions antérieures : « l'amour et la haine sont communs à toutes les créatures sensibles, (...) leurs causes (...) sont d'une nature si simple qu'on peut aisément

admettre qu'elles agissent sur de simples animaux ». On en conclura que l'amour entre personnes humaines n'est qu'une espèce d'un genre naturel de passion plus vaste. En définissant l'amour animal (pas seulement sexuel), Hume semble revenir à sa définition traditionnelle en référence au « *bien* » - et de la haine au « *mal* ». Il juge en effet, conformément à une expérience qui paraît liée à la domestication, que l'amour des bêtes n'est pas restreint aux limites de l'espèce. « Ainsi la familiarité, qui a le même effet que la relation, produit toujours l'amour chez les animaux soit envers les hommes, soit entre les animaux eux-mêmes ». C'est que « la *sympathie*, ou communication des passions, se rencontre chez les animaux, non moins que chez les hommes ». Hume pour autant n'élargit pas sa définition de l'amour humain.

La **3<sup>ème</sup> partie** analyse le rôle de la volonté dans son rapport aux « passions directes ».

Les sections 1 et 2 exposent les idées qui seront reprises dans la section VIII de l'*Enquête*.

« Par *volonté*, je n'entends rien d'autre que *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*. Cette impression, (...) ne peut se définir et il est inutile de la décrire davantage ». L'« uniformité forme l'essence même de la nécessité ». « Je définis la nécessité de deux manières, d'après les deux définitions de la *cause* dont elle constitue une partie essentielle ».

La fin de la section 1 laisse apparaître une satisfaction passablement dogmatique de Hume, qui témoigne surtout de la régression intellectuelle que constitue sa prétention à résoudre de manière empiriste les difficultés philosophiques : « j'ose croire fermement que personne ne tentera jamais de réfuter ces raisonnements autrement qu'en modifiant mes définitions et en assignant un sens différent aux mots *cause*, *effet*, *nécessité*, *liberté* et *hasard*. D'après mes définitions, la nécessité est un élément essentiel de la causalité ; par suite la liberté, qui écarte la nécessité, écarte toutes les causes et elle s'identifie complètement au hasard. Puisque le hasard, pense-t-on couramment, implique contradiction et qu'il est au moins directement contraire à l'expérience, les mêmes arguments sont toujours valables contre la liberté et le libre arbitre. Si l'on modifie les définitions, je ne peux prétendre discuter tant que j'ignorerai le sens qu'on assigne à ces termes ». Il faut remarquer ici que les distinctions conceptuelles soi-disant empiristes sont celles-là mêmes qu'un Spinoza utilise pour fonder son nécessaire rationalisme.

La section 3 expose la conception empiriste des principes de la vertu morale. « *Premièrement*, (...) la raison ne peut être à elle seule un motif pour un acte volontaire, et, *deuxièmement*, (...) elle ne peut jamais combattre la passion sans la direction de la volonté ». Les derniers mots paraissent renouer avec la définition aristotélicienne de la volonté comme appétit rationnel, mais ici c'est la rationalité propre de cet appétit qui paraît mise en question et réduite à rien : « la raison est, et

elle ne peut qu'être, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir ». Dans la section 6, Hume refusera d'attribuer le succès d'Aristide à la justice des Athéniens, et l'expliquera par la faiblesse dans leur imagination de l'intérêt auquel il leur demandait de renoncer, contre le conseil de Thémistocle.

Tout à l'opposé de Kant, qui s'efforcera de prouver que « la raison pure est à elle seule pratique (*für sich allein praktisch*)<sup>75</sup> », Hume n'admet de motivation que passionnelle : « c'est la perspective d'une douleur ou d'un plaisir qui engendre l'aversion ou l'inclination pour un objet (...). Quand les objets eux-mêmes ne nous touchent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence ; il est clair que, comme la raison n'est rien que la découverte de cette connexion, ce ne peut être par son intermédiaire que les objets sont capables de nous affecter ».

Il en résulte – comme chez Spinoza – que « rien ne peut s'opposer à une impulsion passionnelle, rien ne peut retarder une impulsion passionnelle qu'une impulsion contraire » (ce qui était pour Descartes cultiver la faiblesse de l'âme).

Cette thèse s'accompagne très logiquement d'une conception restrictive de la qualification rationnelle des passions. « Une passion est une existence primitive ou, si vous le voulez, un mode primitif d'existence et elle ne contient aucune qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'un autre mode ». « Les passions ne peuvent être contraires à la raison que dans la mesure où elles s'accompagnent d'un jugement ou d'une opinion ». Hume en conclut qu'« il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt » : on voit se profiler ici la séparation des jugements de vérité et des jugements de valeur, car la thèse de Hume suppose manifestement que le jugement qui énoncerait ce qui est préférable ne saurait être faux. « Bref, une passion doit s'accompagner de quelque faux jugement pour être déraisonnable ; même alors ce n'est pas, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement » : d'après le principe initial, on ne voit pas en effet ce que la rectification de celui-ci pourrait changer à la passion.

D'où l'explication empiriste des appréciations morales qui prévalent dans la sagesse ordinaire ou philosophique : « toute action de l'esprit, qui opère avec le même calme et la même tranquillité, est confondue avec la raison par les gens qui jugent des choses à première vue et sur la première apparence ».

La section 3 conclut : « Ce que nous appelons force d'âme implique la prévalence des passions calmes sur les passions violentes ».

La contradiction apparente de cette proposition énigmatique est levée au début de la section 4 : « nous devons (...) distinguer une passion calme d'une passion faible ; et une passion violente d'une passion forte ». C'est que la force tient moins ici à l'intensité momentanée de « l'émotion » qu'à l'influence du grand principe empiriste : « l'accoutumance » (section 5). Hume retrouve ici quelque chose de la définition aristotélicienne de la vertu comme *habitus* : « la répétition engendre la facilité qui est un autre principe très puissant de l'esprit humain et une

---

75 KANT, *Critique de la Raison pratique*, 1<sup>ère</sup> partie, Livre I, § 7, Corollaire, Meiner p. 37 – PUF p. 31.

source infaillible de plaisir quand la facilité ne dépasse pas un certain degré » : « l'accoutumance accroît toutes les habitudes *actives* et affaiblit les habitudes *passives* ».

Les sections 6, 7, et 8 sont explicitement centrées sur l'influence de l'imagination sur les passions, notamment par la représentation d'objets éloignés dans l'espace ou dans le temps. Mais la visée essentielle paraît être de montrer la variété indéfinie et virtuellement contradictoire des modifications affectives : « on peut donc se demander quelle théorie nous permettra d'expliquer ces variations et à quel principe général nous pourrions les ramener » (section 9).

C'est ainsi que la section 7 entreprend d'expliquer « trois phénomènes qui semblent assez remarquables : pourquoi la distance affaiblit la conception et la passion ; pourquoi la distance dans le temps a plus d'effet que la distance dans l'espace ; et pourquoi la distance dans le passé a encore un plus grand effet que la distance dans le futur ». Mais la section 8 s'emploie à expliquer le phénomène apparemment contradictoire de la vénération pour les anciens : « comme notre imagination trouve une sorte de difficulté à retourner dans le passé et de la facilité à suivre le cours de l'avenir, la difficulté apporte l'idée d'ascension et la facilité l'idée contraire. Aussi pensons-nous que nos ancêtres sont, en quelque sorte, au-dessus de nous et que nos descendants sont en-dessous de nous. Notre imagination n'arrive pas aux uns sans effort, mais elle atteint aisément les autres ; cet effort affaiblit la conception quand la distance est petite ; mais elle élargit et élève l'imagination, quand il s'accompagne d'un objet approprié. D'autre part la facilité seconde l'imagination pour un faible recul, mais lui enlève de sa force, quand l'imagination contemple une distance considérable ».

La section 8 conclut sur une note de modestie : « la philosophie peut seulement expliquer un petit nombre des événements les plus grands et les plus sensibles de cette guerre [de la passion et de la raison, c'est-à-dire entre passions] ; mais elle doit abandonner toutes les révolutions les plus petites et les plus délicates ; car celles-ci dépendent de principes trop déliés et trop menus pour sa compréhension ».

La section 9 présente une classification des « passions directes », dont le principe est que « l'esprit, par un instinct primitif, tend à s'unir au bien et à éviter le mal, même s'il les conçoit seulement en pensée et qu'il les considère comme devant exister en une période à venir du temps ».

Cette classification rappelle la distinction thomasienne des passions principales. Mais Hume appelle *désir* ce que Thomas dénommait *amour*, réfère curieusement la joie et la tristesse au bien et au mal virtuels, et ne fait pas de distinction entre l'irascible et le concupiscible :

« Quand le bien est certain ou probable, il produit de la *joie*. Quand le mal se présente de même manière, naît du *chagrin* ou de la *tristesse*.

Quand le bien ou le mal sont incertains, ils engendrent de la *crainte* ou de l'*espérance*, selon le degré d'incertitude d'un côté ou de l'autre.

Le *désir* naît de la simple considération du bien ; et *l'aversion* est dérivée du mal. La *volonté* s'exerce quand le bien ou l'absence de mal peuvent s'atteindre par une action de l'esprit ou du corps ».

La section 10 étudie la passion philosophique de *curiosité*, et veut à nouveau surmonter « une contradiction » : « de nombreux philosophes ont consumé leur vie, détruit leur santé et négligé leur fortune pour chercher des vérités qu'ils estimaient importantes et utiles au monde, et pourtant toute leur conduite et tous leurs actes montraient clairement qu'ils ne possédaient à aucun degré l'esprit public et qu'ils ne se souciaient aucunement des intérêts de l'humanité ».

L'explication réside dans le rapprochement de la philosophie et des deux passions de « la chasse » et du « jeu ».