

## Hume

### Quelques remarques à propos de l'*Enquête sur l'entendement humain*

**Pascal Dupond**

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

#### Première section

Le titre n'annonce pas une spécification de la philosophie selon ses différentes branches ou ses différents objets (physique, logique, éthique), ni non plus selon ses fins : divertissements (salons), instruction (école), réforme (politique) mais selon les différentes manières de pratiquer la philosophie : philosophie facile *versus* philosophie abstruse, entre lesquelles Hume fait passer la voie empiriste qu'il préconise.

La compréhension de la philosophie morale comme science de la nature humaine peut étonner : la philosophie morale traite de l'action (en tant qu'elle entre dans l'aire de la liberté), de ses fins, des règles auxquelles elle est soumise, alors que la nature humaine serait plutôt une *donnée* sous-jacente à l'action, qui ne relève pas de la liberté et de son pouvoir.

Mais il est clair que la connaissance de la nature humaine et l'éthique sont inséparables. Chez les philosophes grecs, l'éthique *est fondée* sur une connaissance de la nature de l'homme (Aristote : l'éthique est la connaissance de l'*ergon* qui est dévolu à l'homme par sa nature), et même sur une connaissance de la nature comme telle (Stoïcisme, Epicurisme). Hume, héritier de la philosophie moderne (que l'on peut sans doute de ce point de vue faire remonter à Montaigne) ne cherche plus à fonder la philosophie morale dans une connaissance de la nature ou du monde; il ne s'agit plus à la rigueur de *fonder* l'éthique sur une connaissance de la nature humaine. L'éthique et la connaissance de la nature humaine ne se distinguent plus. Cette situation s'explique par la compréhension humienne de la philosophie.

Hume distingue donc

- une anthropologie *pragmatique*, selon laquelle a/ l'homme est naturellement fait pour l'action; b/ l'action humaine est orientée par des inclinations d'ordre affectif (goûts, sentiments) dont l'expression est la valeur prêtée aux objets ; c/ la philosophie se présente comme une protreptique, qui oriente l'homme vers la vertu en touchant ses sentiments et ses passions (perspective de gloire et de bonheur). Il ne s'agit pas de faire concevoir, mais plutôt de faire sentir en quoi la vertu est bonne. Philosophie de « moralistes ».

- une anthropologie *rationaliste*, qui considère l'homme comme être de raison et recherche les principes ou fondements (de la morale, du raisonnement, de l'appréciation esthétique). La vertu, « ... de toutes choses la plus précieuse », est l'objet d'une détermination rationnelle. L'horizon est aristotélicien. Voir *EN*, II, 6. Vertu morale = « disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété par rapport à nous<sup>1</sup>, rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent ». La vertu morale, qui concerne le choix, reçoit sa règle de l'intellect pratique dont la vertu est la prudence et l'acte le jugement prudentiel.

Cette dualité vient de loin et remonte aux débats de Platon et Aristote avec la sophistique. Platon et Aristote considèrent que le *logos* est l'essence de l'homme et que l'homme est, par don de naissance, *dans la vérité* (lumière naturelle). Les Sophistes, au contraire, ne reconnaissent pas au *logos* la dignité de l'essence et n'admettent pas que l'homme soit, par nature, dans la vérité. On pensera ici au Protagoras de Platon : être signifie apparaître et apparaître signifie être senti. Primat du sentir, dissolution des choses derrière le chatoiement de leur forme et de leur valeur apparentes. Que peut alors se proposer une philosophie de l'action ? Elle vise à modifier les évaluations humaines, à développer les évaluations favorables à l'individu ou au groupe, d'où son lien avec la rhétorique.

On rappellera aussi la distinction entre enseignement ésotérique et enseignement exotérique qui s'est imposée au moment où la philosophie est devenue « scolaire » (on la retrouve encore chez Kant, quand il distingue la philosophie selon le concept de l'École et la philosophie selon le concept du monde). Cette distinction pose la question : à qui la philosophie est-elle destinée et quel est son enjeu ? Si son enjeu est de favoriser la rectitude de l'action, elle doit être accessible au grand nombre. Si sa vocation est spéculative (= remonter jusqu'aux premiers principes), alors elle peut être réservée au public cultivé. Kant a cherché à concilier les deux aspects dans la philosophie pratique. La philosophie théorique peut, sans dommage pour l'humanité, pratiquer une méthode dogmatique qui la réserve au public savant ; mais la philosophie pratique doit pouvoir être comprise des lecteurs ordinaires.

Quelle voie Hume entend-il choisir ? Hume souligne amplement les critiques auxquelles se prête la philosophie spéculative « précise et abstraite » (l'esprit de précision n'est pas à considérer ici comme une qualité. Il rend la philosophie spéculative difficile et sans effets dans la pratique de la vie). Par contraste, il souligne que la philosophie facile et claire est préférée par le grand nombre et s'est acquise la renommée la plus durable et la plus juste. Le terme *juste* est expliqué par ce qui suit : le philosophe spéculatif, a

---

<sup>1</sup> Voir aussi II, 2, 1104 a 10, 1104 a 26, II, 5, 1106 a 26, 1107 a 7, II, 9.

vite fait d'abandonner le contrôle du sens commun, et s'il commet une erreur dans les principes, il la transmet aux conséquences et à toute sa déduction. La philosophie facile qui se fie au sens commun, ne peut commettre d'erreurs que ponctuelles et sans grandes conséquences.

Le *sens commun* désigne ici un pouvoir de juger, d'évaluer, selon une spontanéité affective que la raison ne saurait contredire.

La notion est d'origine grecque. Chez Aristote, la *koinè aisthesis* a deux principales fonctions : elle associe les impressions reçues par les différents sens en les rapportant à un objet commun et elle donne la connaissance de la sensation <sunaisthesis> [ce n'est pas par la vue qu'on voit qu'on voit]. Sens technique. Dans la langue latine, la notion perd son sens technique et désigne un ensemble d'opinions reçues, une manière commune de sentir et d'agir. Ainsi Cicéron explique que le savant doit s'isoler et tourner le dos au vulgaire, mais que l'orateur doit rester en contact avec la foule et écarter toute aversion envers le langage courant et les habitudes du *sens commun*. Sénèque recommande au philosophe d'éviter l'affectation d'austérité et en général toute singularité : « ce que la philosophie met en avant, c'est le sens commun, l'humanité, la sociabilité ».

La manière juste de philosopher est, selon Hume intermédiaire entre deux extrêmes, la philosophie abstraite et l'ignorance, l'inculture (incompatible avec l'esprit de l'époque).

Cette manière juste de philosopher est en accord avec la nature plurielle de l'homme : a/ l'homme est raison et il désire savoir, mais son entendement est extrêmement borné ; b/ l'homme est sociable (et il ne peut exister selon son essence que pour et par autrui), mais la sociabilité humaine est toujours une « insociable insociabilité » (l'autre est la condition et la limite de ma liberté) et la fréquentation des hommes risque de rendre misanthrope ; c/ l'homme est actif et doit agir, mais ses affaires risquent de le réduire en esclavage. L'homme ne peut trouver la satisfaction et le bonheur dans aucun des trois grands domaines de sa vie. En outre chacun de ces domaines tend à revendiquer la totalité de l'homme et à devenir une passion exclusive. D'où l'idée qu'une proportion, une juste mesure doit être établie, l'idée d'une « vie mixte » (origine de l'idée dans le *Philèbe*, 60 d - 61 a), qui serait la plus convenable à l'espèce humaine. La passion de savoir doit garder la juste mesure et ne pas nuire aux autres parties de l'*ergon* de l'homme, à l'action et à la société. Lorsque la passion de la science abandonne la juste mesure, elle conduit à la mélancolie (une certaine *nostalgie du fond* est commune à la philosophie et à la mélancolie).

La logique de la modération exige que la passion de la science soit limitée. Elle exige aussi, dans l'autre sens, que l'importance de la philosophie abstraite ou de certaines de ses recherches soit reconnue. La métaphysique est prise ici en un sens réputé courant ; d'après ce qui précède, on peut entendre : connaissance par principes.

Hume réhabilite la métaphysique contre « la généralité des hommes » de plusieurs façons :

1/ en montrant que la philosophie facile en a besoin comme l'art du peintre a besoin de l'anatomie (on pensera à Léonard, voir Valéry, *Introduction à la méthode de L. de V.*, et à Cézanne). La philosophie facile ne peut pas accomplir ses fins (esthétiques et édifiantes) en ignorant entièrement ce que la métaphysique a su atteindre, c'est-à-dire « la connaissance exacte de la

structure intime et des opérations de l'entendement ». La philosophie facile ne peut toucher les sentiments ou les passions et conduire à la vertu que si elle a acquis une connaissance exacte, analytique, de l'homme et elle a donc, elle aussi, besoin de cette précision qui est la force et la faiblesse de la philosophie abstraite

2/ en montrant que la métaphysique, indépendamment de sa recherche fondationnelle, est exemplaire, pour l'ensemble des sciences et du champ social par un *esprit de rigueur*<sup>2</sup> qui contribue beaucoup aux Lumières (*L'Esprit des lois*, que Montesquieu envoie à Hume en 1749, fait passer l'esprit de rigueur de la philosophie première à la politique et peut ainsi, en éclairant l'homme politique, contribuer à cette stabilité « que les gouvernements modernes réalisent à un plus haut degré que les anciens »)

3/ en montrant que l'accroissement des connaissances, la dissipation de l'obscurité est source de joie

4/ en montrant enfin que si la métaphysique a été le terrain non seulement de la présomption spéculative, mais aussi de l'obscurantisme et de la superstition, elle peut aussi, à l'inverse, devenir une arme contre la présomption et la superstition. L'empirisme se présente ici comme une philosophie *combattante*. Il s'agit donc moins de refuser la métaphysique que de la conduire à son véritable concept (« instituer une enquête sérieuse sur la nature de l'entendement humain »), qui permettra à l'esprit humain de renoncer aux recherches sans issue et de combattre à terrain découvert la superstition (souvenir de Descartes). Cette enquête est présentée de façon au demeurant tout à fait classique : a/ il existe une nature humaine ; b/ elle comporte des pouvoirs ou des facultés qui c/ rendent l'esprit capable d'opérations.

Importance du thème du repos dans le scepticisme antique. Le sage est *aochletos* (ou *aochlos*), calme, sans émoi, il vit dans l'*arrepesia*, l'équilibre, la quiétude (état de ce qui ne penche pas d'un côté ou de l'autre) ou l'*ataraxia* (l'absence de bouillonnement), grâce à l'*epochè*, la suspension du jugement. Kant entend substituer la paix (qui est un rapport de droit) au repos <Ruheplatz>, qui a encore toute la fragilité d'un fait.

« C'est une chose remarquable que les opérations de l'esprit... » (§ 13). Contraste entre la familiarité des opérations de l'esprit et l'obscurité qu'elles opposent à la réflexion. Hume invoque les fluctuations de l'esprit (« ce sont des objets trop subtils pour conserver longtemps le même aspect »). Pour avoir une connaissance distincte des opérations de l'esprit, il faut les saisir dans l'instant, en réalisant une série de coupes instantanées dans la continuité : seul le caractère instantané de la saisie permet de les séparer. Là aussi la présentation est classique : la connaissance discrète des opérations de l'esprit suppose une faculté, la conscience, qui doit être perfectionnée par l'entraînement à la réflexion.

Quelles sont donc des opérations de l'esprit ? Hume en traitera ultérieurement. Le concept le plus englobant de la vie de l'esprit est le concept de « perception » : « haïr, aimer, penser, sentir, voir, tout cela n'est rien que percevoir » ; « j'ai noté qu'il n'y a jamais rien de présent à l'esprit que ses perceptions et que tous ses actes : voir, entendre, aimer, haïr et penser, tombent sous cette dénomination. La typologie que Hume annonce consistera à

---

<sup>2</sup> ... que Kant appelle, en la distinguant du dogmatisme, la méthode dogmatique de la philosophie

distinguer les impressions et les idées, et, parmi les impressions, les impressions de sensation et les impressions de réflexion

*Géographie* de l'esprit : science descriptive, visant à une délimitation et à un classement, et qui n'entend pas dépasser la surface (le fond, la profondeur du sol est inaccessible). Kant, lui, sera plutôt géologue, il cherchera à sonder le sol pour atteindre le fond ou le fondement.

Cette science, précise Hume, est entièrement certaine : ce qui est réellement distinct pour la perception immédiate peut être très légitimement distingué par concept dans la réflexion. L'impression, perception immédiate, intuitive, nous donne une connaissance, pour autant qu'elle s'impose à notre conscience, à la différence d'une fiction. Et la réflexion prolonge cette connaissance (en nous permettant de nous l'approprier) ; il n'y a donc aucune erreur dans les distinctions conceptuelles établies dans la réflexion, pour autant qu'elles soient faites d'après les informations reçues de la sensation. Hume donne quelques exemples : nous distinguons entendement et volonté, imagination et passions.

L'empirisme de Hume se présente de ce point de vue comme un anti-scepticisme. (« ... à moins de professer un scepticisme qui détruirait toute spéculation »). On distingue traditionnellement deux formes de scepticisme dans l'antiquité. Le premier, le scepticisme *académique* (ou de la Nouvelle Académie, dont les représentants sont Arcésilas [315-241] et Carnéade [215-126]) affirme que rien n'est connaissable. Il se prononce donc *dogmatiquement* contre le dogmatisme (épicurien ou stoïcien). Le second, *pyrrhonien*, réserve son jugement sur tout ce qui est obscur, mais donne son acquiescement à tout ce qui est clair et ne souffre pas discussion ; il donne son acquiescement aux phénomènes, mais réserve le jugement en ce qui concerne le substrat des phénomènes. D'un point de vue pyrrhonien, le scepticisme de l'Académie est *dogmatique*. Hume vise dans sa critique le scepticisme de l'Académie, non celui de Pyrrhon, dont il est beaucoup plus proche.

La fin du paragraphe souligne l'incohérence qu'il y aurait à admettre l'intérêt et la validité de la mécanique céleste de Newton et à les refuser à une étude qui nous est beaucoup plus directement accessible et qui présente d'ailleurs un beaucoup plus grand intérêt pour la vie.

Note ajouté au § 14 : « La faculté de discerner le vrai et le faux (la connaissance) et la faculté qui nous révèle le vice et la vertu (la conscience morale) ont été longtemps confondues... ». De cette confusion, les exemples ne manquent pas. On peut ainsi rappeler que Socrate dit à Calliclès : tu es d'avis qu'il faut tout faire pour l'emporter sur les autres parce que tu négliges la géométrie ; la connaissance géométrique est la meilleure introduction à la connaissance du juste et de l'injuste. Nombreux prolongements dans la philosophie moderne (Descartes ou Spinoza) : l'objectivité pratique relève de la même rationalité que l'objectivité théorique.

La rupture est venue de Shaftesbury (1671-1713) et Hutcheson. Contre Hobbes (qui pense que l'homme n'accomplit des actes vertueux que sous la contrainte, ne serait-ce que la contrainte de son intérêt réfléchi, tel qu'il le connaît par un calcul rationnel), Shaftesbury croit à des inclinations sociales naturelles, qui sont dirigées vers le bien de l'espèce et dont dérive la conscience du bien et du mal, disposition subjective (sentiment, goût moral), mais ayant une certaine généralité. Hutcheson, professeur à Glasgow en 1729 reprend et systématise les idées de Shaftesbury. Il affirme l'existence

d'un instinct moral, aussi puissant que celui qui nous fait veiller à la conservation de notre être individuel. L'existence de cet instinct moral est prouvée par le jugement désintéressé que nous portons sur les actions vertueuses et sur la personne qui les accomplit (sans aucune considération de ce qui nous est utile ou nuisible). Cet instinct moral a/ n'a aucun fondement religieux: on donne son acquiescement à l'honneur sans connaître la divinité ni attendre une récompense de sa part ; b/ n'a pas non plus égard au bien social (nous méprisons un traître à son pays, alors qu'il est utile au nôtre) ; c/ a pour objet une qualité résidant vraiment dans la personne (la vertu d'autrui est quelque chose de différent de l'approbation que nous lui donnons).

Tous les philosophes n'ont pas divisé les passions. La Rochefoucauld, par exemple, les rassemble sous le titre de l'égoïsme : « l'amour propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi... il ne se repose jamais hors de soi et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs pour en tirer ce qui lui est propre » (*Maximes*, n° 94, Pléiade, p. 360) ; ainsi la passion de bienveillance est un mode indirect de la passion égoïste. Le mouvement va plutôt en sens contraire chez les auteurs dont parle Hume. Leur but est de montrer que les passions dites égoïstes ne le sont pas, car a/ elles portent au delà du moi et b/ le plaisir n'est pas leur cause, mais plutôt leur conséquence. D'où une réhabilitation des passions dites égoïstes qui ne contribuent pas moins, qui sans doute même contribuent plus, à l'ordre social que les passions dites de bienveillance. On peut même se souvenir, dans le sillage de Montesquieu, que l'honneur, principe de la monarchie, est un facteur (égoïste) de l'action et de la cohésion sociale plus puissant que la vertu, qui n'a pas de ressort dans la nature humaine. Mandeville n'est pas très loin.

#### Théorie de la nature et théorie de l'esprit

Newton est présenté comme celui qui a fait passer l'astronomie de la description à l'explication (on pourrait dire aussi : qui est passé de l'explication géométrique à l'explication mécanique). Avant Newton (c'est-à-dire avec Ptolémée, Copernic, Kepler, Galilée), l'astronomie s'était contentée de « sauver les phénomènes », de donner une modélisation géométrique des mouvements apparents des astres, en dépassant les apparences et en substituant la régularité ou la loi au désordre (soit dans une hypothèse géocentrique, comme Ptolémée, soit dans une hypothèse héliocentrique comme Kepler et Galilée) : découverte des vrais mouvements (orbites elliptiques), des vraies distances, des vraies grandeurs. Newton montre la corrélation entre ces grandeurs par la théorie de la gravitation universelle (attraction proportionnelle aux masses et inversement proportionnelle au carré des distances).

On pourrait dire que l'astronomie a réussi à accomplir un dépassement non substantialiste de la diversité phénoménale, soit en découvrant la loi géométrique des trajectoires, soit surtout en montrant que la loi de la chute des corps et la loi de la gravitation (qui régit les trajectoires telles qu'elles ont été géométriquement calculées par Kepler) sont une seule et même loi, la loi de l'attraction universelle. Bien après Hume, Maxwell effectue la synthèse des lois de l'électricité, du magnétisme et de l'optique en construisant des équations qui attribuent à ces phénomènes hétérogènes une seule et même structure. A nouveau dépassement non substantialiste de la diversité phénoménale.

Hume appelle pour la métaphysique, au sens d'une science des facultés et des opérations de l'esprit, un dépassement des phénomènes analogue à celui qui a eu lieu en physique, un dépassement non substantialiste. Ce dépassement du plan strictement phénoménal (et de la confusion produite par la fluence des opérations de l'esprit) se ferait par un système de subordination des opérations mentales établissant soit la dépendance d'une opération par rapport à une autre, soit la dépendance d'opérations particulières par rapport à une loi universelle.

Cette unification est-elle possible ? Hume est prudent. Il la pense souhaitable (dans l'intérêt d'une philosophie morale). Il la croit même réalisable, mais n'en est pas assuré. Ce que l'on peut dire, c'est que l'esprit réclame cette unification, car il est en quête d'unité. Refuser de la chercher au motif qu'elle est inaccessible, ce serait une prétention dogmatique insoutenable, surtout après ce que Newton a réussi dans le domaine de la nature physique. Mais le succès n'est pas garanti, et la suite de l'*Enquête* ne répond que partiellement au projet initial.

## Section II

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

Descartes traite thématiquement de l'origine des idées dans la IIIe Médit. (Alquié, t. II, p. 434) et montre que les idées se répartissent en trois classes : « Or, de ces idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir du dehors et les autres êtres faites et inventées par moi-même ». Les idées des « vraies et immuables natures », comme les objets mathématiques, l'idée de l'âme et l'idée de Dieu sont innées et tout à fait indépendantes des sensations ou de l'imagination.

Une première critique de l'innéisme est venue de Locke (note de la fin de la section : « ceux qui ont rejeté les idées innées... »). Critique empiriste : c'est de l'expérience que l'homme tire les matériaux de toutes ses connaissances. Toutes les idées de l'esprit ont leur origine et leur fondement dans l'expérience : « les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées ». Locke distingue deux champs d'expérience. Le premier relève du *sens externe* ou de la *sensation*, l'autre du *sens interne* et de la *réflexion* (*Essai*, II, 1, § 1, p. 60-61).

Locke pense donc que l'empirisme est capable de résoudre par ses propres ressources les problèmes qui conduisaient Descartes à soutenir l'innéisme, en particulier le problème des « vérités d'entendement », portant sur ce que Descartes appelait « vraies et immuables natures ».

Hume est l'héritier de Locke, mais paraît en même temps vouloir se démarquer du débat dans la note finale.

Hume part d'une expérience : la différence que chacun fait facilement entre « deux sortes de perception », l'une consistant à « ressentir » quelque chose, à éprouver une sensation, l'autre à se souvenir d'une sensation ou à pré-sentir par l'imagination une sensation. La première présente une force (produisant l'idée d'une contrainte) et une vivacité (éclat de la couleur ou du

son, précision des contours) dont la seconde est privée. Différence de degré ou différence de nature ? En apparence la différence est de degré, avec cependant deux facteurs importants : 1/ une césure sépare la sensation et le souvenir ou le pré-sentiment de la sensation : la première, aussi faible soit-elle, sera toujours plus forte et plus vivace que les seconds, aussi intenses soient-ils, dans leur ordre ; 2/ le principe de la distinction entre la sensation, le souvenir et l'anticipation se trouve dans la temporalité de la vie de l'esprit. Si l'esprit était enfermé dans le présent, il ne connaîtrait que des sensations. On peut donc supposer que la moindre vivacité du souvenir ou de l'anticipation dépend d'une certaine conscience du caractère dérivé, second, non originaire, non *leibhaft*, comme dira Husserl, de ce qui est souvenir ou image anticipative d'une impression originelle. Mais ce point n'est pas développé : souvenir et image ne sont pas traités comme des modalités intentionnelles originales de la conscience, mais comme des copies ou des imitations, caractérisées par l'affaiblissement des qualités sensibles du modèle. Ce qui intéresse Hume, c'est seulement que nous puissions distinguer avec une complète certitude les deux sortes de perception.

La confusion entre les deux modes de perception est mise au compte de la folie, d'une pathologie de l'âme.

§ 19. « Nous pouvons remarquer que la même distinction est applicable... » La généralisation de la distinction acquise dans le § précédent se fait en deux directions. La première consiste à l'étendre au champ entier de la conscience. La seconde consiste à modifier le principe du passage du modèle à la copie : ce n'est plus seulement la temporalité, c'est aussi la compréhension du vécu d'autrui ; mon propre vécu est avec le souvenir que j'en garde dans le même rapport que le vécu d'autrui avec la compréhension que j'en ai.

§ 20. « D'après leurs différents degrés... ». Fixation terminologique. La notion d'impression rassemble toutes les modalités « originales » et vives de la conscience. Hume dit détourner la notion de son sens habituel. En latin, *imprimere* = appuyer sur, faire une figure en pressant (le cachet et la cire). Ce sens est présent chez Aristote et chez Locke (= nos perceptions primitives sont imprimées dans nos âmes comme sur une tablette de cire). Descartes, en revanche, le refuse. Hume s'écarte de Locke sur ce point : il refuse au terme toute valeur *explicative* : Hume est phénoméniste ; il y a des états psychiques de fait, mais cela ne nous apprend rien sur ce qui les produit (cf *Traité* : l'impression « naît originellement en l'âme de causes inconnues »). Pourquoi, dans ces conditions, reprendre le terme impression ? Sans doute le terme souligne-t-il que, là où il y a impression, la chose est présente en original, en personne, non en image ou en reflet et met l'esprit dans une position de réception, de passivité (remarquable est, de ce point de vue, le fait que le premier exemple, choisi soit celui de la douleur).

Les §§ 21-22 traitent des pouvoirs de la pensée, de la liberté de la pensée par rapport à toute autorité et pouvoir humains, par rapport à la nature et à la réalité, par rapport aussi à la localité du corps. Mais Hume souligne aussi que cette liberté et ce pouvoir sont en vérité étroitement bornés. D'abord la pensée est soumise au principe de non-contradiction. Ensuite le pouvoir créateur de l'esprit est en vérité simplement un pouvoir de reproduction et de variation: comme l'art humain consiste à composer des matériaux qui sont



donnés par la nature, la pensée ne fait que composer des matériaux qui lui sont donnés par l'impression.

§ 23. « Les deux arguments qui suivent en fourniront... ». La pensée est présentée par Hume comme décomposable en idées simples. Reprise, de façon originale d'un thème aristotélicien, puis cartésien.

Aristote montre (*Mph* thèta 10) que toute définition suppose de l'indéfinissable et toute démonstration de l'indémontrable : il est nécessaire de s'arrêter dans la régression vers les éléments composants de la définition ou de la démonstration et de supposer des éléments simples entrant dans leurs opérations. Ces éléments sont de nature conceptuelle (catégories et universaux). Descartes parle dans les *Regulae* de « natures simples », qui sont indéfinissables, objets d'intuition intellectuelle. L'idée est reprise par Leibniz dans son projet de caractéristique universelle.

Hume donne une réinterprétation empiriste de l'idée simple : celle-ci n'est plus le terme logique d'une analyse conceptuelle, mais la copie de sensations ou de sentiments antérieurs. De ce fait le simple paraît refluer de l'idée à l'impression : « Toutes nos *idées simples* à leur première apparition dérivent des *impressions simples* qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement ».

Cependant toutes les impressions ne sont pas simples. Il existe pour Hume des impressions complexes. Ce qui qualifie une idée comme simple, ce n'est donc pas qu'elle soit la copie d'une impression, mais bien qu'elle soit la copie d'une impression simple. La question est alors de savoir comment se discriminent, de l'ensemble des impressions, les impressions simples qui vont devenir les « patrons » des idées simples. L'impression ne paraît pas avoir par elle-même le pouvoir de distinguer le simple du complexe : ce qui la caractérise, c'est seulement la vivacité. On sera alors tenté de dire que la discrimination du simple s'opère dans la réflexion, c'est-à-dire au niveau des idées. Mais alors le simple est le résultat d'une opération de distinction, non un donné. La question se pose : le simple est-il de l'ordre du donné, dans l'impression, ou ne se révèle-t-il comme tel que dans une activité de réflexion ?

La thèse selon laquelle toute idée complexe se résout en idées simples qui sont elles-mêmes des copies d'impressions simples permet d'exercer une discrimination critique sur les idées. Chercher l'origine des idées, c'est en même temps se prononcer sur leur validité. En reconduisant une idée sublime, telle que l'idée de Dieu, à son fond impressionnel, on la contraint à renoncer à ce que Descartes appelait sa vérité matérielle, on fait d'elle une idée composée, donc fictive, naissant de la réflexion sur les opérations de notre esprit et de « l'accroissement sans limite que nous donnons [aux] qualités de bonté et de sagesse ».

Quelle est la valeur de l'argument ? A partir du moment où on a décidé que toute « idée sublime » était une composition d'idées simples nées d'impressions correspondantes, on peut toujours trouver un fond d'expérience anthropologique qui pourrait être, à supposer que la dérivation soit possible, l'origine de l'idée sublime. Mais il s'agit justement de savoir si une telle dérivation est possible.

On se souviendra d'ailleurs que Descartes examine et réfute dans la 3<sup>e</sup> *Méditation* la supposition selon laquelle l'idée de Dieu résulterait d'un passage à la limite de données puisées dans notre propre expérience.

La contre-épreuve est donnée par un argument aristotélicien traditionnel : la privation ou l'absence d'une sensation rend certaines notions inconcevables : l'aveugle-né ne peut avoir aucune notion de la couleur. La spontanéité idéale ne peut jamais suppléer à une défaillance de la réceptivité impressionnelle.

[On pourrait ajouter, en sortant, cette fois, des cadres de l'empirisme de Hume, que s'il y a une dépendance de l'idée envers l'impression, il existe aussi une certaine dépendance de l'impression envers l'idée. L'expérience montre qu'un déficit dans l'attitude catégorielle, en l'espèce l'incapacité, suite à un accident cérébral, à catégoriser les variables de couleur altère aussi la relation impressionnelle à la couleur, la capacité à distinguer impressionnellement les couleurs. La capacité d'organisation idéale intervient pour ordonner ce qui paraît avoir lieu sans aucune médiation apparente sur le plan impressionnel. A l'adage scolastique (auquel Hume se conforme à sa façon) : « il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait été d'abord dans les sens », on pourrait répondre, comme le faisait Leibniz : « ... nisi intellectus ipse »].

§ 25. « Il y a cependant un phénomène... ». Paragraphe paradoxal, dans lequel la minutie de l'argumentation contraste avec la légèreté du résultat...

Hume montre donc que la pensée a le pouvoir d'anticiper une perception possible, de telle sorte que l'idée, qui est en règle générale la reproduction d'une impression, peut, en certains cas exceptionnels, s'émanciper de toute impression antérieure.

L'expérience imaginaire présentée par Hume suppose deux conditions. La première est qu'il existe des minima qualitatifs, par ex. des minima de différence entre deux couleurs ; les couleurs sont comprises comme des unités discrètes. Si nous supposons une continuité impressionnelle, la distinction des perceptions devient impossible. La première condition est donc une sorte d'atomisme psychologique. La seconde est que la nature ne fasse pas de saut et que la diversité impressionnelle (par ex. celle des couleurs) se répartisse selon une gradation qui est soumise à une loi constante. Seule cette constance dans la gradation impressionnelle peut nous donner le sentiment d'une rupture dans l'enchaînement des couleurs.

Si Hume reconnaît à cette remarque une certaine importance, malgré l'insignifiance de la conclusion, c'est peut-être parce qu'une autre question que celle qu'il mentionne explicitement s'y annonce : que doit être l'organisation interne du champ impressionnel pour que notre expérience du réel soit précisément ce qu'elle est : l'expérience de quelque chose qui est diversifié dans sa cohérence ou cohérent dans sa diversité ?

§ 26. « Voici donc une proposition... »

Cette façon de venir à bout des pseudo-problèmes fait penser à Leibniz (peut-être d'ailleurs Hume pense-t-il à Leibniz). Leibniz disait : nous employons des mots qui ne correspondent à aucune idée, au sens où les éléments impliqués en ces prétendues idées sont contradictoires (le plus grand de tous les nombres, la plus grande de toutes les vitesses). D'où le projet de caractéristique universelle qui permettrait de résoudre par un calcul tous les problèmes. Hume dit, symétriquement : nous employons des mots auxquels ne correspondent aucune idée, aucune véritable idée, aucune idée qui soit la reproduction d'une impression. Et la difficulté vient ici du fait que les idées abstraites sont peu distinctes, et qu'une idée *légitime* peut apporter, par con-

tiguïté, une certaine justification à une idée voisine qui, elle, ne l'est pas. Par ex. l'idée de la plus grande armée qui ait été réunie au XVIIe s. a un sens, mais non l'idée du plus grand de tous les nombres ou du plus grand de tous les êtres. Pour juger de la légitimité des idées, il faut revenir aux impressions qui sont l'origine et la garantie de toutes les connaissances et qui offrent en même temps des unités impressionnelles distinctes.

La note qui termine la section met l'accent sur l'infécondité de la critique lockienne des idées innées, infécondité venant de ce que les termes *inné* et *idée* n'ont pas été assez strictement définis.

### Troisième section

Si les idées simples sont « des copies de sensations ou de sentiments antérieurs » et les idées complexes des compositions d'idées simples, si donc seule l'impression a le statut de l'originale, on pourrait attendre que Hume s'engage, après avoir distingué impressions et idées, dans une étude de l'impression. Rien de tel. La 3<sup>e</sup> section porte sur les idées et plus particulièrement la connexion des idées. La section précédente avait mis en évidence le contraste entre la liberté de l'imagination dans la forme de composition des idées et la dépendance de l'imagination vis-à-vis de la matière impressionnelle. Ce qui intéresse Hume dans la 3<sup>e</sup> section, c'est la liberté (ou plus précisément la légalité fondamentale de cette liberté), non la dépendance de l'imagination.

Cette situation fait d'ailleurs problème. Si les idées simples sont les copies d'impressions correspondantes, on pourrait attendre que les relations entre les idées soient les copies des relations entre impressions. Là encore, rien de tel. Hume analyse les différents types d'association des idées sans revenir au fond impressionnel de nos idées.

Que ce problème ne soit pas un faux problème, c'est ce que confirme la comparaison entre le *Traité de la nature humaine* et l'*Enquête sur l'entendement humain*. Dans le second ouvrage, l'association des idées relève équivalamment de la mémoire et de l'imagination (« ... qu'elles apparaissent à la mémoire ou à l'imagination », qui sont mises sur le même plan. En revanche, dans le premier, l'association est rapportée à la seule imagination et la mémoire paraît soumise à la passivité impressionnelle (*Traité*, p. 74 : « il est évident que la mémoire conserve la forme primitive sous laquelle se présentèrent ses objets »). Autre différence entre les deux ouvrages : le *Traité* cherche pour l'association des idées un *fundamentum in re* ; par ex. l'association par contiguïté dans l'imagination est référée à une contiguïté impressionnelle (« il est évident que, puisque les sens, quand ils changent d'objet, sont forcés d'en changer de manière réglée et qu'ils les prennent dans leur ordre de contiguïté les uns aux autres, l'imagination, doit, par accoutumance prolongée acquérir la même méthode »). Et pour faire comprendre que deux idées peuvent être liées sans moyen terme ou bien par interposition d'éléments intermédiaires, Hume compare la relation de causalité qui unit des cousins au 4<sup>e</sup> degré et celle qui unit parents et enfant ; et il conclut : « il est facile d'imaginer comment une telle influence mutuelle des objets peut les lier dans l'imagination » ; donc là encore la relation entre les idées paraît avoir pour « modèle » les relations qui existent entre les choses.

L'*Enquête*, par contraste, fait disparaître la dépendance de l'association des idées par rapport à une liaison impressionnelle et renonce entièrement à illustrer les relations entre idées par les relations entre les objets. L'accent est mis sur l'autonomie de l'imagination.

L'association des idées est ici considérée comme évidente et reconnue peu ou prou par tout le monde : rejet des incidentes qui brisent l'unité du propos, étude des rêves et de l'évolution d'une conversation, témoignage des langues ; s'il y a une étroite correspondance entre les mots exprimant les idées les plus complexes, c'est que les principes de composition de ces idées complexes sont les mêmes chez tous les humains.

Le pouvoir de combinaison repose sur trois principes d'association des idées, qui sont découverts par voie purement inductive. La question est de savoir si la liste est complète. Seule l'ampleur du champ d'examen peut nous en donner l'assurance, sinon la certitude complète.

La seconde partie de la 3e section a été supprimée dans l'édition de 1777. Il s'agit de vérifier les principes de la connexion des idées par leurs effets, de montrer comment ils commandent certaines formes de l'art d'écrire.

Reprenant Aristote, Hume montre qu'une unité est requise dans toute composition narrative, historique ou poétique et constitue la condition de sa réussite. Cette unité correspond à l'unité de la vie humaine (qui est elle-même fondée dans la recherche du bonheur et la finalité des actions qui en résulte) et elle est réalisée par l'obéissance de la narration aux règles de l'association des idées.

Le thème de l'unité de la composition narrative est aristotélicien, de même que la distinction entre narration historique et narration poétique. Aristote écrit dans la *Poétique* : « La poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie raconte plutôt l'universel, l'histoire le particulier. L'universel, c'est-à-dire que telle ou telle sorte d'homme dira ou fera telles choses vraisemblablement ou nécessairement. Le particulier, c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé ». La poésie (la tragédie) doit rendre raison des choses en les éclairant au jour de l'essence et en montrant qu'elles en résultent soit avec nécessité, soit avec une grande vraisemblance. Et cela a lieu par une représentation de l'action qui est *muthos*, c'est-à-dire mise en intrigue (50 a 1 : « c'est l'intrigue qui est la représentation de l'action »), agencements des faits en vue de la concordance.

Cette concordance est caractérisée par trois traits : complétude, totalité, étendue appropriée. 50 b 23/25 : « notre thèse est que la tragédie consiste en la représentation d'une action menée jusqu'à son terme, qui forme un tout et a une certaine étendue ». Les épisodes de la tragédie forment un tout quand ils ne sont pas seulement l'un après l'autre, mais aussi et surtout l'un à cause de l'autre.

La poésie, montre Hume, peut se contenter de la connexion par ressemblance. L'unité du récit historique peut venir de ce que les événements racontés appartiennent tous à une même séquence temporelle, délimitée par l'historien en fonction de son projet. Mais une telle unité est faible si ne s'y ajoute pas la connexion causale.

## Quatrième section

### Première partie

Skepsis = dubitatio = recherche

Les § 45 et 46 se proposent de distinguer relations d'idées et choses de fait. On observe une dénivellation par rapport à la 3e section. La 3e section présente les éléments de la vie de la conscience (relevant d'une nature humaine atemporelle). La 4e section nous situe dans un champ de connaissances ayant une situation historique et géographique (mathématiques, puis physique newtonienne). Comment passons nous des impressions, des idées simples, des connexions entre idées simples aux connaissances très élaborées dont traite le début de cette section ? Hume ne pose pas la question.

Relations d'idées et choses de fait sont comparables (et peuvent être ainsi distingués du point de vue de la certitude) en tant qu'elles sont des objets sur lesquels s'exerce la raison humaine, c'est-à-dire des connaissances ou des vérités. Leibniz distingue les vérités de raison et les vérités de fait (ou les vérités nécessaires et les vérités contingentes). Et Hume pense certainement à Leibniz. Mais il est tout à fait remarquable que le terme de vérité (même s'il n'est pas absent (§ 46) : « quelque évidente que soit pour nous leur vérité ») passe au second plan. Hume parle plutôt d'une évidence qui nous donne une certitude que de vérité.

Relations d'idées. Héritage platonicien et aristotélicien. Sont intuitivement certaines les propositions premières qui servent de principe à la démonstration. Sont démonstrativement certaines celles qui en sont déduites. Héritage cartésien (voir intuition et déduction dans les *Regulae*). Cartésienne aussi la distinction entre « ce qui est découvert par la simple activité de la pensée » et « ce qui peut exister dans l'univers ». Voir 1<sup>e</sup> Méditation. Cependant, chez Descartes, ce qui est découvert par la simple activité de la pensée, ce sont des idées innées, de vraies et immuables natures. Or il n'y a pas, chez Hume, de vraie et immuable nature, puisque toute idée dérive d'une impression. D'où viennent les connaissances *a priori* ? Nous constatons donc à nouveau la solution de continuité entre les impressions et les idées-copies et les connaissances mathématiques.

Les faits. L'existence d'une évidence de fait n'est pas niée. Elle est déclarée différente de l'évidence mathématique, au sens où le contraire n'implique pas contradiction.

Quels sont les faits ? Il y a des faits attestés par le témoignage présent de nos sens ou par le souvenir. La certitude qui leur appartient n'est pas problématique. Ce qui intéresse Hume, ce sont les faits dont l'évidence est problématique, les faits qui ne sont pas attestés par la perception ou la mémoire, ceux, donc qui portent sur le futur : le soleil se lèvera demain. D'où vient la certitude d'une telle proposition ?

Le dépassement de l'évidence du présent ou du passé ne peut se faire que sur le mode d'une inférence (« on suppose constamment qu'il y a un lien entre le fait présent et celui qui en est inféré ») que Hume trouve dans le 3e mode d'association des idées.

D'où la question : comment acquérons nous la connaissance de la cause et de l'effet ?

§ 50. Hume affirme, en une proposition qui est problématiquement universelle (« une proposition générale qui ne souffre point d'exception »)

que 1/ la connaissance de la causalité n'est pas acquise par un raisonnement *a priori* - seule l'expérience peut nous instruire sur la causalité ; 2/ les sens ne peuvent nous faire connaître ni causes ni effets d'une cause quelconque (d'où la question que Hume va s'attacher à résoudre : comment seule l'expérience peut-elle nous instruire sur la causalité, si aucune sensation ne fait connaître les causes ou les effets). Le souci de Hume est double : celui de savoir si une causalité peut être connue *a priori* par la raison et celui de savoir si une causalité peut être connue *a posteriori* par la sensation. Dans le § 50, Hume cherche surtout à écarter l'identification de la causalité à un raisonnement *a priori*. Mais il montre en même temps que la causalité n'est pas connue par la sensation.

Qu'est-ce qui est au juste visé, dans le refus d'identifier la causalité à un raisonnement *a priori* ?

C'est une conception de la causalité tendant à identifier la causalité avec le rapport de prémisses à conséquences dans le syllogisme, ou bien une conception de la causalité tendant à identifier la cause à la cause formelle ou à la causalité de l'essence (passage de la puissance à l'acte). Conception « analytique » de la causalité.

Plus fondamentalement, c'est aussi une conception de la causalité qui cherche dans l'identité le noyau intelligible de la causalité. Le XVII<sup>e</sup> s. rompt avec la conception aristotélicienne de la nature et la conception de la causalité qui l'accompagne, mais conserve la conception analytique de la causalité et l'idée d'une *identité* qui serait le noyau intelligible de la causalité. Descartes : dans une machine, la même quantité de mouvement se conserve en se transmettant d'une pièce à l'autre de la machine. Leibniz : l'équation cartésienne de conservation est fautive, mais on doit retenir le principe d'une conservation : ce sera la quantité de force (le produit de la masse par le carré de la vitesse).

Avec Newton, quelque chose de nouveau apparaît. Au centre de la conception newtonienne de la causalité se trouve la notion de force. Newton lui donne sa forme définitive en dissociant dans le « poids » deux facteurs susceptibles de former un produit : un coefficient de masse et un coefficient de gravitation. Le premier, indépendant des propriétés spécifiques de la matière, est fonction du volume et de la densité ; le 2<sup>e</sup> dépend de l'action de la pesanteur ; il est identique en un même lieu du globe, mais différent en des lieux différents. Il est égal à l'accélération que Galilée avait mise en évidence en étudiant la chute libre des corps. A partir de là, la force peut être définie par le produit de la masse par l'accélération. Noter la part de l'expérience dans la construction de ce concept de force. Dès qu'on remarque que l'amplitude de l'oscillation d'un même pendule varie selon les lieux de la surface terrestre, deux questions se posent : 1/ D'où vient cette variation ? Vient-elle d'une variation dans l'action de la pesanteur ou d'un autre facteur tel que la température ? Des observations comparatives ont permis de conclure que c'est la pesanteur qui est en cause. 2/ Quel est le rôle des propriétés spécifiques de la matière dans la variation de l'attraction ? C'est à nouveau l'expérience qui répond. Newton a montré expérimentalement que l'amplitude de l'oscillation du pendule est la même en un même lieu, que le pendule contienne (en poids égal) de l'or, de l'argent ou du plomb. L'effet de gravitation est donc indépendant des propriétés spécifiques de la matière.

On voit donc que le concept central de la physique newtonienne est dans une dépendance étroite vis-à-vis de l'expérience

On peut en outre rappeler que la loi de gravitation est formulée mathématiquement indépendamment de toute connaissance sur la cause de la gravitation. De là le passage célèbre des *Principia* :

« Quant à la raison des propriétés de la gravitation, je n'ai pas encore pu la déduire des phénomènes et je n'invente pas d'hypothèse. En effet, tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes doit être appelé hypothèse et il n'y a pas de place dans la philosophie expérimentale pour des hypothèses, qu'elles soient métaphysiques ou physiques, appuyées sur les qualités occultes ou mécaniques ».

Pour que la validité d'une loi soit établie, rien d'autre n'est exigé que sa confirmation par l'expérience, il n'est pas nécessaire que la loi soit accompagnée d'un modèle intuitif qui fasse voir la façon dont les corps agissent les uns sur les autres. Leibniz n'admet pas qu'il puisse y avoir une causalité physique indépendante du contact :

« Un corps n'est jamais mû naturellement que par un autre corps qui le pousse en le touchant ; et après cela, il continue jusqu'à ce qu'il soit empêché par un autre corps qui le touche. Toute autre opération sur les corps est ou miraculeuse ou imaginaire » (5<sup>e</sup> écrit contre Clarke).

Mais Newton, lui, considère que nous n'avons pas de bornes à imposer à la puissance de la nature.

La causalité ne relève pas d'un raisonnement *a priori*. Les causes et les effets, nous les apprenons de l'expérience, pour autant qu'elle nous présente certains objets dans une liaison constante. Nous sommes dans une certaine familiarité avec le monde et cette familiarité nous fait penser que les choses *vont de soi*, que l'esprit humain aurait été capable d'anticiper les faits par un raisonnement *a priori*. Pour évaluer de façon juste la part de l'expérience dans nos connaissances, nous devons sortir de l'attitude naturelle et retrouver l'étonnement devant l'étrangeté du monde. Il s'agit d'une expérience de pensée. Si nous lançons une pierre en l'air pour la première fois, il se peut que nous anticipions, par la simple sensation de la résistance qu'elle oppose à notre mouvement, qu'elle retombera. Mais cette anticipation suppose toute une sagesse du corps, que nous devons comme « suspendre », si nous voulons mettre hors circuit notre familiarité (acquise par l'expérience) avec le monde. Tous les exemples de Hume tentent de réaliser cette mise hors circuit (par ex. une pierre élevée en l'air, posée sur un support, puis privée brusquement et comme magiquement de son support), pour restituer l'opacité, l'étrangeté du monde. Adam est la figure emblématique de l'homme d'avant l'expérience.

§ 53. On relèvera que Hume paraît confondre le différent et le distinct. Le mouvement de la 2<sup>e</sup> boule de billard n'est pas celui de la première (comme la 2<sup>e</sup> boule de billard n'est pas la première), ils sont donc distincts, mais il n'en résulte pas 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.

§ 54. Quel sens donner à la formule : « ... rendrait impossible qu'un autre effet résultât de l'action de cette cause » ? Deux lectures sont possibles : 1/ quand un événement a lieu, quand une cause produit un certain effet, cet effet reste pour nous sans raison : beaucoup d'autres effets sont, pour la raison équivalement possibles ; 2/ il n'y a aucune raison que les mêmes causes produisent les mêmes effets, aucune raison d'anticiper *a priori* que les mêmes causes produisent les mêmes effets ; si nous attendons que les mêmes causes produisent les mêmes effets, c'est parce que nous avons constaté une régularité empirique. Peut-être faut-il prendre la proposition dans les deux sens à la fois, bien que le premier soit le plus manifeste. Que souligne la seconde lecture ? Non pas que l'ordre et le désordre sont équivalents, mais que c'est à la nature de nous apprendre un ordre des choses que l'esprit humain par lui-même est incapable d'anticiper, si ce n'est arbitrairement.

En outre, si la raison ne peut pas devancer l'expérience, elle ne peut pas non plus la justifier après-coup. Si la raison ne peut pas établir *a priori* les lois de la nature, elle ne peut pas non plus les justifier après-coup, c'est-à-dire en rendre raison, en montrant pourquoi elles devaient être ainsi plutôt qu'autrement. Quand une boule de billard en rencontre une autre, cent événements peuvent en résulter qui sont, pour la raison, parfaitement équivalents. L'événement qui se produit effectivement n'a donc aucune prérogative rationnelle sur les autres.

Hume s'oppose ainsi particulièrement à Leibniz. Celui-ci montre par ex. dans le § 22 du *Discours de Métaphysique* que Snellius a réussi à découvrir, au début du XVIIe s., les lois de la réfraction, en supposant (comme avant lui Héliodore de Larisse, au IIe s.) que la Nature a choisi la voie la plus aisée, la plus simple, la plus déterminée (quand les milieux traversés par la lumière n'ont pas la même résistance à son passage, la proportion des sinus est égale à celle de la résistance des milieux). Pour Leibniz, le physicien ne peut pas se passer entièrement du principe de finalité ou du principe de raison.

Le § 56 annonce à nouveau la distinction de la cause et de la loi. Le physicien raisonnable et modeste ne cherche pas les causes singulières des événements, *a fortiori* leur cause dernière, il cherche à simplifier les principes producteurs et à atteindre des causes générales. On peut dire en effet que chaque phénomène physique est en un sens un événement singulier : à telle heure, en tel lieu, dans telles circonstances, une boule de billard en a rencontré une autre et lui a communiqué un certain mouvement. Et même si des événements semblables surviennent, chaque occurrence présente un indice de singularité. La tentation peut naître de chercher une cause ayant exactement la même singularité que l'événement considéré. Ce serait l'orientation de l'animisme. Tout autre est l'orientation de la physique moderne. Elle se détourne de l'occurrence singulière et cherche en elle ce qui n'est pas singulier (par ex. l'élasticité des corps, la cohésion des parties, etc.). Découvrir une loi de la nature, c'est découvrir une liaison invariable entre des facteurs variables (pouvant recevoir une valeur différente dans les différentes occurrences du phénomène étudié). Le sculpteur n'est pas cause de la statue dans le sens où l'élasticité des corps est cause du rebondissement.

§ 57. L'application des mathématiques à la physique ne nous donne pas accès aux causes dernières, elle ne rend pas non plus raison de la nature.



Elle aide seulement l'expérience à découvrir les lois de la nature ou à anticiper le résultat d'un protocole d'expérience (dans lequel des quantités déterminées sont substituées aux variables de la loi). Ainsi, si je sais que la quantité de force est mesurée par le produit de la masse par le carré de la vitesse, je sais que deux corps dont la masse est dans la proportion de 1 à 100 auront la même quantité de force si le rapport de leur vitesse est de 1 à 10.

### Deuxième partie

§ 58/59. Trois questions apparaissent ici, qui approfondissent la réflexion sur le *pourquoi*.

1/ Quelle est la *nature* de tout raisonnement concernant une chose de fait ? La réponse est : ces raisonnements sont *fondés* sur la relation de causalité. C'est donc ici le *fondement* qui donne à connaître ce qu'il en est de la *nature* (du raisonnement concernant les faits). Donne-t-on à connaître *toute* la nature des raisonnements portant sur les choses de fait, en disant que ces raisonnements sont fondés sur la relation de causalité ? La réponse de Hume est affirmative. Tous les raisonnements portant sur les choses de fait sont des figures de la causalité.

2/ Quel est le fondement de toutes nos conclusions concernant la relation de causalité ? Réponse: l'expérience. La relation de causalité est entièrement réductible à l'expérience.

3/ Quel est le fondement de toutes les conclusions que nous formons d'après l'expérience ? Réponse (négative) : ce fondement n'est pas l'entendement.

La stratégie de Hume est claire : il montre que toutes nos conclusions relatives aux choses de fait sont des formes de la relation de causalité, puis que la relation de causalité est réductible à l'expérience, enfin que l'expérience et ce qu'apprend l'expérience sont entièrement étrangers au raisonnement. La conclusion est que la connaissance dans le domaine des choses de fait est étrangère au raisonnement.

§ 60. Deux thèmes apparaissent ici

- les qualités sensibles ne sont pas révélatrices de la nature et des capacités causales des corps

- en dépit de notre ignorance du rapport entre les qualités sensibles des corps et leur nature ou capacité causale, nous inférons constamment de celles-là à celles-ci.

La nature nous tient dans l'ignorance de ses secrets. Thème qui rappelle Héraclite<sup>3</sup> mais aussi Lucrèce. Epicure, dit Lucrèce, a été le premier à forcer les portes étroitement closes de la nature, et à découvrir les choses cachées ou invisibles telles que les phénomènes se produisant dans les hauteurs du ciel ou sous la terre, et surtout les éléments constituants de notre monde, les atomes. Mais thème étranger à la philosophie naturelle du XVIIe s. Penser à Descartes, *Principes*, IV, 199 : « il n'y a aucun phénomène dans la nature dont l'explication ait été omise en ce traité ».

Et cependant, malgré notre ignorance des forces et des principes de la nature, nous supposons qu'il y a une corrélation invariable entre les qualités sensibles et les forces secrètes et nous concluons d'une identité des qualités

---

<sup>3</sup> Selon Héraclite, la nature nous cache, ou du moins cache aux insensés, que la constitution de tout être résulte d'un processus associant les contraires et qui l'entraîne dans le devenir ; de ce processus, nous ne percevons que le résultat.

sensibles à une identité des forces secrètes. Cette inférence n'est pas fondée sur la connaissance d'une liaison objective entre les qualités et les forces. Elle n'est pas fondée sur une intuition [« la connexion existant entre ces propositions n'est pas intuitive »], au sens où l'attente assurée de l'événement futur n'est pas analytiquement contenue dans l'effectivité de l'événement antérieur), elle n'est pas non plus fondée sur un raisonnement (car un raisonnement exigerait un moyen terme qui permettrait de constituer un syllogisme ; or on ne peut pas faire de la prévision de l'avenir la conclusion d'un syllogisme, c'est-à-dire un cas particulier de prémisses portant sur le passé).

L'opération de l'esprit qui nous fait « inférer » que l'aliment se présentant avec les qualités sensibles du pain présentera demain la même valeur nutritive qu'hier n'est pas un raisonnement causal : les qualités sensibles du pain ne sont pas la cause de sa nutritivité. Elles accompagnent seulement (dans le visible) les propriétés cachées qui font que le pain est capable de nous nourrir ; elles *indiquent* ces propriétés, elles en sont le signe indicatif, comme la fumée est le signe indicatif du feu.

L'inférence au sens de Hume peut être ainsi rapprochée de ce qu'Aristote appelle *semeion*, mais avec un déplacement considérable. Le *semeion* est défini dans les *PA* comme « une prémisses démonstrative nécessaire ou probable » : « Quand une chose étant, une autre est, quand une chose devenant, une autre devient antérieurement ou postérieurement, ces dernières sont des signes du devenir ou de l'être » (la lactation, signe de la parturition, la fumée signe du feu, etc). Hume supprime la dimension logique (ou syllogistique) de la sémiologie aristotélicienne, et l'inférence, comprise en mode sémiologique, devient la liaison entre deux convictions : quand on pratique l'inférence causale, la conviction (perceptive) de l'existence de certains objets ou états de chose joue le rôle de motif pour la conviction (non fondée sur la perception actuelle) d'autres objets ou états de chose. Le sens de l'inférence est donc profondément transformé.

§ 62. Raisonnement démonstratif et raisonnement moral. Quand une vérité est établie par raisonnement démonstratif, le contraire implique contradiction. En revanche ce qui est contraire à une vérité de fait n'implique pas contradiction. Reprise de Leibniz. Mais avec une différence fondamentale : Leibniz attribuait aux vérités de fait et aux vérités de raison une même structure logique qui est l'identité du sujet et du prédicat. En revanche chez Hume, les deux ordres de vérité relèvent de principes différents : le raisonnement moral n'est pas un raisonnement en rigueur de termes, puisque tout le souci de Hume est justement de montrer qu'il n'est pas fondé sur une opération de la raison (comme peut l'être la déduction qui tire de la nature du triangle toutes les propriétés qui peuvent lui être attribué avec vérité). En outre, si le principe de causalité est le principe de toutes les inférences ou de tous les arguments portant sur l'existence, ce serait commettre un cercle que de vouloir le fonder sur une inférence. Le principe de causalité ne peut pas être justifié par le type d'inférence qu'il rend possible.

Le § 64 ajoute un nouvel argument établissant que le principe de causalité (de causes qui paraissent semblables nous attendons de semblables effets) n'est pas *rationnellement* fondé. Quand il y a raisonnement à la rigueur, comme dans une démonstration, la répétition du raisonnement est inutile. Tout ce qu'il peut nous apprendre, il nous l'apprend dès la première opéra-

tion. La démonstration a d'emblée une valeur universelle, et il est donc inutile de multiplier les cas particuliers. En revanche, pour que, sur la foi de l'expérience d'une liaison entre deux événements, nous inférons que la même liaison se présentera aussi dans l'avenir, cette liaison doit s'être présentée avec constance dans l'expérience antérieure. D'où l'idée (à vrai dire assez étrange) suivante : pour s'attendre à trouver le même toucher et la même saveur dans les œufs, un long cours d'expériences concordantes est nécessaire\_

§ 65. Hume montre ici que, si l'expérience nous instruit, c'est parce que l'esprit humain est capable, par sa nature même, d'outrepasser l'expérience. Kant, comme on sait, met en évidence le rôle constituant de l'*a priori* en disant : la connaissance commence avec l'expérience mais ne dérive pas toute de l'expérience. Nous pourrions penser, par contraste, que, dans la perspective empiriste de Hume, la connaissance commence avec l'expérience et dérive toute de l'expérience. Mais une telle formulation ne serait pas exacte. Chez Hume, comme chez Kant, bien qu'en un sens différent, la connaissance ne dérive pas toute de l'expérience. Connaître, ce n'est pas seulement dire : j'ai trouvé dans tous les cas passés telles qualités sensibles jointes à telles forces secrètes ; c'est dire plutôt : telles qualités sensibles sont toujours jointes à telles forces secrètes, ou bien : on doit s'attendre, devant telles qualités sensibles, à telle capacité causale. Sans la première proposition, la seconde ne serait pas possible, mais la seconde excède la première. Et on peut même se demander, en excédant cette fois les cadres de l'analyse de Hume, si le constat empirique d'une répétition serait véritablement possible, si l'esprit n'était pas par avance dans l'attente d'une répétition confirmatrice de la conjonction initiale. La répétition rend possible l'attente, mais à l'inverse aussi l'attente rend possible la répétition, au sens où mon attente rend possible que j'accueille dans l'expérience et recueille dans la mémoire les séries répétitives. La mémoire rend possible l'anticipation comme l'anticipation rend possible la mémoire. On doit distinguer ce que donne l'expérience et ce qui rend fécond ce que donne l'expérience. Et la connaissance sur les choses de fait n'apparaît qu'au moment où la nature de l'esprit rend fécond ce que donne l'expérience.

§ 66. Objection implicite : vous avez échoué, mais un autre réussira. Réponse de Hume : il est vrai que le fait ne fait pas droit. J'ai raison d'attendre que le soleil se lève demain, mais je ne peux pas avoir la certitude mathématique qu'il se lèvera demain ; de même je peux présumer que, si personne jusqu'à aujourd'hui n'a jamais réussi à établir qu'un raisonnement intervient dans les choses de fait, personne n'y réussira jamais et que la connaissance dans les choses de fait ne relève pas du raisonnement; cependant je ne peux en être absolument certain. Mais ajoute Hume, il y a un argument qui s'oppose à l'objection, qui se résume en trois propositions : 1/ il y a une pratique plus ou moins fruste de l'inférence causale chez l'ignorant, l'enfant ou même l'animal ; 2/ si elle consistait en un raisonnement, ce raisonnement serait donc pratiqué par l'ignorant, l'enfant, l'animal ; 3/ il serait incompréhensible que la nature de ce raisonnement échappe à l'homme parvenu à la plénitude de sa raison, tout en étant pratiqué par des êtres sans raison.

## Cinquième section

### Première partie

§ 68. Dans les paragraphes précédents, la validité de l'inférence causale a pu paraître remise en cause par l'impossibilité de lui assigner un fondement rationnel. Il y a un vif contraste entre la confiance que nous accordons, dans l'attitude naturelle, à l'inférence causale et ce qui apparaît, au terme de la section précédente, comme une incertitude quant à son fondement. De là une réflexion sur les rapports de la philosophie et de la vie et l'apologie du scepticisme.

Cette apologie se réfère à la définition aristotélicienne de la vertu comme juste milieu, un équilibre, empêchant les inclinations naturelles de se laisser emporter dans un excès ou l'excès opposé.

Comme exemple d'excès (philosophique) condamné comme une espèce de fanatisme (qui peut être rapproché du fanatisme religieux), Hume cite le stoïcisme. Il serait, selon Hume, un système plus raffiné d'égoïsme, une façon raffinée de donner satisfaction à une indolence naturelle (Marc-Aurèle entre difficilement dans cette critique...)

Par opposition, le scepticisme a toutes les qualités. C'est une philosophie dépassionnée, dont on ne peut craindre aucune dérive fanatique, dont seuls des fanatiques peuvent se faire les adversaires.

§ 70-71. Ce qui est étonnant, dans ce paragraphe, c'est que Hume remet moins en question l'existence de la causalité que notre pouvoir de la connaître. Hume ne doute pas qu'il existe dans la nature des « forces particulières par où s'accomplissent toutes les opérations naturelles » ; mais ces forces relèvent de l'invisible, nous ne pouvons y accéder. Hume argumente ainsi. 1/ Que deux événements, en un seul cas, soient en contiguïté temporelle ne veut pas dire que l'un serait la cause et l'autre l'effet. Que les douze coups de minuit aient sonné avant l'éclatement de l'orage ne veut évidemment pas dire qu'ils sont la cause de l'orage. Il existe des conjonctions d'événements purement fortuites. 2/ Si un cas isolé ne peut rien nous apprendre sur les forces secrètes de la nature, la répétition du même cas ne peut rien nous en apprendre non plus. 3/ Donc si l'expérience d'une conjonction régulière suscite l'inférence, ce n'est pas en vertu d'un raisonnement ni parce que, à la faveur de la répétition, les forces secrètes de la nature se seraient découvertes, mais en raison de la nature de l'esprit (la répétition produit dans l'esprit une habitude). On pourrait objecter à Hume que, si certaines conjonctions ne se produisent qu'une fois alors que d'autres sont répétitives et régulières, ce n'est sans doute pas sans raison : si les premières ne peuvent effectivement rien nous apprendre sur la causalité, les secondes ne pourraient-elles pas être considérées comme le signe visible des forces secrètes de la nature ? Le parti de séparer entièrement le visible et l'invisible est-il fondé ?

§ 72. Le principe de la nature humaine qui, à partir des conjonctions constantes, porte l'esprit à l'inférence causale est l'habitude : la croyance que les mêmes causes produiront les mêmes effets est fondée sur l'habitude. Difficulté : la théorie de Hume peut-elle penser sa propre possibilité ? Si nous appliquons la thèse de Hume à elle-même, si nous en cherchons le genèse selon les principes qu'elle énonce, nous obtenons le résultat suivant : nous avons toujours aperçu qu'à la suite d'une observation répétée, nous en

venions à croire à une connexion causale et par conséquent nous croyons que cette observation répétée est la cause de la croyance causale. Or rien de tel ne se produit : il a fallu attendre la sagacité de Hume pour comprendre que l'observation répétée produit la croyance en la connexion causale. Il est vrai que Hume présente l'accoutumance comme « un principe universellement reconnu et bien connu par ses effets ». Chacun sait, en effet, que c'est en forgeant qu'on devient forgeron. Mais cette efficacité de l'habitude dans la vie pratique est sans commune mesure avec le rôle que Hume lui fait jouer, qui est d'être le grand principe de toutes les connaissances de fait. En bref, Hume paraît bien être parvenu à sa conception du lien entre l'inférence causale et l'habitude par un raisonnement dont il s'agirait de penser le statut et les conditions d'émergence à partir des principes mêmes de la philosophie humienne.

§ 73. L'accoutumance est la condition de l'utilité de l'expérience, elle lie la dimension rétentionnelle de la mémoire des conjonctions constantes et la dimension protentionnelle de l'anticipation sans laquelle aucune action ne serait possible, elle ajointe le passé et l'avenir.

§ 74. Une inférence légitime est toujours liée, immédiatement ou médiatement à une donnée de l'expérience. Si nous inférons du récit historique que les événements dont il parle se sont réellement déroulés, c'est toujours à travers des inférences intermédiaires qui, de proche en proche, nous conduisent jusqu'aux témoins de ces événements. Une chaîne ininterrompue d'inférences causales doit ainsi relier ce qui est donné aux sens et ce qui est cru à partir de ce qui est donné aux sens.

§ 75. Selon TNH, « la croyance ou l'assentiment qui accompagne toujours la mémoire et les sens, n'est rien d'autre que la vivacité des perceptions qu'ils présentent [...] Croire, c'est dans ce cas sentir une impression immédiate des sens ou la répétition de cette impression dans la mémoire ». Par l'inférence causale, la croyance s'étend jusqu'au « non donné » qui n'appartient pas moins au réel que le donné.

§ 76. Annonce le passage du certain au probable.

§ 77. Présente la différence irréductible entre la fiction et la croyance. Je peux me représenter un centaure par la liberté de l'imagination, je peux même tenter de croire à cette fiction, mais ma croyance sera alors feinte, elle n'aura rien à voir avec l'assentiment que produit l'accoutumance, qui s'impose à nous et qui n'est pas en notre pouvoir. La croyance n'entre pas dans le domaine de l'autorité de l'esprit sur ses idées, la croyance n'est pas de l'ordre de ce que l'imagination commande, c'est-à-dire les idées. Quand un 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), elle n'est pas de l'ordre de l'idée, mais de l'ordre du sentiment (feeling).

§ 79. Définition et description.

La croyance est une expérience proprement *indéfinissable*.

Si la croyance est pour Hume indéfinissable, c'est au sens où l'être est, pour Pascal, indéfinissable ou au sens où l'existence est, pour Kant, dans le *Beweisgrund* indéfinissable. Croyance ou existence ne relèvent pas de l'essence du réel, mais de la *présence* du réel. La croyance est indéfinissable non pas (comme s'il s'agissait d'une idée simple) en raison de la simplicité

de son contenu quidditatif, mais parce qu'elle n'est pas de l'ordre de l'idée. L'empirisme accorde une attention particulière à ce qui du réel outrepassa la simple intelligibilité du réel, c'est-à-dire à la présence même du réel. D'où également l'attention aux figures de l'affect accompagnant la présence du réel.

§ 81. 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 perception de la cause nous fait croire à l'existence de l'effet et symétriquement. Il se demande si la ressemblance et la contiguïté peuvent produire le degré supérieur de vivacité qui caractérise le sentiment de croyance.

§ 82. Supposons un portrait d'un ami absent. Si le portrait est perçu, cette perception avive l'idée de l'ami absent et les affects liés à cette idée. Si le portrait n'est pas perçu mais présent à notre esprit en idée par la mémoire, nous évoquons l'ami sans passer par la médiation de l'idée du portrait. Hume établit par là que ce qui avive l'idée de l'ami et les affects l'accompagnant, c'est la *présence* du portrait et non le *contenu représentatif* du portrait, tel que la mémoire peut le conserver. Cela prouve que la ressemblance se prête, comme la relation de causalité, à un transfert de croyance : la croyance accompagnant le perçu se transmet à ce qui *ressemble* au perçu.

§ 83. La superstition religieuse est ici mentionnée comme confirmation du transfert de croyance par ressemblance. Mais on peut aussi remarquer que le symbolisme religieux fait fonctionner la ressemblance autrement que le premier exemple examiné. Dans le premier exemple, la perception du portrait a le pouvoir d'aviver l'idée de la personne représentée ; mais on doit aussi supposer que, ce pouvoir, la perception du portrait la doit à la perception primitive de la personne en chair et en os. La perception du portrait avive l'idée de la personne, mais ne fait finalement que rendre à la personne (en idée) quelque chose de la vivacité inhérente à la présence *charnelle* de la personne perçue. Dans la situation symbolique une inversion a lieu. Le portrait (les postures du superstitieux) n'est plus la copie d'un original qui pourrait faire en personne acte de présence : dans le domaine de la superstition il n'y a pas de présence en personne, puisque les idées ne sont la copie d'aucune impression correspondante. D'où la tromperie du symbole religieux : il se présente comme la copie d'une présence originaire (celle des « objets lointains et immatériels »), alors que ces objets lointains et immatériels sont tout à fait incapables de faire acte de présence en personne et doivent leur ombre de présence à la présence sensible du portrait. Danger de la pensée symbolique, que déjà Leibniz avait souligné. Il inverse l'ordre légitime qui exige d'aller de l'impression à l'idée : le portrait n'est plus le rappel d'une présence originaire, il devient l'incantation d'une impossible présence.

§ 84. Même analyse au sujet de la contiguïté. L'association par contiguïté se prête aussi au transfert de présence et de croyance. Il s'agit surtout, semble-t-il, d'une contiguïté spatiale. La contiguïté temporelle relève plutôt de la causalité.

§ 85. Retour au transfert de croyance selon la relation de causalité. On observe que la relation de causalité reçoit ici un sens plus étroit et plus précis que dans les exemples précédents. Dans les premiers exemples, la causalité se réduit à la récurrence d'une contiguïté temporelle. A présent, l'effet est

compris comme le produit du travail ou comme le point d'application de l'action humaine. D'où la question : l'idée de causalité est-elle suffisamment explicitée par le seul recours à la récurrence d'une conjonction temporelle ? Quelle part revient, dans la genèse de l'idée de causalité, à l'expérience de notre force motrice ?

§ 87. Pour que la présence d'un objet *perçu* accroisse l'indice de présence d'un objet *représenté en idée*, il est nécessaire que l'objet perçu et l'objet représenté en idée soient déjà posés par l'esprit comme existant [« la croyance à l'objet corrélatif est toujours présupposée »]

Hume montre en outre que le transfert de croyance de l'événement perçu [= cause : je jette un morceau de bois sec dans le feu] à l'événement anticipé [= effet : la vivacité accrue de la flamme] est exactement du même ordre que le transfert de croyance du portrait perçu de la personne à l'idée de la personne.

§ 88. « Ainsi donc, il y a une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées... » Hume reprend ici un concept leibnizien. Chez Leibniz, l'harmonie préétablie explique comment il peut y avoir une correspondance réglée entre les perceptions d'une monade et les perceptions des autres ou entre les événements de l'âme et les événements du corps. Cette reprise, chez Hume, est-elle ironique, comme le suggère la remarque de D. Deleule ? Ce n'est pas sûr. Hume cherche en effet à rendre compte de la correspondance entre le cours de la nature (c'est-à-dire les forces secrètes de la nature et les effets qu'elles produisent) et le cours de nos pensées. La question est de savoir comment une connaissance *valable* est possible, alors que les forces secrètes de la nature nous sont *irréremédiablement inaccessibles* ou bien, pour reprendre une formulation du XVIIe s., comment est possible la communication des substances (parallélisme spinoziste, occasionalisme, harmonie préétablie). La réponse empiriste peut être formulé ainsi : la correspondance est un résultat de l'habitude : l'habitude est 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. Il suffit à l'esprit de se conformer à sa propre nature pour s'accorder - autant que cela est possible à l'esprit humain -, à la réalité (de même qu'il suffit, chez Leibniz, à chaque monade de dérouler le fil continu de son essence pour *être au même monde* que les autres monades. Si l'on songe à l'importance du concept d'harmonie préétablie dans la pensée économique libérale [chaque agent économique produit une totalité harmonieuse d'échanges et de satisfactions réciproques en ne recherchant rien d'autre que son intérêt personnel et égoïste], on peut supposer que sa reprise, dans ce § 88, correspond à une réelle nécessité conceptuelle. L'harmonie entre les différents ordres de l'univers n'exige pas que chaque classe d'être excède l'horizon qui lui est dévolu par sa nature ou veuille se hausser au dessus de sa nature (en cherchant à découvrir des secrets inaccessibles). Elle exige à l'inverse que chaque classe d'être et l'homme en particulier reste dans les limites de sa propre nature et trouve par là son juste accord au tout de l'étant.

Sur les causes finales. Formule ironique ? Vraisemblablement non. L'immanence du tout à la partie, quelle que soit la formule de cette immanence, est exprimable en termes de finalité. Dès lors qu'une partie de l'univers, en s'occupant d'elle-même, contribue à l'harmonie du tout, on

peut supposer qu'elle a reçu sa forme et son existence en vue du tout. Mais si l'usage du concept de finalité n'est pas illégitime, rien n'exige que cet usage soit *constitutif* et que l'on suppose une finalité *réelle*.

§ 89. S'agit-il, comme le suggère D. Deleule, de faire échec à l'idée de Providence ou à l'idée d'un ordre naturel et moral issu de la volonté d'un être suprême ? Un arrangement interne de la matière suffit-il à expliquer les effets habituellement attribués à la Providence ? Observons que, dans ce paragraphe, Hume se garde bien d'attribuer une portée métaphysique au mécanisme, en affirmant qu'il est le fond des choses. Il affirme plus modestement l'idée que la nature pourrait avoir confié à un mécanisme relevant de la nature humaine, plutôt qu'à une initiative humaine (tardive et sujette à erreurs) la pratique de l'inférence, dont dépend la survie de l'humanité.

L'analogie des dernières lignes donne à entendre que notre ignorance des opérations intervenant dans le mouvement volontaire est comparable à notre ignorance des causes réelles du cours régulier des choses : l'une et l'autre attestent d'une « sagesse ordinaire de la nature » et du caractère finalisé de la constitution de l'homme au sein de la nature (« ...suivant un cours correspondant... »).

### Sixième section

Sur la note liminaire, voir *TNH*, Liv. I, 3<sup>e</sup> Partie, section XI, Aubier, p. 205 : « Par connaissance, j'entend la certitude qui naît d'une comparaison d'idées. Par preuves les arguments tirés de la relation de cause à l'effet, complètement délivrés du doute et de l'incertitude. Par probabilité, l'évidence qui s'accompagne encore d'incertitude ».

Il va s'agit donc de distinguer des degrés de certitude (ou d'incertitude) dans le probable..

La première phrase peut se comprendre de plusieurs façons.

1/ Elle peut avoir un sens théologique : rien n'échappe à la Providence divine. Il n'y a rien qui soit absolument dépourvu d'intention, si l'on se réfère à la cause première, et non pas aux causes secondes seulement. Une telle lecture n'est pas impossible et peut s'inscrire dans le fidéisme professé par Hume ultérieurement. Mais il est clair que, prise en ce sens, la proposition dépasse ce qu'on peut connaître par l'expérience.

2/ Elle peut avoir le sens d'un nécessitarisme, au sens où Kant énonce : *in natura non datur casus*, au sens où Voltaire écrit dans le *Dictionnaire Philosophique*, article « atomes » : « Ce que nous appelons hasard ne peut être que la cause ignorée d'un effet connu ». Dans ce sens aussi la proposition dépasse l'expérience (et c'est pourquoi Kant en fait un principe de l'entendement pur)

3/ Le *TNH* 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 ». Ce qui signifierait : une action qui arrive par hasard n'est pas sans cause, elle est seulement privée d'une certaine cause, par ex. une cause finale, qu'on ne doit pas, quoique, éventuellement on y soit enclin, lui attribuer. En disant que le hasard n'existe pas, Hume dirait que le hasard n'a pas d'existence positive, ou que l'enchevêtrement des causes d'un certain événement est appelé hasard dans la mesure où il n'a pas lui-même



de cause. On retrouverait alors le sens aristotélicien. Aristote montre en effet que chaque action accomplie en vue d'une fin produit accessoirement des effets qui ne sont pas compris dans cette fin et qui, à ce titre, relèvent du hasard. De même les actions finales peuvent avoir entre elles des rencontres qui ne sont pas comprises dans la finalité de chacune d'elles. Les effets résultant de cette rencontre sont dus au hasard <automaton>. Aristote appelle *tuchè* (au sens d'une partie de l'*automaton*) ce qui arrivant par hasard à des êtres doués de volonté est cependant tel qu'on aurait pu le souhaiter ou le craindre, le vouloir ou vouloir l'empêcher.

4/ La phrase peut aussi souligner que la question de la réalité du hasard n'est d'aucune importance pour le propos de Hume. Notre ignorance des causes n'a pas d'autre effet sur la connaissance que s'il s'agissait d'événements objectivement fortuits.

§ 92. Hume écrit : « ... et c'est la vraie nature du hasard... ». Hume paraît réhabiliter ici la notion de hasard qui était critiquée au début du § 90. Il n'y a aucune contradiction. Que le résultat du lancer des dés soit dû au hasard veut dire non pas qu'il serait sans cause, mais que le faisceau des causes déterminant le résultat est si complexe qu'il est absolument impossible de donner à un résultat une plus grande probabilité qu'à un autre. Si toutes les faces sont différentes, l'esprit qui n'observe, dans une série de lancers successifs aucun résultat préférentiel, n'aura aucune attente en faveur d'un résultat particulier. Nous disons alors que le résultat est dû au hasard. Mais si plusieurs faces son identiques (une face avec un point, deux faces avec deux, trois faces avec 3), l'esprit ne peut manquer d'observer qu'« un plus grand nombre de faces concourent plus à l'un des événements qu'à l'autre ». Observant cet événement plus souvent, l'esprit ne peut s'empêcher d'attendre son retour ou de lui accorder une croyance d'un degré plus élevé que le degré de la croyance accompagnant les autres possibilités. Seule par conséquent l'expérience fonde la croyance probabilitaire.

Les cas de probabilité étudiés au § 93 sont homogènes à ceux étudiés au paragraphe précédent, avec la différence suivante : au § 92, Hume traite d'événements qui n'ont pas pour nous de causalité déterminable, alors qu'au § 93, il traite d'événements liés manifestement à d'autres événements avec une régularité plus ou moins grande (le feu et la brûlure, l'impulsion ou la pesanteur et la production du mouvement), donc d'événements relevant d'un enchaînement causal déterminable pour nous. Il y a alors une exacte proportion entre le degré de régularité, dans l'expérience, de l'enchaînement de la cause et de l'effet et le degré de la croyance portant sur l'événement anticipé. Lorsqu'un enchaînement causal s'est présenté dans l'expérience avec une parfaite régularité, l'attente équivaut à une certitude.

Ce qui intéresse Hume, c'est d'établir que l'attente probabilitaire ne dépend pas d'un raisonnement, mais seulement de la disposition induite en l'esprit par l'expérience du cours de la nature.

## Septième section

### Première partie

§§ 94-96. Hume va comparer les difficultés respectives des sciences mathématiques et des sciences morales en reprenant des idées présentées par

Pascal. Contribuent à la facilité des mathématiques la clarté et la distinction des objets dont elles traitent, qui peuvent être construits dans l'intuition et définis de manière univoque. La difficulté réside dans la longueur et la complexité des chaînes déductives exigées par les démonstrations. Dans les sciences morales, la situation est inverse. La difficulté tient aux objets eux-mêmes, qui sont en effet le plus souvent examinés dans la réflexion. Quand il examine les agitations des passions et leurs nuances, le philosophe moral n'est plus dans l'état de passion, il n'examine donc pas l'objet original, impressionnel, mais seulement sa copie idéale, dans laquelle les nuances et les différences sont moins accusées que dans l'original impressionnel. D'où les risques de confusion. En revanche le raisonnement moral est plus simple que le raisonnement mathématique parce qu'il met en œuvre un moindre nombre d'idées et des inférences plus courtes. Pourquoi plus courtes ? Deux réponses sont possibles : 1/ Alors que la démonstration mathématique est une explicitation *complète*, l'éloquence joue sur l'implicite et pratique par exemple l'enthymème, c'est-à-dire un syllogisme réduit à deux propositions, la proposition intermédiaire étant sous-entendue : je suis un homme, donc soumis à l'erreur [s.e. tous les hommes sont soumis à l'erreur].

De là il résulte que les obstacles à l'avancement des sciences sont différents selon les sciences : longueur des inférences pour les sciences mathématiques, manque d'expériences et de phénomènes convenables pour la philosophie naturelle, obscurité des idées et ambiguïté des termes pour la philosophie morale et la métaphysique.

Hume donne en exemple de cette obscurité quatre idées qui se rapportent toutes à celle de causalité. Que peuvent bien signifier les termes *pouvoir, force, énergie, connexion nécessaire* ? Dans la suite, ces termes seront employés comme substituables (voir passage du *TNH* cité en note).

§ 97. Rappel du principe établi antérieurement (section II) selon lequel toute idée est la copie d'une impression (de telle sorte que c'est l'impression qui donne son contenu à l'idée). Il en résulte que, si l'explicitation d'une idée complexe consiste d'abord, comme le voulait Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. 22, § 9), dans l'énumération de ses parties composantes, elle consiste aussi et surtout dans la mise en évidence des impressions correspondantes. La mise en évidence de l'impression-source soustrait l'idée à son obscurité et exerce sur elle une sorte d'effet grossissant analogue à celui qui est obtenu avec les lentilles du microscope ou du télescope. Il y a une homogénéité du champ du savoir : la métaphysique a tout à gagner à se soumettre à une méthode analogue à celle qui a réussi dans la philosophie naturelle (cf. Kant, deuxième préface de la *CRP*)

§ 98. « ... de force ou de connexion nécessaire... » Le « ou » exprime-t-il une coordination ou une équivalence des idées de *force* et de *connexion nécessaire* ? Un passage du *Traité* donne à entendre qu'il s'agit plutôt d'une équivalence : « les termes *efficace, opération, pouvoir, force, énergie, nécessité connexion* et *qualité productive* sont tous à peu près synonymes, c'est donc une absurdité d'en utiliser un pour définir les autres » (*TNH*, Liv. I, 3<sup>e</sup> Partie, Section XIV, p. 241).

§§ 99-101. Hume établit que l'idée d'une connexion nécessaire entre les objets externes ne peut dériver ni d'une impression externe (rapportée à un objet dans l'espace hors de nous), ni d'une impression interne (« l'esprit

n'éprouve aucun sentiment ou aucune impression *interne* venant de cette succession d'objets »). Le premier point est traité dans le § 101 ; le second point n'est pas traité explicitement, tant il paraît aller de soi pour Hume. Car l'objet du § 102 (l'idée de connexion nécessaire dérive-t-elle d'une réflexion sur les opérations de notre esprit ?) n'est pas identifiable à ce second point : se demander s'il y a une impression interne des événements externes, ce n'est pas la même chose que de se demander s'il y a un modèle *interne* de l'idée de connexion nécessaire.

Reprenant une analyse antérieure (section IV), Hume rappelle que 1/ l'effet d'une cause ne peut jamais être déterminé *a priori* ou anticipativement par l'esprit (§ 100 : « nous ne saurions jamais conjecturer quel effet en résultera ») ; 2/ les forces fondamentales de la nature sont cachées (§ 101 : « en réalité il n'y a aucune partie de matière qui découvre jamais, par ses qualités sensibles, une force ou une énergie quelconque ») ; nous ne voyons jamais dans l'expérience quelque chose produire (=faire sortir de soi) son effet, de sorte que la cause et l'effet seraient unis par un lien d'identité qui aurait la valeur logique d'un lien nécessaire. Dans l'expérience, sur le plan phénoménal, nous sommes seulement témoins de conjonctions plus ou moins régulières, qui ne nous font rien connaître des forces de la nature ; elles portent l'esprit à attendre la répétition des mêmes conjonctions, mais comme elles sont elles-mêmes privées de toute nécessité, l'esprit ne peut pas en tirer l'idée de connexion nécessaire.

Dans la note, Hume se situe par rapport à Locke. Celui-ci soutient que nous tirons l'idée de force productrice de notre expérience des productions naturelles *par raisonnement*. La critique de Hume paraît se situer sur deux plans.

Elle rappelle d'abord expressément qu'aucune idée n'excède vraiment l'impression dont elle dérive ; nous n'allons jamais vraiment au-delà de l'expérience ; et par conséquent il est impossible que nous tirions d'une expérience une idée contenant plus que cette expérience ; l'idée de force productrice ne contient donc rien d'autre que ce que contenait déjà l'expérience des productions naturelles.

Ensuite et implicitement la critique donne à entendre que, contrairement à ce que dit Locke, l'expérience ne nous montre pas même des productions, mais seulement des conjonctions : n'ayant pas l'expérience d'une production, nous n'avons pas non plus celle d'une force productive ; et comme toute idée dérive d'une impression, il n'y a pas, à s'en tenir du moins à l'expérience externe, d'idée de force productive.

§ 102 et sv. Après avoir montré que l'idée de connexion nécessaire ne peut pas dériver de l'expérience externe, Hume va examiner l'hypothèse (provenant de Locke) selon laquelle elle serait issue d'une impression de réflexion, c'est-à-dire d'une impression suscitée par la réflexion de l'esprit sur ses propres opérations. L'idée d'une connexion nécessaire entre cause et effet ou l'idée d'une production de l'effet par la cause serait ainsi issue d'une impression interne, celle que nous éprouvons au moment où notre volonté commande aux organes de notre corps ou aux facultés de notre esprit.

L'objection suscitée par Hume contre cette seconde hypothèse est exactement du même ordre que celle qui était dirigée contre la première. Hume montre que nous n'avons pas l'impression d'une *production* du mouvement ou de la pensée par la volonté, qui puisse servir de patron à l'idée de

connexion nécessaire. Nous n'avons aucune intuition, aucune conscience immédiate d'un pouvoir par lequel la volonté sortirait d'elle-même, pour ainsi dire, en posant hors d'elle un effet auquel elle serait liée par identité, comme les prémisses d'un syllogisme produisent par identité les conséquences qu'on en déduit. Nous avons seulement l'expérience de conjonctions constantes ou régulières entre certains événements que nous appelons *volitions* et d'autres événements que nous appelons *mouvements du corps* ou *pensées*. Les forces de la nature par lesquelles les effets visibles sont produits ne sont pas moins cachées à notre regard quand les événements concernés sont relatifs à notre propre être.

Le premier argument se résume ainsi : si nous connaissons par impression ou conscience immédiate une force productrice dans la volonté, nous devrions aussi connaître par conscience immédiate son *modus operandi*. Rien de tel : l'union de l'âme et du corps reste pour nous inintelligible, aussi inintelligible que le serait le pouvoir de déplacer des montagnes ou de commander aux planètes.

Quelle est la signification de cet argument ? Hume accepte-t-il un dualisme tel que celui de Descartes ? Deux solutions sont possibles : ou bien il l'accepte au moins tel qu'il se présente dans l'expérience) et considère que, les forces de la nature nous restant cachées, nous ignorons entièrement comment l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme ; ou bien il ne l'admet pas et on peut alors supposer que, pour Hume, le dualisme substantialiste fait partie de la même construction métaphysique illusoire que l'affirmation selon laquelle il y aurait dans la volonté une énergie productrice de mouvements et de pensées.

§ 104. Hume donne un second argument établissant que nous n'avons pas l'expérience d'une force ou d'une énergie par laquelle l'âme produirait les mouvements du corps : nous sommes incapables d'expliquer pourquoi l'âme est capable de commander à certains de nos organes et non aux autres.. Si la capacité de l'âme à commander était accompagnée de la conscience d'une force ou d'une énergie, cette conscience serait présente partout où l'âme peut communiquer au corps un mouvement volontaire et absente dans tous les autres cas, elle ferait immédiatement comprendre pourquoi l'âme peut agir sur les doigts, non sur le cœur ou le foie. Or nous n'avons jamais conscience d'une force dans les actes de la volonté ; ainsi la différence entre le premier et le second cas demeure pour nous inintelligible.

§ 105. L'argument est complété par la référence au phénomène de l'illusion des amputés. Supposons qu'au moment où l'amputé commande au membre qu'il n'a plus il ait la conscience d'une force ou d'une énergie capable de produire le mouvement recherché : il sera alors véritablement trompé par sa conscience qui lui attribue une puissance qu'il n'a plus. Or Hume ne peut pas accepter cette conséquence : « la conscience ne trompe jamais ». Et si la conscience ne trompe jamais, si l'amputé n'est pas trompé par sa conscience au moment où il commande au membre qu'il n'a plus, alors il faut reconnaître que ni lui, ni l'homme qui a l'intégrité de ses membres n'ont l'expérience d'une énergie productrice dans la volonté. Ce qui est donné, c'est seulement une conjonction régulière de la volonté de mouvoir et du mouvement qui lui succède ; la récurrence de cette conjonction nous fait attendre qu'elle se réitère indéfiniment de façon concordante. Mais, comme dans toute question de fait, une nouvelle expérience peut infirmer les précé-

dentes. C'est exactement ce qui arrive à l'amputé. Et, de même que, pour Descartes, l'illusion des amputés ne fait pas objection à la véracité et à la bonté divines, de même, pour Hume, cette illusion ne fait pas objection à la véracité de la conscience. Si l'expérience est interprétée correctement, si nous n'interprétons pas comme *liaison interne* ce qui n'est jamais qu'une *conjonction externe*, si nous nous souvenons de la révocabilité des enseignements de l'expérience passée, alors nous reconnaitrons que l'illusion des amputés n'est rien d'autre que l'attente *du même* trompée par l'irruption *de l'autre*.

Hume ne donne aucune justification du principe selon lequel « la conscience ne trompe jamais ». En un sens sa justification est évidente : on doit l'admettre pour que la recherche de la vérité ait un sens, soit possible, pour que la philosophie puisse seulement commencer. Descartes l'accepte très explicitement : nous nous trompons, mais la conscience ne trompe jamais (et la tâche de la philosophie est de revenir au noyau de conscience qui ne trompe jamais), comme plus tard la phénoménologie husserlienne et post husserlienne. Sartre énonce que l'être de la conscience est identique à la conscience d'être ; si vive que soit une représentation de l'imagination, elle ne peut jamais être confondue avec une perception ; imagination et perception se distinguent d'emblée par des caractères intrinsèques.

§ 106. Troisième argument établissant que nous n'avons pas l'expérience d'une énergie productrice dans la volonté. Hume souligne le hiatus séparant l'objet de la volition (ce que j'ai conscience de vouloir) et les opérations neuromusculaires intervenant dans l'accomplissement de cette volition. L'objet de la volition (par exemple saisir un objet) est le dernier terme d'une chaîne de médiations inconscientes, relevant des forces cachées de la nature et intervenant dans la production de l'effet. Si la volonté tentait de suivre pas à pas cette chaîne de médiations, du premier au dernier terme, au lieu de se porter directement au dernier terme (le mouvement à accomplir ou l'objet à saisir), elle manquerait entièrement son but ; pour mouvoir les esprits animaux de la façon qui est requise pour que la main saisisse l'objet, il ne faut justement pas vouloir les mouvoir, il est nécessaire et suffisant de vouloir saisir l'objet. Pour agir, il est inutile, et il serait même nuisible de connaître le *modus operandi* de la volonté, sans compter que la prétendue production du mouvement par la volonté comporte une inintelligibilité de principe : l'incommensurabilité de la conscience, *res cogitans* et du corps, *res extensa*.

§ 107. Conclusion : il n'existe aucune impression de réflexion qui soit le modèle de notre idée de la force.

La note jointe établit pourquoi notre expérience de la *résistance* opposée par les corps ambiants au mouvement volontaire et de l'*effort* pour vaincre cette résistance ne peuvent pas davantage être le patron de l'idée de force : l'expérience en question est beaucoup plus étroite que l'idée de causalité considérée en toute son extension (et s'appliquant à Dieu, à l'esprit comme à la matière inanimée). Si l'idée est plus vaste en extension que l'impression dont elle est censée dériver, alors c'est que la dérivation présumée est fautive.

§ 108 et sv. L'idée de force n'est pas non plus dérivable de l'expérience d'une force ou d'une énergie présente en notre propre esprit et qui produirait nos pensées. En effet

1/ Si nous connaissions cette énergie, nous connaîtrions également sa façon d'opérer ; or la façon dont l'âme humaine produit des pensées est pour nous aussi inconnue qu'inconcevable. Référence discrète à la métaphysique malebranchienne (*RV*, liv. I, 3<sup>e</sup> partie, ch. 3) : la production de l'idée ne peut être qu'une production *ex nihilo*, laquelle est, comme telle, réservée à Dieu (l'idée est reprise au § 112).

2/ (§§ 110 et 111) Nous sommes incapables d'expliquer les limites du pouvoir de l'âme sur ses idées, ses sentiments, ses passions ainsi que les variations de ce pouvoir, alors que nous devrions en être capables, si vraiment nous connaissions cette énergie. Observons que Hume s'abstient de tout jugement sur la nature ultime de l'âme : la production des idées dans l'âme peut mettre en jeu soit une substance spirituelle, soit une substance matérielle, soit les deux.

§ 113 et sv. Hume va exposer les motifs de se prononcer sur la validité de la doctrine malebranchienne des causes occasionnelles.

La généralité des hommes « supposent que dans tous les phénomènes ordinaires [tels que chute des corps, croissance des plantes, génération des animaux] ils perçoivent la force ou l'énergie même de la cause, par où précisément elle est liée à son effet et à jamais infaillible en son opération ». Pour Hume, cette supposition est fautive. Quand la plante est arrosée, elle croît, quand elle ne l'est pas, elle dépérit. Nous avons l'expérience de cette conjonction constante, mais rien de plus : nous ne percevons pas l'énergie même de la cause, notre attente du retour de la même conjonction nous donne l'illusion que nous la percevons. Et les hommes ordinaires ne font intervenir Dieu dans le cours du monde qu'au moment où se produisent des événements extraordinaires, dépassant complètement ce dont ils ont l'expérience. Le recours au surnaturel survient là où l'événement ne paraît pas naturellement explicable.

Mais certains philosophes (Malebranche) suivent un autre chemin, et même un chemin opposé : l'intervention de Dieu, pour eux, va devenir, non l'exception, mais la règle. Ils observent que la régularité dans la succession des événements naturels ne constitue pas en elle-même une explication de la production de l'effet par la cause et que l'énergie mise en œuvre pour la production d'un effet est aussi mystérieuse dans les événements réguliers que dans les événements extra-ordinaires. Il se considèrent donc « obligés par la raison » de généraliser l'intervention de Dieu et de lui attribuer la véritable causalité productrice de tout ce qui arrive dans le monde.

La doctrine des causes occasionnelles est une concentration de toute causalité en Dieu, qui n'est pas seulement l'origine mais l'agent universel et exclusif de la causalité. A tout événement survenant dans le monde (par la causalité divine), Dieu fait correspondre, par une « volition particulière » tous les autres événements qui sont liés au premier selon les lois générales de la nature.

Cette doctrine des causes occasionnelles comprend trois volets. Le premier concerne le rapport entre les corps ; le second concerne le rapport de l'esprit et du corps ; le troisième concerne le rapport de l'esprit à ses propres pensées et conduit à la doctrine de la vision en Dieu. Le premier volet est abordé dans le passage : « Mais de philosophes qui poussent leur examen un peu plus loin... » ; le deuxième et le troisième dans le passage : « Mais des philosophes qui avancent davantage encore dans leurs recherches... »

La théorie de la vision en Dieu est exposée d'abord dans la *Recherche de la vérité* (liv. III, 2<sup>e</sup> partie, ch. VI) de manière négative et indirecte. Malebranche pense que l'entendement est passif dans la connaissance : l'idée comme réalité formelle est la vision de l'idée comme réalité objective et, de cette réalité objective, l'esprit n'est pas l'auteur). De cette passivité, on ne peut rendre compte, pense-t-il,

- ni (pour les perceptions sensibles) par les « espèces messagères » des scolastiques (c'est la théorie selon laquelle les objets matériels enverraient dans l'esprit des « espèces » <species> qui leur ressemblent). Cette théorie a été critiquée par Descartes, particulièrement dans la *Dioptrique* ;

- ni (pour les idées qui se présentent comme affranchies de l'expérience) par un innéisme comme celui de Descartes (l'innéisme rend incompréhensible l'apparition successive des idées).

De cette double exclusion, il résulte que les idées sont vues en Dieu. Dieu, en effet, a en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés, et notre âme est immédiatement, naturellement, essentiellement, unie à Dieu ; en vertu de cette union essentielle, nous voyons toute chose en Dieu.

On doit au demeurant distinguer les sensations (comme la douleur), qui sont des modifications du moi et les idées proprement dites, qui sont des objets intelligibles, des Idées platoniciennes, qui sont dans le Verbe divin et connues de l'homme dans le Verbe divin. La tradition distinguait réalité formelle et réalité objective de l'idée. Cette distinction prend chez Descartes une importance particulière dans la mesure où il existe une idée dont la réalité objective excède radicalement la réalité formelle et dont je ne peux pas être l'auteur. Malebranche radicalise cette distinction. L'idée passe toute du côté de la réalité objective qui est elle-même située dans le Verbe divin. Et tout ce qui peut être compris comme modification du moi est sensation, non idée.

Pour Hume, Malebranche a parfaitement saisi l'*inintelligibilité* de la causalité au sens d'une énergie productrice : s'il rassemble toute la causalité en Dieu, c'est, pourrait-on dire, parce qu'il ne faut rien de moins que Dieu pour produire quelque chose. En un sens, Hume est séduit par cette mise en cause malebranchienne de l'intelligibilité prétendue de la causalité ; mais la doctrine des causes occasionnelles ne fait certainement pour lui qu'ajouter de l'inintelligible à l'inintelligible (*obscurum per obscurius*), et c'est à une réforme plus radicale de notre façon de penser qu'il faut, pense-t-il, procéder.

Signalons que Kant rencontre à son tour le problème posé ici par Hume. Il écrit dans la *Dissertation*, au § 17 :

« Plusieurs substances étant données, le *principe du commerce* possible entre elles *ne consiste pas dans leur seule existence*, mais quelque chose d'autre est requis, qui fasse comprendre les relations mutuelles. Car, par leur subsistance même, elles n'ont pas de relation nécessaire à autre chose qu'à leur cause ; mais le rapport du causé à la cause n'est pas commerce, mais dépendance. Donc, si quelque commerce intervient entre elles, il est besoin d'une raison particulière le déterminant avec précision.

« Et c'est en cela que consiste le *proton pseudos* de l'influence physique prise en son sens vulgaire : on admet témérairement un commerce entre substances et des forces transitives suffisamment connaissables par leur seule existence ; et ainsi on a moins un système que plutôt le mépris de tout système philosophique, comme inutile sur ce sujet. Si nous débarrassons ce concept de cette tache, nous avons un genre de commerce qui mérite seul d'être

appelé réel et duquel <a quo> la totalité du monde mérite d'être appelée réelle, non idéale ou imaginaire ».

Ce que manque la théorie de l'influence physique en son sens vulgaire, c'est la dimension de transcendance ou d'ek-stase dans laquelle les choses doivent être originellement situées pour pouvoir se rapporter les unes aux autres et interagir. Fonder en Dieu le commerce des substances, c'est penser Dieu comme la racine et la forme paradigmatique de cette constitution ek-statique qui permet aux choses de se rapporter les unes aux autres et d'entrer ainsi dans une *communauté*. Dieu est l'ek-stase originelle. La *Critique* abandonne entièrement cette référence à Dieu : le sujet est le seul fondement de la constitution ek-statique de l'être. Hume ouvre le chemin : l'ek-stase originelle n'est pas en Dieu, elle consiste en une opération de l'esprit humain. Mais cette opération, pour Hume, reste « subjective », au sens où elle ne se prononce pas sur la constitution de l'être même.

§ 114. Première critique de l'occasionalisme : Hume reproche à Malebranche de compromettre la gloire de Dieu au lieu de la célébrer, en supposant un Dieu impuissant à faire exister des causes qui aient leur propre efficacité, non pas indépendamment de la sienne, mais par la sienne. L'objection avait déjà été formulée par Leibniz. La tendance à priver la nature de toute autonomie apparaît déjà avec le mécanisme cartésien (la machine du monde est mise en mouvement par une impulsion qui lui est extérieure) et par la doctrine de la création continuée.

§§ 115-117. Hume conclut son exposé critique de la pensée de Malebranche par deux objections de fond qui lui sont inspirées par sa propre compréhension de la pratique philosophique [« une réfutation plus philosophique de cette théorie... »]. 1/ La philosophie de Malebranche recourt à « nos méthodes communes d'argumentation » (cohérence de la chaîne argumentative, analogies, probabilités, etc...). Que ces méthodes aient fait leur preuves dans un certain domaine de la connaissance, ne garantit pas qu'elles auront le même succès en des sujets métaphysiques. Le « logique » n'est pas en lui-même garant de vérité, surtout là où la contre-épreuve de l'expérience n'est plus possible. 2/ La valeur explicative de la philosophie malebranchienne est nulle, puisqu'elle substitue simplement un inintelligible à un autre ; la manière dont les corps opèrent les uns sur les autres nous est entièrement inintelligible ; si, pour échapper à cette inintelligibilité, nous substituons à l'influence physique réelle la seule influence de l'Esprit suprême sur les corps, le gain d'intelligibilité est réellement nul : nous comprenons aussi peu les opérations de l'esprit sur le corps que les opérations du corps sur le corps.

Dans la note, Hume évoque brièvement la mécanique rationnelle, afin de montrer qu'elle partage avec toute la philosophie anglaise (Locke, Clarke, Cudworth) la conviction que la matière possède une force réelle et qu'elle est donc bien éloignée de l'esprit malebranchien.

L'inertie a reçu sa première formulation scientifique chez Descartes : « Je suppose que le mouvement qui est une fois imprimé en quelque corps y demeure perpétuellement s'il n'en est ôté par quelque autre cause, c'est-à-dire que *quod in vacuo semel incoepit moveri semper et aequali celeritate movetur* » (Lettre à Mersenne du 13 novembre 1629). Cf. également le *Traité de la lumière* : « Chaque partie de la matière en particulier continue toujours d'être en un même état pendant que la rencontre des autres ne la con-



traint point de changer... » Cette loi d'inertie dérive t-elle de l'expérience comme Hume le suggère [« nous trouvons par expérience... »] ? L'expérience (ou du moins l'expérience « vulgaire », non savante) par elle-même pourrait aussi suggérer que le mouvement, abandonné à lui-même, est voué à s'éteindre progressivement. Dans l'esprit de Descartes, la loi d'inertie est une condition d'intelligibilité de l'expérience plutôt qu'une donnée empirique.

Avec les *Principia* de Newton, la notion de force devient la notion fondamentale de la théorie physique. Dans la nature, deux forces élémentaires sont en présence : la force d'inertie et la force gravitationnelle. La première est définie au début du premier livre comme une force inhérente à la matière. En liaison avec le principe d'égalité de l'action et de la réaction, la théorie de la force d'inertie donne à la mécanique la forme d'une science à la fois rationnelle et réelle (Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*), pouvant rivaliser en rigueur avec la géométrie euclidienne. Quant à l'attraction, elle est avant tout une grandeur mathématique, plutôt qu'une réalité physique. Newton écrit dans la définition 8 :

« Au reste je prends ici dans le même sens les attractions et les impulsions accélératrices et motrices, et je me sers indifféremment des mots d'attraction, d'impulsion ou de propension quelconque vers un centre, car je considère les forces mathématiquement et non physiquement. Ainsi le lecteur doit bien se garder de croire que j'aie voulu désigner par ces mots une espèce d'action de cause ou de raison physique, et lorsque je dis que les centres s'attirent, lorsque je parle de leurs forces, il ne doit pas penser que j'aie voulu attribuer aucune force réelle à ces centres, que je considère comme des points mathématiques ».

Ces propositions font comprendre que certains disciples de Newton aient pu chercher à dépouiller les causes secondes de toute force ou énergie. Mais il ne semble pas que cela ait été le dessein de Newton lui-même [« Au contraire ce grand philosophe avait recours à un fluide éthéré actif pour expliquer son attraction universelle »]. C'est ce que montrerait en particulier le passage suivant : « Je me sers en général du mot *attraction* pour désigner toute tendance des corps à se rapprocher les uns des autres, que cette tendance provienne soit de l'action des corps se cherchant mutuellement en s'agitant les uns les autres par les esprits qu'ils émettent, soit de l'action de l'Ether, de l'Air ou de quelque milieu ou corporel ou incorporel qui, par une impulsion quelconque, meuve les uns vers les autres les corps nageant en lui ». Il est cependant à remarquer, et Hume le rappelle, que cette force ou énergie reste purement conjecturale, comme le souligne la 3<sup>e</sup> partie des *Principia* : « Quant à la raison des propriétés de la gravitation, je n'ai pas encore pu la déduire des phénomènes et je n'invente pas d'hypothèses <hypothèses non fingo>. En effet tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes doit être appelé hypothèse, et il n'y a pas de place, dans la Philosophie expérimentale pour des hypothèses, qu'elles soient métaphysiques ou physiques, appuyées sur des qualités occultes ou mécaniques ».

### Deuxième partie

§ 118. Hume conclut les analyses antérieures en soulignant qu'aucune donnée d'expérience, externe ou interne, aucune impression ne s'offre

comme modèle pour l'idée de force ou de connexion nécessaire, ce qui, conformément aux principes de Hume, doit conduire à une mise en question de cette idée. En outre ce paragraphe souligne de façon très explicite ce que l'on pourrait appeler l'atomisme ontologique de Hume : « Tous les événements semblent être entièrement lâches et séparés ». Sur le plan du visible, le plan phénoménal, il n'y a pas de connexion, il n'y a que des conjonctions, c'est-à-dire de pures et simples contiguités temporelles, que ne soutient aucune liaison logique. On se souviendra que, chez Kant, ce qui distingue la successivité simplement subjective de nos représentations (l'ordre selon lequel nous faisons se dérouler le multiple contenu dans une représentation telle que la façade d'une maison) et la successivité *objective* impliquée dans le lien de causalité, c'est le facteur logique contenu dans la seconde et qui consiste dans la subsomption de la successivité de nos représentations sous une règle qui en rend l'ordre nécessaire et irréversible.

§ 119. D'où vient, dans ces conditions, l'idée de connexion nécessaire ? Elle vient d'une disposition (*habitus*) de l'esprit, d'une habitude produite dans l'esprit par la récurrence constante des mêmes conjonctions, disposition consistant à *anticiper* (à attendre, avec une ferme croyance), quand l'un des événements habituellement conjoints se présente, l'apparition de l'autre. Cette anticipation ou cette attente crée une liaison dans la pensée. On remarque cependant que Hume parle de *raisonnement* : « ... employer le raisonnement qui peut seul nous assurer d'une chose quelconque de fait ou d'existence ». Passons-nous ainsi du plan subjectif au plan objectif ? Le raisonnement dont parle ici Hume est-il quelque chose de plus qu'une attente et une croyance ? Peut-être que oui. Une liaison subjective acquiert une signification objective au moment où nous supposons qu'il existe, sous-jacente à la conjonction factuelle, une force cachée produisant infailliblement son effet – et dont la conjonction factuelle serait précisément l'indice. Deux lectures de Hume sont peut-être possibles. Ou bien la causalité se réduit entièrement à une anticipation subjective faisant suite à une conjonction constante (constante du moins à la mesure de l'expérience humaine), et celle-ci n'a aucune signification *ontologique*, elle ne nous apprend rien sur l'être même. Ou bien, en nous fondant sur une loi de l'esprit qui serait la convertibilité de l'un et de l'être, nous présumons que cette conjonction constante est l'indice d'une *nature des choses*, que, certes, nous ne pouvons pas connaître mais qui cependant lève un coin de son voile au moment où nous constatons une régularité, une répétition, une constance. La liaison devient un raisonnement au moment où la disposition de notre esprit est comprise comme un révélateur de l'être.

§ 120. Même question : pourquoi Hume parle-t-il d'inférence, si aucune considération logique n'intervient ? On peut supposer un certain embarras à rendre compte de la prétention *manifeste* de la relation de causalité à l'objectivité à partir d'une liaison simplement subjective dans l'imagination. D'où l'embarras : « ... conclusion quelque peu extraordinaire mais qui semble fondée sur une suffisante évidence ».

§ 121. Imperfection de l'entendement : la relation de causalité, qui est d'une telle importance pour la vie humaine ne peut pas être définie, sinon au sens d'une définition qui se tire de quelque chose « qui lui est extérieur et étranger ». Cette phrase signifie : nous ne pouvons pas donner de l'idée de causalité une définition « critique » (conforme à ce que Hume pense être les

principes fondamentaux de la connaissance) et qui en même temps réponde à la représentation courante que nous en avons ; nous ne pouvons pas en manifester l'origine et en justifier la légitimité sans substituer à notre représentation initiale (non critique) de la causalité (= une force produisant son effet) une autre représentation, *plus faible*, et dont la signification est seulement subjective. Telle est la première difficulté : nous ne pouvons pas *définir* la causalité telle que nous sommes enclins à la penser. Deux autres difficultés apparaissent dans le texte de Hume. D'abord la dualité des définitions. La première est de signification objective et s'oriente vers les objets du monde. La seconde est de signification subjective et s'oriente vers l'esprit pratiquant la relation de causalité. La première correspond à l'intentionnalité des sciences positives ; la seconde est réflexive et philosophique. La question serait alors de savoir si leur vérité est égale, la différence consistant seulement dans le point de vue, ou si seule la seconde est vraie. Car à partir du moment où la causalité se réduit à une liaison des représentations dans l'imagination (est cause un événement ou un objet dont l'apparition porte toujours la pensée vers un autre événement ou un autre objet), peut-on encore soutenir que la causalité est une relation entre deux objets telle que, « si le premier objet n'avait pas été, le second n'eût jamais existé » ? Quel sens peut avoir ce qui se présente, en intention du moins, comme une liaison *objective*, si cette liaison n'est rien d'autre qu'une association dans l'imagination ? Ces questions font apparaître, me semble-t-il, un certain embarras de la pensée de Hume.

Dernier embarras : le passage du factuel à l'universel. La causalité peut se formuler ainsi : « ... que cette vibration *est suivie* de ce son et que toutes les vibrations semblables *ont été suivies* de sons semblables », mais également ainsi : « ... tel que tous les objets semblables au premier soient suivis d'objets semblables au second ». « Ont été suivis... » : nous sommes sur le plan du fait ; « soient suivis... » : nous dépassons la contingence d'une expérience concordante jusqu'à aujourd'hui, nous visons un universel. Hume paraît partagé entre la « version » de la causalité qui est à l'œuvre dans les sciences et la « version » de la causalité résultant des principes de sa philosophie. Peut-être Hume est-il conscient de manquer ce que vise le concept de causalité en réduisant la relation causale à l'ordre du factuel et du subjectif.

Note du § 121. Elle souligne, en conséquence de ce qui précède, que nous ne connaissons pas la force telle qu'elle est en elle-même, dans sa nature propre, intrinsèque, mais seulement par le degré ou la quantité de l'effet produit par l'objet auquel nous attribuons cette force: « l'effet est la mesure de la force ». Hume se réfère évidemment ici à la conception newtonienne de la force, comprise comme produit de la masse par l'accélération. Le mouvement d'un corps de masse  $m$  peut rester uniforme ou au contraire s'accélérer; et cette accélération peut être plus ou moins grande; le degré d'accélération, qui est l'effet d'une cause inconnue ou d'une « circonstance inconnue d'un objet » est la mesure de la force. En preuve de l'incapacité de l'esprit humain à connaître la nature intrinsèque de la force, Hume cite la discussion relative à la mesure de la force. Qu'elle ait pu être considérée par Descartes comme proportionnelle à la vitesse ( $f=mv$ ) et par Leibniz puis Newton comme proportionnelle au carré de la vitesse ( $f=mv^2$ ) montre qu'elle n'est pas connue par elle-même, mais seulement par ses effets (cf. le § 17 du *Discours de métaphysique* de Leibniz). Hume ajoute que la circulation courante de termes tels que « force », « pouvoir », « énergie » ne prouve pas

qu'une liaison ou une connexion unissant la cause et l'effet nous soit vraiment connue et que l'« atomisme » des événements puisse être surmonté; la familiarité de ces termes rappelle seulement que l'animal a le sentiment d'un « effort » ou *nisus* quand il met en mouvement des corps extérieurs et d'une « force » qui vient à sa rencontre quand il subit l'impact d'un corps en mouvement; et il prête ces sentiments, par projection, aux corps inanimés et peut avoir ainsi l'illusion de connaître « de l'intérieur » les énergies qui sont à l'œuvre dans la *res extensa*. Peut-être cette analyse vise-t-elle particulièrement Leibniz. Car on trouve incontestablement chez Leibniz la tentative de rapprocher la force, comme *donnée du sentiment* et la force au sens d'une *grandeur mathématiquement exprimable*. On se reportera par exemple au texte édité par L. Prenant sous le titre *Opuscule du 11 mai 1702* (Œuvres, p. 364 et sv.). Leibniz écrit:

« Comme nous pensons qu'il y a dans le corps quelque chose d'autre que la matière, nous demandons en quoi consiste sa nature. Nous disons donc qu'elle ne peut consister en rien d'autre qu'en un "quelque chose de dynamique" <en tô dunamikô>, c'est-à-dire en un principe interne de changement et de persistance ».

Ce principe interne, Leibniz le nomme d'un terme aristotélicien : il est une forme substantielle, dont la nature consiste dans la force et que nous devons nous représenter à l'image d'une âme (*Système nouveau*, L. Prenant p. 326: « Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment ou à l'appétit; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes »). Cette tentative de rapprochement entre la force, au sens scientifique et la force au sens d'une donnée interne est remise en cause d'une façon particulièrement nette par Kant dans l'Amphibologie des concepts de la réflexion (*CRP.*, PUF p. 235). A la fin de la note, Hume montre que la tendance à la projection n'affecte pas seulement notre représentation des énergies transmises dans le mouvement communiqué, mais aussi la représentation des énergies « qui se déploient sans que nous y attachions aucune idée de mouvement communiqué »; sentant une connexion habituelle entre les idées, une transition facile de l'une à l'autre, « nous transportons ce sentiment aux objets » et affirmons qu'ils sont eux-mêmes en connexion et que la cause « produit » son effet; en vérité, les événements sont séparés les uns des autres et toute liaison les ajointant est subjective.

## Huitième section

### Première partie

§ 126. Sur quel plan Hume se place-t-il pour énoncer que « tout effet naturel est si précisément déterminé par l'énergie de sa cause que nul autre effet, en de telles circonstances particulières, n'en aurait pu le moins du monde résulter » ? Et quel est le fondement du déterminisme ainsi mis en évidence ? Il est clair que cette proposition ne concerne pas le plan phénoménal. Car sur ce plan, le seul dont nous ayons proprement l'expérience, nous sommes bien les témoins de conjonctions régulières, mais non de connexions nécessaires, faute d'expérience directe des forces cachées de la nature. Cette proposition concerne donc le substrat invisible des phénomènes,

dont nous conjecturons la nature d'après les phénomènes, mais sans y atteindre la certitude que donne seule l'expérience de la chose en chair en os. Relevons d'ailleurs à ce sujet une différence fondamentale de la démarche humienne et de la démarche kantienne. Kant admet l'inaccessibilité irrévocable du substrat transcendantal des phénomènes; mais il admet également que l'application d'une fonction logique au donné phénoménal lui confère une universalité et une nécessité qui s'exprime dans la légalité naturelle : tout ce qui commence d'être suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle; Kant dépasse donc « intra-phénoménalement » la relativité phénoménale. La démarche de Hume apparaît à la fois plus timide et plus audacieuse: plus timide dans la mesure où tout dépassement du phénoménal, serait-ce un dépassement intra-phénoménal du phénoménal, est interdit; la relation de causalité et la nécessité qui s'y indique ne sont rien d'autre qu'une conjonction élevée par l'habitude au rang de connexion objective ; plus audacieuse cependant aussi dans la mesure où, à la faveur de la récurrence régulière des mêmes conjonctions, nous portons un jugement sur le substrat des phénomènes, *comme si* le fond des choses nous était découvert, comme si nous assistions à la production de l'effet par l'énergie de la cause. On peut cependant s'interroger sur la légitimité d'un jugement sur le substrat des phénomènes et plus précisément sur la nécessité des lois de la nature. Car le motif d'affirmer cette nécessité n'est rien d'autre, chez Hume, que la régularité des récurrences empiriques; et entre cette régularité et l'universalité-nécessité des lois de la nature un hiatus subsiste: dans la pensée humienne, aucune structure apriorique de la faculté de connaître ne permet de le surmonter. Nous rencontrons à nouveau un problème évoqué antérieurement: Hume ne donne aucune autre assise que subjective à un déterminisme dont il tend pourtant à reconnaître la signification objective fondamentale dans la connaissance de la matière inanimée.

Une proposition de ce même paragraphe fait difficulté: « la quantité et la direction de chaque mouvement... » Elle paraît signifier ceci: dans la matière inanimée, tout événement résulte du choc des corps; le choc est l'événement *par excellence*; or, du choc, réalité en apparence homogène, peuvent naître des réalités au plus haut point hétérogènes. Comment est-il donc possible que l'hétérogène naisse de l'homogène ? Il faut répondre ceci: l'homogène (le choc) dont naît l'hétérogène est en fait une réalité physique hautement *différenciée* par la quantité et la direction des mouvements qui y interviennent, et régie par des lois parfaitement exactes. La diversité des effets résulte des différences intervenant dans la quantité et la direction des mouvements. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'un être vivant puisse résulter de telle conjonction singulière (de la quantité et de la direction des mouvements) aussi bien qu'une autre réalité physique entièrement différente qualitativement dans telle autre conjonction singulière. On observera que l'atomisme antique avait déjà rencontré ce problème de la production de l'hétérogène à partir de l'homogène. La solution consistait avant tout à invoquer la différence de forme des atomes; chez Hume, il s'agit plutôt de l'infinie variété dans la quantité et la direction des mouvements.

§ 127. Hume revient, semble-t-il, à une conception plus subjective (et plus conforme aux analyses antérieures) de la nécessité intérieure à la relation causale; celle-ci n'est rien d'autre qu'une conjonction constante accompagnée d'une inférence; et cette conception « faible » de la relation causale

prépare à accepter l'idée que les comportements humains aussi relèvent de la nécessité.

§ 128-129. Hume va d'abord établir que les actions volontaires ainsi que les opérations de l'esprit sont soumises à des lois, les lois de la nature humaine, qui les rendent régulières et uniformes. La constance de la nature humaine rend les manifestations de l'esprit uniformes, nonobstant la diversité des conditions historiques; les passions sont les mêmes, et les effets de ces passions, c'est-à-dire les actions et entreprises humaines, sont également les mêmes. D'où l'intérêt des études historiques : elles offrent un substitut, propre aux sciences humaines, à l'expérimentation, si féconde dans la science de la matière inanimée, mais à peu près impraticable quand il s'agit de l'homme. En montrant « les hommes dans toutes les variétés de circonstances et de situations », en faisant pour ainsi dire varier les paramètres de situation, elle permet de mettre en évidence l'invariant, c'est-à-dire la corrélation intangible entre les paramètres variables des comportements humains. La condition de cette méthode d'étude des comportements humains est évidemment qu'il y ait une identité transhistorique d'une nature humaine. Cette identité ne fait, pour Hume, aucun doute : la nature de l'homme, de l'antiquité à aujourd'hui, a aussi peu varié que la nature de la terre, de l'eau ou des autres éléments naturels.

§ 130. Notre connaissance de l'uniformité de la nature humaine est le fondement d'une critique du témoignage. Un récit relatif à des hommes affranchis de toute passion négative est aussi suspect qu'un récit relatif à des centaures ou des dragons. Et il suffit que les actions attribuées à une personne soient « contraires au cours de la nature humaine » pour que l'on soit fondé à considérer que ce sont des fictions. Hume donne l'exemple du courage ou de la force surnaturels d'Alexandre, tels qu'ils sont évoqués par Quinte-Curce. Mais un autre exemple peut évidemment venir à l'esprit : celui des grandes figures de l'existence spirituelle. Hume considère-t-il que les actions attribuées au Christ (ou bien, s'il avait pu en entendre parler, à Ramakrishna, à Gandhi, à tant d'autres) sont entièrement fictives et inventées, au motif qu'elles ne sont pas conformes au cours ordinaire de la nature humaine ? C'est probable; on pourrait cependant objecter à Hume sa propre pensée et observer que toute la confiance acquise par des expériences régulières et concordantes peut être un jour brisée par la survenue d'une expérience infirmatrice ; dans le domaine des faits, rien n'est définitivement acquis; l'ouverture de l'esprit au libre jeu des variations ne doit pas être prématurément refermé au profit de l'invariant présomptif. Pour reprendre une terminologie empruntée à Schiller, on dira que la recherche de l'identité par la « pulsion formelle » ne doit pas porter préjudice à la libre reconnaissance de la variation par la « pulsion sensible »; l'expérience acquise ne doit pas entraver l'expérience à acquérir. Lorsque la moyenne devient normative, elle risque de faire obstacle à la simple et libre reconnaissance de ce qui existe.

§ 131. Hume met ici en évidence les avantages d'une expérience acquise en une longue vie du point de vue de la conduite et de la spéculation. Seule l'expérience permet de connaître les principes fondamentaux régissant la nature humaine, et seule cette connaissance permet à chacun de régler sa conduite et sa spéculation. L'expérience permet en particulier de dépasser le niveau des apparences et de reconnaître que, dans la vie publique en particulier, les motifs intéressés sont le plus souvent dissimulés sous de spécieuses

couleurs. Cette fonction critique de l'expérience s'exerce à travers une sorte de dialectique du visible (les actions, les expressions, les gestes) et de l'invisible (les motifs et les inclinations); par l'étude comparative des manifestations visibles, nous parvenons à une certaine connaissance de l'invisible (= le cœur humain), qui à son tour nous permet d'interpréter le visible (les manifestations) d'une façon plus lucide et plus rigoureuse.

§ 132-133. Uniformité et diversité se conjuguent dans la nature humaine; jamais la diversité ne contredit l'uniformité. C'est ainsi que la diversité culturelle des comportements prouve l'universalité de l'emprise culturelle; la diversité des façons d'être de l'homme et de la femme est occasion de reconnaître la régularité avec laquelle la nature assigne à chaque sexe sa spécificité; enfin, que chaque âge de la vie ait sa propre façon de penser et d'exister prouve bien la diversité de la condition humaine ; mais cela prouve aussi que cette diversité se laisse ordonner en types généraux; l'homme d'expérience les connaît et peut ainsi anticiper l'expérience.

§ 134. Même les conduites humaines qui font exception à ce qui arrive « le plus souvent » sont « récupérables » dans un horizon de régularité; car il suffit, pour relativiser leur caractère exceptionnel, de les rapprocher de ce qui a lieu dans la nature *non humaine* en général y compris dans la matière inanimée. L'expérience y fait voir que « toutes les causes ne sont pas jointes à leurs effets avec une pareille uniformité » ; des causes intercurrentes, inapparentes pour notre regard humain, peuvent, en intervenant dans le processus de causalité, déjouer notre attente des effets habituels. Bref, il n'est d'événement exceptionnel qui ne puisse, d'une façon ou d'une autre, apparaître sous le jour de la régularité.

§ 135. Une irrégularité dans l'enchaînement des causes et des effets ne signifie, non pas qu'il y aurait dans le monde une « incertitude des causes » ou une « contingence quelconque dans la cause », mais plutôt que des causes inaperçues sont intervenues. Il n'existe, pour Hume, rien de tel qu'une indétermination objective de la causalité (telle que le *clinamen* dans l'atomisme antique). L'ignorant croit à une indétermination objective de la causalité. Aussi dit-il : l'horloge s'est arrêtée parce qu'elle ne marche pas bien d'ordinaire. Il attribue à sa causalité « horodictique » une marge d'indétermination qui serait responsable de son fonctionnement « capricieux ». Celui qui connaît le fonctionnement d'une horloge sait qu'à une contrariété d'effets (marcher/ne pas marcher) correspond toujours une contrariété des causes, c'est-à-dire l'intervention d'une cause (un frottement, par exemple) s'opposant à la cause productrice de l'indication de l'heure. Donc la causalité naturelle est parfaitement déterminée; toute indétermination est subjective et provient de notre ignorance de la complexité du *nexus* causal.

§ 136. Il est clair que l'indétermination subjective de la causalité régissant les existants d'un certain genre d'être croît à la mesure de la complexité de la constitution du genre considéré. Si donc cette indétermination subjective est présente dans la causalité régissant la matière inanimée, *a fortiori* aura-t-elle sa part dans la causalité régissant les êtres vivants. Hume, conformément à une tradition qui remonte à Descartes, considère l'organisation animale comme relevant d'un mécanisme. Il n'y a donc pas vraiment, de l'inanimé à l'animé, une césure ontologique; la différence est de degré, mais non de nature. La machine qu'est le corps vivant se signale seulement par son extrême complexité. Il ne s'y trouve donc pas plus

d'indétermination objective des lois de la nature que dans la matière inanimée. Simplement l'indétermination subjective y est à la mesure de la complexité.

§ 137. Hume montre que les comportements humains sont eux aussi régis par une rigoureuse légalité naturelle : l'irrégularité des événements ne contredit nullement la constance des lois. Il faut et il suffit le plus souvent, pour réinsérer les événements irréguliers dans l'ordre immuable des lois, de tenir compte des variations apportées à un type psychologique par les traits particuliers du caractère individuel et de la situation où il se manifeste. Et même quand l'irrégularité des comportements n'est pas explicable par des variables situationnelles identifiables, elle n'est pas pour autant « hors d'ordre ». Elle s'explique par l'inconstance du caractère, qui est un trait universel de la nature humaine, particulièrement développé chez les personnes qui n'ont pas de principes d'action bien fixés et dont les actions sont par conséquent en partie imprévisibles (en ce sens qu'elles sont déterminés par des facteurs « impondérables »). Hume souligne à nouveau que l'irrégularité des actions ne contredit pas l'uniformité des lois: seule la complexité de l'objet et notre ignorance partielle des règles qui en gouvernent l'action est en cause; il ne peut s'agir d'une indétermination des lois. On relèvera enfin la constante analogie avec la nature inanimée, qui offre un modèle d'intelligibilité : l'irrégularité des actions humaines n'est pas plus contradictoire avec une constance des lois que l'irrégularité des phénomènes climatiques.

§ 138-139. Hume établit ici par un nouvel argument que l'irrégularité des actions ne contredit pas la régularité de la liaison entre les principes et les actes. Cet argument montre que tout être humain, sur le fondement d'une expérience passée concordante et de la confiance qui en résulte, infère que ses actions et les actions d'autrui auront au présent (et au futur) les mêmes effets que dans le passé. Ainsi l'artisan compte sur la protection du magistrat pour jouir des fruits de son travail; il s'attend, en foi du passé, à ce que les vols dont il pourrait être la victime soient réprimés; le commerçant s'attend raisonnablement à vendre ce qu'il propose au juste prix; il a une complète confiance dans la valeur transactionnelle de la monnaie et ne doute pas qu'elle ne lui permette d'acheter à son tour ce dont il a besoin. Bref, Hume montre que l'organisation sociale, allant vers une toujours plus grande interdépendance des hommes, exige toujours d'avantage la confiance mutuelle et doit par conséquent faire fond sur l'invariabilité des lois de la nature humaine - une invariabilité qui n'est pas inférieure à celle des lois de la nature inanimée. Ce que les hommes font nous apprend, souvent mieux que ce qu'ils disent, ce qu'ils croient vraiment: quoi qu'ils disent sur l'inconstance humaine, le moindre acte montre que chacun fait fond sur une connexion nécessaire des causes et des effets dans la nature humaine.

§ 140. La croyance en la constance de la nature humaine n'est pas seulement une condition de la vie; elle est aussi une condition des sciences. Ainsi le projet d'écrire l'histoire n'est possible que si l'historien, nonobstant son devoir de critique du témoignage, a une confiance de fond envers la véracité des témoignages qu'il recueille, et peut du reste attendre aussi une confiance de son lecteur envers la véracité de son propre témoignage. La science politique suppose elle-aussi une constance de la nature humaine, une uniformité de l'influence des lois et formes de gouvernement sur la société



(on se souviendra que l'*Enquête* paraît en 1748, l'année même ou est publié l'*Esprit des lois*. Une même conception de la science politique en ressort : celle-ci ne doit pas être avant tout axiologique ou normative; elle doit établir la corrélation existant entre les différents paramètres de la « situation » d'un peuple, et par exemple l'influence réciproque des mœurs et de la législation. On relèvera également, en contraste avec Kant, l'orientation empiriste de la morale; le plan dont elle relève n'est pas celui de l'idéalité ou du devoir-être, mais celui de l'existence factuelle; le but de la morale est de déterminer positivement la liaison immuable entre les caractères, les sentiments qu'ils produisent, et les actions qui en résultent, afin d'anticiper le non visible (les événements à venir) à partir du visible (les événements présents): prévoir pour agir. Dans le vocabulaire kantien, on dirait que la morale a ici une signification pragmatique, non pratique.

§ 141. Hume va montrer ici l'homogénéité profonde de l'évidence morale (la ferme croyance en l'inflexibilité de l'enchaînement des causes et des effets dans l'ordre proprement humain) et de l'évidence naturelle (la croyance en l'inflexibilité de l'enchaînement causal dans la nature inanimée). Homogénéité profonde en ceci d'abord que l'enchaînement causal n'est pas moins inflexible dans la nature humaine que dans la nature inanimée; et souvent même, à l'inverse; il l'est plus, et c'est pourquoi le prisonnier tentera de s'évader en fléchissant plutôt la nécessité de la nature inanimée que la nécessité de la nature humaine. Homogénéité ensuite en ceci que, dans l'anticipation des événements à venir, nous ne faisons aucune différence significative entre les paramètres relevant de la causalité humaine et les paramètres relevant de la causalité de la nature inanimée; ils concourent tous, avec une inflexibilité égale, à constituer un *nexus* causal indéchirable. Il apparaît donc que l'implication d'une causalité humaine dans un *nexus* causal ne rend pas l'issue moins nécessaire que si y intervenaient seulement des paramètres relevant de la nature inanimée.

§ 142. Hume confirme ici l'égalité entre nécessité *humaine* et nécessité *physique* en appelant, contre une objection éventuelle, à la probabilité. Si j'ai un ami intime honnête et opulent, je suis entièrement assuré, par ma connaissance des lois inflexibles de la nature humaine, qu'il ne me dérobera pas un encrier d'argent. Objection: « il a pu soudain être saisi d'une frénésie soudaine et inconnue ». Réponse: le possible invoqué est *arbitraire* et ne peut jamais être l'objet d'une croyance, de cette croyance qui nous situe dans le réel et nous y fait agir d'une façon adaptée. Si, ayant un ami comme celui dont il vient d'être question, un homme s'attend malgré tout à ce que cet ami lui dérobe son encrier d'argent, si ce possible cesse d'être pour lui un possible imaginaire et arbitraire et devient l'objet d'une véritable croyance, alors il est clair que cet homme a perdu la raison. Mettre les possibles sur le même plan, négliger les différences de probabilité, c'est exactement avoir perdu la raison. Exactement de même, un homme qui habitant une maison neuve et bien fondée n'en quitterait jamais la cave, dans la pensée qu'un tremblement de terre peut toujours survenir et faire s'écrouler la maison, serait évidemment dans la déraison. Hume montre donc que les possibilités les plus invraisemblables peuvent aussi bien concerner la nature physique que la nature humaine; elles ne sont pas mieux fondées quand elles concernent la nature humaine que quand elles concernent la nature physique; dans un cas comme dans l'autre, elles doivent être écartées, car aucune anticipation raisonnable

ne peut être fondée sur de telles suppositions. Les possibles que retient l'homme raisonnable sont ceux auxquels l'expérience passée permet de conférer une certaine probabilité. Il existe un nombre infini de degrés différents de probabilité : de la probabilité nulle (l'homme qui tient sa main dans le feu et la laisse se consumer, l'homme qui, se jetant d'une fenêtre, reste suspendu dans les airs), à la probabilité très faible (la soudaine crise de frénésie, le tremblement de terre, la bourse que j'ai perdue sur Charing-cross, et que je retrouve « miraculeusement » une heure après), à la probabilité d'un si haut degré qu'elle donne anticipativement une certitude absolue. L'homme raisonnable ne confond pas les degrés de probabilité au motif que ce qui est probable n'est jamais que possible et, se fondant sur l'expérience, il n'attache d'importance qu'aux possibilités auxquelles il peut réellement *se fier*.

§ 143. Ayant établi que la nécessité, au sens faible qu'il vient d'établir, gouverne les comportements humains comme le reste de la nature, Hume va se demander d'où peut venir la croyance en la liberté humaine. Sa réponse est la suivante : bien que l'expérience, dans quelque région de l'être que ce soit, ne nous donne rien à connaître d'autre que des conjonctions constantes entre événements, l'esprit est enclin à dépasser le plan strictement phénoménal et à affirmer une connexion nécessaire entre la cause et l'effet ; il y est enclin en particulier en ce qui concerne la matière inanimée. En revanche il n'y est pas enclin (et il s'en tient alors à ce qu'il sent : qu'il n'y a pas de *connexion* entre la cause et l'effet) quand il réfléchit sur ses propres comportements. Et c'est en prenant conscience de cette situation qu'il va affirmer « une différence entre les effets résultant d'une force matérielle et ceux qui proviennent de la pensée et de l'intelligence ». (Relevons à nouveau le contraste net entre le § 119 : « nous supposons qu'il y a quelque connexion entre eux... » et le présent paragraphe : « les hommes nourrissent parfois un fort penchant à croire... » ; d'un côté une supposition apparaissant somme toute comme recevable, de l'autre une véritable transgression des limites assignées à la connaissance humaine). Mais dès l'instant où l'on reconnaît que la relation de causalité n'a pas, rigoureusement parlant, une autre signification dans le domaine de la matière inanimée que dans celui des actions humaines, on reconnaît qu'une même nécessité régit les différents plans de l'être et que la liberté est illusoire. On doit souligner que si, dans le débat traditionnel entre nécessité et liberté, Hume se situe du côté de la nécessité, l'importance de sa position philosophique tient moins au choix qu'il fait de l'un des termes d'une alternative traditionnelle, qu'à la façon dont il réélabore la question tout entière. Car s'il donne, en dernier ressort, la préférence à la nécessité, c'est après avoir profondément transformé le concept de nécessité, après l'avoir soustrait à sa signification « dogmatique », et rendu du même coup en quelque sorte compatible avec la liberté. Car un empirisme cohérent n'a pas à se prononcer sur le fond des choses. Il suit les enseignements de l'expérience. Et puisque, d'une part, l'expérience enseigne que le champ des actions humaines est lui aussi soumis à la récurrence constante des mêmes enchaînements d'événements, et que d'autre part cette récurrence constante (avec l'attente concordante qu'elle produit dans l'esprit) est le contenu de l'idée de nécessité, il faut reconnaître que la liberté (comprise comme la possibilité de choisir indifféremment l'un ou l'autre de deux con-

traires) contredit l'expérience la plus constante et doit donc être considérée comme illusoire.

§ 144: Hume montre ici à nouveau que le faux débat sur la liberté et la nécessité vient de ce que la nécessité n'a pas été bien comprise. Tant que nous faisons d'elle une connexion interne et nécessaire existant dans la nature des choses et en particulier la *res extensa*, on peut faire valoir la différence de genre d'être entre *res cogitans* et *res extensa* pour soustraire la *res cogitans* à la nécessité admise dans la *res extensa*. A l'inverse, quand on a reconnu que l'affirmation d'une nécessité ne concerne ni ne peut concerner la nature des choses en elle-même, mais seulement la structure du champ de l'expérience, l'hétérogénéité de la *res cogitans* et de la *res extensa* ne peut plus être citée en faveur d'une (possible) liberté de la *res cogitans*. Il faut et il suffit que le champ des actions humaines présente de la régularité dans le retour des mêmes enchaînements d'événements pour que soit fondée l'affirmation d'une nécessité. Et comme chaque homme fait fond sur cette régularité dans toutes les circonstances de sa vie, la philosophie n'a rien d'autre à faire qu'à recueillir ce qui est déjà bien établi sur le plan de la vie ordinaire.

La note donne une autre explication de l'illusoire doctrine de la liberté, en établissant qu'elle dérive d'une double confusion:

a) La première consiste à se méprendre sur le sens même de la nécessité, à faire d'elle « une qualité existant dans l'agent » (donc une qualité relevant de la nature des choses), et non une qualité existant « dans quelque être pensant ou intelligent, qui peut considérer l'action » (donc une qualité relevant des phénomènes, tels qu'ils se manifestent à un esprit capable de les recueillir). Si la nécessité ou son contraire, la liberté, sont des qualités existant dans l'agent, celui-ci est fondé à examiner son sentiment dans l'accomplissement de l'action pour se prononcer sur sa qualité d'agent libre ou bien soumis à la nécessité. Si au contraire la nécessité ou la liberté se décident dans l'expérience qu'un agent intelligent peut avoir des rapports entre les motifs et les actions, non pas d'abord en lui, mais plutôt chez les autres ou dans la nature humaine en général, alors le sentiment qui accompagne ses propres actions n'est déjà plus l'instance décisive : le dernier mot appartient à ce qui est empiriquement constatable, c'est-à-dire la régularité de l'enchaînement entre motifs et actions.

b) A partir du moment où on s'est mépris sur les sens même de la nécessité et où on a donné la parole au sentiment de l'agent dans l'accomplissement de l'action, une seconde confusion peut se produire, une confusion naissant de la situation « artificielle » dans laquelle se trouve l'esprit qui veut établir la liberté de la volonté. Et en effet l'esprit qui veut prouver sa liberté doit se saisir lui-même comme « en balance » entre deux contraires qu'il peut indifféremment choisir. Et s'il se trouve enclin à l'un plutôt qu'à l'autre de ces deux contraires, il doit néanmoins se saisir comme réellement capable de choisir l'autre, si une *liberté d'indifférence* lui est réellement donnée. Cet *autre* possible, celui auquel sa volonté n'est pas encline et qui ne correspond ni à sa nature ni à ses habitudes, n'aurait, dans une situation effective d'action, aucune vraie consistance; la volonté le traverserait comme une ombre et irait droit au possible qui correspond à la préférence de l'agent. Mais dans la situation, « artificielle », par rapport aux conditions de l'action effective, que crée le philosophe qui réfléchit sur le choix et veut

prouver sa liberté, l'autre possible va recevoir une sorte de consistance, une valorisation artificielle pour égaliser ou même surpasser celui qui correspond à l'inclination de l'agent; le désir de prouver la liberté d'indifférence va lui conférer un poids qu'il n'aurait pas dans le champ de l'action effective et donner l'illusion que la volonté peut indifféremment arbitrairement choisir entre deux contraires. Nous retrouvons d'ailleurs ici une critique que Leibniz avait en son temps opposée à la doctrine cartésienne de la liberté d'indifférence. Descartes pensait que l'indifférence apparaît dans la volonté lorsque, discernant clairement et distinctement le bien, elle choisit le mal dans le seul but d'affirmer qu'elle n'est pas *liée* par son discernement du bien (A Mesland, 9 fev. 1645: « ... à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre »). Il pensait donc que la volonté peut se soustraire au discernement du bien, c'est-à-dire à ce qui lui est, selon sa nature, *raison* de vouloir (la volonté est comme *destinée* à acquiescer au vrai et au bien) et ainsi vouloir *sans raison*. A cela Leibniz objecte qu'aucune volonté ne peut s'affranchir d'une raison de vouloir ce qu'elle veut : vouloir s'affranchir de toute raison (naturelle, conforme à la nature de la volonté) de vouloir, c'est aussi une raison de vouloir. Il écrit ainsi dans les *Nouveaux Essais*, G.F. p.155: « ils disent qu'après avoir tout connu et tout considéré, il est encore dans leur pouvoir de vouloir, non pas seulement ce qui plaît le plus, mais encore tout le contraire, seulement pour montrer leur liberté. Mais il faut considérer qu'encore ce caprice ou entêtement, ou du moins cette raison qui les empêche de suivre les autres raisons, entre dans la balance, et leur fait plaire ce qui ne leur plairait pas sans cela, de sorte que le choix est toujours déterminé par la perception ». Le débt porte sur ce qu'il faut entendre par « raison de vouloir ».

La disqualification de la doctrine de la liberté d'indifférence comporte donc deux aspects. Hume se place d'abord sur le terrain de l'adversaire, qui consiste à consulter, sur la question de la liberté, le sentiment de l'agent. Et il montre comment son témoignage peut être fourvoyé, du moins quand l'agent est le philosophe lui-même réfléchissant sur la liberté, par un acquiescement préconçu à la liberté. Plus fondamentalement, la critique de Hume consiste à déplacer le lieu de la question: ce n'est pas à l'agent, mais à l'observateur des actions de l'agent, de décider en matière de nécessité et de liberté : que les actions soient conjecturables, avec beaucoup de vraisemblance, à partir des motifs et du caractère de l'agent suffit à prouver la nécessité.

§ 145. Hume justifie ici l'acquiescement très communément donné à la doctrine de la liberté, en précisant que la liberté ainsi admise ne désigne ni ne peut désigner une pure indétermination du vouloir (l'aptitude à vouloir sans raison de vouloir), mais seulement l'aptitude à réaliser ce que la volonté a choisi (« un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, selon les déterminations de la volonté »).

§ 147. Pour ruiner la distinction (sur laquelle repose la doctrine de la liberté) entre causes nécessaires et causes non nécessaires, il suffit d'écarter d'abord toute équivoque en définissant strictement l'idée de cause non nécessaire (= une cause qui n'a pas de connexion nécessaire avec son effet),

puis de se demander, afin de mettre à l'épreuve cette idée, de quel modèle impressionnel elle dérive. Quand on s'est aperçu que l'idée de cause a, dans la sphère impressionnelle, un seul et unique modèle: l'expérience de conjonctions régulières et la disposition de l'esprit à en attendre la répétition, l'idée d'une cause non nécessaire doit aussitôt apparaître comme illusoire. Si la constance forme l'essence même de la causalité, l'idée d'une cause inconstante est une contradiction dans les termes.

§ 148. Hume souligne d'abord la non-légitimité de l'argument consistant à invoquer contre la vérité d'une doctrine ses conséquences éventuellement dangereuses pour la morale ou la religion. Puis il annonce ce dont va traiter le paragraphe suivant : si l'on venait à opposer à sa propre doctrine un argument de ce genre, elle pourrait facilement prouver qu'elle n'attaque pas, mais au contraire défend la morale et la religion. Ambiguïté de la position de Hume : dans une vision providentialiste du monde, on peut arguer des conséquences dangereuses d'une doctrine pour la récuser ; le vrai, c'est-à-dire le dévoilement, la manifestation de l'ordre du monde créé par Dieu ne pouvant pas avoir, bien au contraire, de conséquence dangereuse, c'est bien réellement un signe de la non-vérité d'une doctrine que son adoption puisse comporter des conséquences dangereuses. Il est clair que Hume est étranger à cette vision providentialiste ; dès lors dans sa perspective, une doctrine n'est pas plus infirmée par d'éventuelles conséquences dangereuses qu'elle n'est confirmée par d'éventuelles conséquences favorables à la morale ou la religion; c'est pourquoi il peut très légitimement dire: « il n'est pas certain qu'une opinion soit fautive de ce qu'elle est de dangereuse conséquence » ; la question des conséquences doit être écartée comme étrangère à celle de la vérité. Quel est dans ces conditions le statut de l'examen des conséquences morales de la doctrine ? Peut-être s'agit-il moins de juger de la vérité de la doctrine par ses conséquences morales que de souligner, par sa parfaite compatibilité avec l'ordre politique et l'ordre moral qu'elle est admise par tous depuis toujours.

§ 149. Que sa conception de la nécessité soit totalement innocente, Hume l'établit par deux arguments. Le premier fait valoir que la nécessité qu'il attribue aux actions humaines (réurrence régulière des mêmes conjonctions; possibilité d'anticiper l'effet à partir de la cause) est reconnue et admise par tous depuis toujours. Le second fait valoir que, si cette doctrine de la nécessité comporte quelque nouveauté ou originalité, celle-ci concerne les opérations de la matière mais non les actions humaines. En d'autres termes, cette originalité consiste à desserrer la nécessité habituellement attribuée aux processus ayant lieu dans la matière inanimée (la connexion nécessaire entre la cause et l'effet n'est rien d'autre qu'une conjonction constante), sans resserrer pour autant, contre les partisans de la liberté, les liens de la nécessité autour de l'action humaine : elle ne modifie rien à ce que chacun admet depuis toujours; elle est donc sans influence sur la morale ou la religion.

§ 150-151. Hume va établir ici que la nécessité (au sens humien) des actions humaines est la condition d'existence d'un système de législation. Et en effet - premier niveau de l'argumentation -, un système de législation ne peut se faire obéir et ainsi se réaliser dans l'existence concrète des hommes qu'en prescrivant des récompenses pour ceux qui le respectent et des punitions pour ceux qui le transgressent. Ces récompenses et ces punitions ne

vont pas aux actions, mais aux agents, tels qu'ils se révèlent, dans leur qualité morale, à travers leurs actions. Ces récompenses et ces punitions n'ont donc de sens que s'il est possible de remonter des actions aux agents, si, dans les actions, c'est véritablement la qualité morale de l'agent qui s'annonce. De ce point de vue, une doctrine qui souligne le lien unissant, selon l'expérience la plus constante, les motifs et les actions permet une véritable imputation de l'action au caractère de l'agent et constitue de ce fait une justification philosophique de la loi, et particulièrement de la loi pénale. En revanche une doctrine telle que celle de la liberté d'indifférence, qui désolidarise les actions et les motifs et qui, pour établir la liberté, déracine l'action du caractère de l'agent, s'interdit la possibilité d'imputer l'action, louable ou répréhensible, au caractère de l'agent ; et ainsi récompenses et punitions n'ont plus aucune raison d'être. Hume établit donc par là que la doctrine qu'il combat, celle de la liberté d'indifférence prive la législation de tout fondement rationnel.

§ 152. Confirme aussi l'accord général quant au lien entre les motifs (le caractère) et les actions la distinction traditionnelle entre l'action accomplie inconsciemment et par accident (telle un homicide involontaire, qui peut engager la responsabilité civile, mais non la responsabilité pénale de l'agent), une action volontaire mais non préméditée (un meurtre, commis sous l'emprise d'un état passionnel, qui « ne corrompt pas le caractère tout entier ») et une action volontaire et préméditée (ce qu'en matière de meurtre le droit pénal désigne sous le nom d'assassinat). Cette distinction montre qu'une action n'est pas tant répréhensible par son caractère intrinsèque que par les dispositions qu'elle révèle dans l'agent, et c'est pourquoi aussi le repentir peut effacer en quelque sorte le crime : quand les principes d'action, en raison d'une réforme intérieure, ne sont plus « criminels », l'action qui avait été jugée antérieurement criminelle est en quelque sorte déchargée de sa signification primitive.

§ 153. Hume a établi que sa doctrine de la nécessité constitue un fondement rationnel de l'imputation pénale et de l'imputation morale. Le présent paragraphe montre que, si la liberté d'indifférence ruine l'imputation, au contraire la liberté au sens *restreint* défini par le § 145 est aussi un fondement, le second fondement, de l'imputation: une action n'est imputable que si elle exprime le caractère de l'agent; donc quand elle est contrainte, elle est déliée du caractère de l'agent et cesse du même coup d'être imputable.

§ 154. On observera que l'objection à la nécessité formulée ici n'est vraiment recevable que si l'on revient à la conception *dogmatique* de la nécessité écartée par Hume ; elle suppose que la nécessité soit moins dans l'observateur des actions de l'agent (sous la forme d'une connexion d'idées dans l'esprit du témoin) que dans l'agent lui-même. Il est vrai que dans les paragraphes précédents Hume est souvent passé du concept proprement empiriste de la causalité (comme conjonction constante et transition aisée dans l'esprit) à un concept plus dogmatique de la causalité (§ 126: « la matière, en toutes ses opérations est actionnée par une force nécessaire... »). Ce concept dogmatique paraissait jusqu'alors ne recevoir une relative légitimité que dans le domaine de la matière inerte; le domaine des actions humaines paraissait en revanche exclure toute extension dogmatique du concept empiriste de causalité, sous peine de ruiner l'imputabilité : si l'homme, en toutes ses actions, est actionné par une force (cachée) dont l'action est nécessaire,

la responsabilité disparaît. En fait, à présent, la situation apparaît comme plus complexe. L'imputabilité est soumise à deux conditions en quelque sorte opposées. La première veut que la liaison constante de la cause et de l'effet soit moins dans l'agent que dans l'observateur de l'action (c'est ce que nous venons de rappeler; une conception dogmatique de cette liaison ruinerait l'imputabilité). La seconde veut au contraire que cette liaison soit dans l'agent lui-même, car c'est bien lui et nul autre qu'il s'agit de blâmer ou de récompenser. La question de l'imputabilité induit donc un déplacement du lien motifs-action de l'esprit de l'observateur de l'action vers l'agent lui-même. Et c'est alors, la relation causale n'étant plus dans l'esprit mais dans l'être, que peut apparaître la difficulté évoquée par le § 154 et qui se résume dans l'alternative suivante: ou bien il n'existe dans le monde absolument aucune action mauvaise, ou bien Dieu est l'auteur du mal.

Difficulté classique, clairement formulée déjà dans la correspondance de Spinoza. Blyenbergh énonce, contre le nécessitarisme spinoziste l'alternative suivante: ou bien le mal et le péché n'existent pas, Dieu, par qui tout existe ne pouvant en être l'auteur; ou bien le mal et le péché existent, et Dieu en est l'auteur. Il est nécessaire que l'une de ces deux propositions soit vraie, et pourtant elles sont également impossibles, l'une abolissant toute différence éthique, l'autre rendant Dieu responsable du mal (sur la réponse de Spinoza, cf lettre 19). Arnauld avait formulé, contre le § 13 du *Discours de Métaphysique* de Leibniz, une objection du même ordre (Lettre de Arnauld au Landgrave de Hesse du 13 mars 1686).

§155-156. Hume distingue deux aspects de la difficulté. Le premier s'exprime dans la question suivante : comment accorder les actions criminelles ayant lieu dans le monde (et en général le mal, physique ou moral) avec « l'infinie perfection de l'Être d'où elles dérivent et qui ne peut rien se proposer que de tout à fait bon et louable ». Hume rappelle d'abord la teneur essentielle de la réponse « providentialiste » (leibnizienne en particulier) donnée à cette question, puis souligne, en examinant d'abord le cas du mal physique, ce qu'il pense être la faiblesse de cette réponse.

La réponse providentialiste consiste à faire valoir la différence entre le tout et la partie en arguant que ce qui apparaît comme un mal pour la partie peut être en vérité un bien pour le tout.

Dans le § 21 de la *Théodicée*, Leibniz distingue le mal métaphysique, le mal physique et le mal moral. Le premier désigne l'imperfection ou la limitation qui est inscrite dans la constitution du créé en tant que créé (« il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché »). Ce mal métaphysique est nécessaire; Dieu ne peut vouloir créer un monde sans devoir accepter ce mal d'imperfection qui, conformément aux vérités éternelles, appartient au créé en tant que tel. Le mal métaphysique n'est donc pas voulu par Dieu, il ne relève pas de la volonté divine; ou du moins il n'en relève que dans la mesure où Dieu, voulant créer un monde ne peut pas ne pas vouloir la condition d'« être-créé » du créé.

Quant au mal physique et au mal moral, ils résultent du mal métaphysique; l'assujettissement de l'humanité à la douleur et au péché a pour cause dernière la nature du créé, l'« être-créé »; la douleur et le péché sont la façon dont s'exprime dans notre monde l'imperfection du créé.

Et de même que le mal métaphysique était, en tant que relevant des vérités éternelles, en quelque sorte soustrait à la « responsabilité » divine,

Leibniz va soustraire le mal physique et le mal moral à la volonté divine. Ainsi, au § 23 de la *Théodicée*, Leibniz nous apprend que Dieu ne veut pas d'une manière absolue le mal physique. Ce qui veut dire : il le veut *relativement* à autre chose ; en voulant cette autre chose, il ne peut pas ne pas vouloir ce qui en est la condition. Ainsi Dieu veut le mal physique du châtement consécutif à la faute morale, comme condition de la justice ou bien comme condition de l'amendement du coupable. Une volonté qui veut la fin ne peut pas ne pas vouloir les moyens de cette fin. Et c'est dans ce « ne pas pouvoir ne pas vouloir » que réside la justification. Leibniz nous apprend également que Dieu *ne veut pas du tout* le mal moral. Il « ne veut que <le> permettre à titre du *sine qua non* ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur » (§ 25). Dieu *permet* le mal moral parce qu'il *doit* le permettre pour *vouloir le meilleur*.

On se reportera également à la distinction leibnizienne entre volonté antécédente et volonté conséquente. Leibniz définit la volonté comme « l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme ». La volonté antécédente est, en Dieu, une sorte de volonté « distributive »; elle « regarde chaque bien à part en tant que bien »; elle tend à donner à tout être tout le bien possible (selon l'essence même du vouloir). Et cependant elle n'agit pas; elle ne va pas, dit Leibniz « au dernier effort » <ad summum conatus>; et elle n'agit pas parce qu'elle est divisée contre elle-même, en conflit avec elle-même. Tous les biens n'étant pas compossibles, une volonté antécédente de Dieu est nécessairement la négation d'une autre. Pour agir, la volonté doit donc commencer par composer tous les biens compossibles selon la règle de l'optimum. Cette volonté réunifiée et réconciliée avec elle-même. Leibniz l'appelle « volonté conséquente » -conséquente en tant que cohérente, d'abord, mais aussi et surtout en tant qu'elle résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, de même que le mouvement d'un corps est la résultante de toutes les forces qui s'exercent sur lui. On peut donc dire pour résumer que la volonté antécédente est une volonté du bien « distributif », tandis que la volonté conséquente est une volonté du meilleur « collectif ». Le bien du tout, en tant qu'il résulte de la compétition des biens distributifs est et est seulement « le meilleur ». Pourquoi le meilleur, et non le bien pur et simple ? Parce que la compétition des biens distributifs exige de êtres singuliers une limitation de la perfection dont ils seraient intrinsèquement capables. Il est clair que la perfection de tel ou tel être singulier serait plus grande qu'elle ne l'est effectivement s'il pouvait exister seul et non comme partie d'un ensemble auquel il est soumis. Et c'est cette limitation de perfection du singulier par considération du tout qui veut que le bien du tout soit et soit seulement « le meilleur », non le bien absolu. Mais cette moindre perfection est entièrement compensée et justifiée par la plus grande perfection de l'ensemble, dont elle est la condition; elle est l'instrument d'un plus grand bien et trouve en cela sa raison d'être.

Observons enfin que la notion de *système* qui, jusqu'à Leibniz, appartenait plutôt à la langue des naturalistes (*systema naturae*) ou des astronomes (*systema mundi*), reçoit chez Leibniz une signification et un emploi proprement philosophiques (Cf. le titre de l'opuscule : « Système nouveau de la nature et de la communication des substances »). Le système n'est pas seulement « un ensemble de termes nécessairement liés entre eux », mais la soli-



darité ou l'interdépendance qui est exigée des parties pour que soit réalisé le meilleur.

La critique humienne consiste essentiellement à rappeler qu'un objet éloigné, quelque grand qu'il soit, a toujours beaucoup moins d'influence sur l'imagination qu'un objet d'une ampleur bien moindre, mais proche de nous et tenant directement à notre existence personnelle. C'est pourquoi Hume pense que les spéculations telles que celles des Stoïciens n'auront jamais une influence réconciliatrice sur le cours de notre vie.

§ 157. Si les spéculations stoïciennes sont sans effet pour l'allègement des maux physiques, elles sont également totalement incapables de modifier le rapport « naturel » de l'homme au bien et au mal moral. Car le sentiment d'approbation, le sentiment de blâme qui nous font juger un acte respectivement comme bon ou mauvais n'ont aucun égard à l'univers et à ce qui peut en augmenter ou en diminuer la perfection; ils ont seulement égard à l'intérêt de la société, à ce qui le favorise ou lui nuit. Et c'est pourquoi, à nouveau, une spéculation visant à établir qu'un désordre survenu dans la société peut être considéré comme bon dans l'économie du tout ne contribuerait en rien à diminuer notre sentiment de répulsion et de blâme et notre désir de punir les coupables de ce désordre. Un homme qui se fait voler une somme d'argent est « fondé » à éprouver un « ressentiment moral envers le crime », dans la mesure où son préjudice particulier est en même temps le préjudice subi par l'ordre social tout entier. Et il est impossible d'opposer à son ressentiment qu'il oublie la perfection d'un tout à laquelle les désordres eux-aussi contribuent. Car étrangère à la genèse des sentiments moraux, la considération du tout ne peut pas en modifier la manifestation dans le cœur humain.

On observera que Kant, même lorsque, comme dans les années 1760, il fait du sentiment l'origine de la vie morale (à la suite des philosophes anglais), ne limite jamais les sentiments moraux à la considération d'un intérêt de la *société de fait* : ce qui est éprouvé, dans le sentiment moral, c'est l'appartenance à un *tout* et la solidarité avec un tout qui débordé la société de fait. Kant écrit: « Le sentiment spirituel est fondé sur ce que l'on se sent prendre sa part dans un Tout idéal. Par exemple l'injustice qui frappe quelqu'un<sup>4</sup> me touche aussi moi-même dans le Tout idéal. Le Tout idéal est l'idée fondamentale de la raison aussi bien que de la sensibilité qui lui est unie. C'est le concept *a priori* dont doit être dérivé le jugement juste pour tout le monde. Le sentiment moral, même dans les devoirs envers soi-même, se considère dans l'humanité et se juge en tant qu'il a part à l'humanité. La faculté qu'a l'homme de ne pouvoir juger le particulier que dans l'universel est le sentiment <das Sentiment>. La sympathie en est tout à fait distincte, et elle ne se rapporte qu'au particulier, quoiqu'elle s'y rapporte chez autrui; on ne se met pas dans l'idée du Tout, mais à la place d'un autre ». Il est visible que le Tout dont il est question ici est aussi étranger au Tout cosmologique (l'Univers, la totalité du créé) des Stoïciens et de Leibniz qu'aux étroites limites de la société de fait chez Hume.

§ 158. La première partie de l'objection mentionnée dans le § 155 (comment des actions pourraient-elles être qualifiées de criminelles, alors que la divinité, dont tout événement dérive en dernier ressort, ne peut rien se

---

<sup>4</sup> Il est à remarquer que le sentiment moral est éprouvé, dans l'exemple de Hume, *par celui qui est victime d'une injustice*, et dans l'exemple de Kant, *par celui qui est témoin d'une injustice* dont il n'est pas personnellement victime.

proposer que de bon et de louable) a trouvé sa solution ainsi : on ne parviendrait certes jamais à qualifier une action comme criminelle, si l'on avait les yeux constamment tourné vers les desseins (supposés) du créateur; mais l'homme, dans sa condition habituelle ne regarde pas plus loin que l'intérêt de la société; et il suffit qu'une action lèse ou favorise cet intérêt pour que son cœur éprouve, de par sa nature, un sentiment de blâme ou de louange. Pour qui sait borner son regard au cœur humain, le jugement sur le bien et le mal est soustrait à toute incertitude. Résumons donc ainsi la réponse de Hume à la première difficulté: la pensée de la bonté du créateur ne saurait faire obstacle à la qualification d'une action comme criminelle.

Quant à la seconde difficulté - étant admis qu'il existe des actions criminelles, comment Dieu, par qui tout existe, peut-il en être la cause ultime ? Hume en écarte la résolution, comme excédant le pouvoir de la raison naturelle.

### Neuvième section

§ 159. Hume se propose ici de confirmer ce qui a été énoncé sur « les opérations de l'entendement ou l'origine et la connexions des passions chez l'homme » par confrontation avec ce que l'expérience peut nous apprendre de la façon d'être des animaux. L'éclaircissement du mode d'être de l'homme par le mode d'être de l'animal est fondé sur une analogie.

Une analogie est, à l'origine et au sens mathématique, une identité entre deux rapports:  $a/b=c/d$ . A partir de là, une signification et une pratique non strictement mathématiques de l'analogie se sont développées et ce, dès l'antiquité. Par exemple toute la *République* de Platon est organisée autour d'une analogie, l'analogie selon laquelle la justice de l'âme est avec l'âme dans le même rapport que la justice de la cité avec la cité. Et ainsi l'étude du second rapport permet d'éclairer le premier<sup>5</sup>.

L'analogie prend, chez Aristote, une signification méthodologique essentielle : elle permet, d'une façon générale, d'opérer un transfert d'intelligibilité du plus connu au moins connu. Ainsi le rapport entre *naturalia* et *artificialia*. Quelle que soit la différence de leur mode d'être respectif, le processus de la production naturelle n'est pas essentiellement différent du processus de la production artificielle (*Physique*, 2, 8,199 a 9: « Selon qu'on fabrique une chose, ainsi se produit-elle par nature et selon que la nature produit une chose, ainsi la fabrique-t-on, à moins d'empêchements »). D'où a) la lecture *analogique* de la nature selon le schème de finalité qui régit le comportement producteur ; b) comme les processus de production artificialiste nous sont d'une façon générale mieux connus que les processus de la production naturelle, on peut, par une analogie, éclairer les seconds à l'aide des premiers; ainsi les phénomènes digestifs sont interprétés sur le type de la

---

<sup>5</sup> L'analogie apparaît également à la fin du L. 6 et au début du L. 7: « De ce que peut être le Bien en soi, ne nous occupons pas pour le moment, car l'atteindre en ce moment, tel qu'il m'apparaît, dépasse à mon sens la portée de notre effort présent... Toutefois je consens à vous entretenir de ce qui me paraît être le rejeton <ekgonon> du Bien ». Platon se propose donc l'étude du Bien par l'intermédiaire d'un *paradeigma*, et le pouvoir éclairant du paradigme est fondé sur l'analogie : le Bien est dans le même rapport avec la pensée <nous> et les intelligibles <noumena> que, dans le sensible, le soleil avec la vue et les choses visibles.

cuisson; l'activité des poumons est rapprochée de celle du soufflet d'une forge, etc..

Le pouvoir et les limites de légitimité de l'analogie sont également mis en évidence par Kant dans la *CFJ*, Vrin p. 268-269:

« L'analogie, en un sens qualitatif, est l'identité du rapport entre les principes et les conséquences (causes et effets), dans la mesure où elle est effective, nonobstant la différence spécifique des choses ou de leurs propriétés en soi (c'est-à-dire en dehors de ce rapport), qui contiennent le principe de conséquences semblables. Ainsi en ce qui concerne les actions de nature technique des animaux comparées à celles de l'homme, nous concevons dans les premiers le principe des actions, principe que nous ne connaissons pas, comme un *analogon* de la raison, grâce au principe de semblables actions chez l'homme (la raison), qui nous est connu et nous estimons en même temps indiquer par là que le principe de l'art animal, sous le nom d'instinct, en fait spécifiquement différent de la raison, possède toutefois un semblable rapport à son effet (comparons ainsi les constructions du castor et celles de l'homme) ».

Dans la pensée de Hume, l'analogie reçoit une particulière importance. Notre connaissance ne va pas plus loin que les phénomènes, c'est-à-dire les propriétés perceptibles des choses ; connaître consiste à se laisser instruire par le cours concordant de la nature et à devenir capable d'anticiper les propriétés (ou les événements) non actuellement perçues à partir des propriétés (ou des événements) actuellement perçues; l'attente de l'effet peut être très ferme et très assurée ou au contraire conjecturale et indécise : de causes perçues comme exactement identiques sont attendues des effets exactement identiques; lorsqu'en revanche les choses comparées ne sont pas identiques, l'inférence, fondée sur l'analogie, qui nous en fait attendre des effets semblables, est nécessairement moins concluante, et l'attente de l'effet est, de ce fait, aussi plus indécise.

§ 160. Hume énonce ici le constat d'expérience que l'expérience instruit l'animal et qu'elle est un facteur fondamental de son adaptation à son monde. Ce qui confirme, par analogie, le rôle fondamental de l'expérience dans l'existence et la connaissance humaines.

§ 161. Rôle fondamental de l'expérience, également, dans l'adaptation de l'animal au monde humain. L'aptitude de l'animal à l'expérience le rend conditionnable même contre l'orientation de son instinct. Car le conditionnement n'est rien d'autre que l'inscription dans la mémoire de l'animal, et par répétition, d'un certain enchaînement d'événements, de telle sorte que l'apparition perceptive du premier de ces événements provoque l'attente du second et le comportement qui y répond; or cette inscription et l'anticipation qui lui succède ne sont rien d'autre que l'expérience. Le conditionnement est fondé sur l'aptitude à l'expérience; la « conditionnabilité » de l'animal établit l'importance de l'expérience pour la vie animale

Hume n'aborde pas ici les différences fondamentales entre l'expérience animale et l'expérience humaine, ce qui distingue en particulier l'expérience que fait l'animal quand il répond à son nom (= infère de la perception d'un certain son que son maître l'appelle) et l'expérience dans laquelle l'homme *comprend* ce qui lui est dit.

§ 163. L'inférence que pratique l'animal ne se fondant sur « aucune démarche d'argumentation ou de raisonnement », on est en droit de penser,

en vertu d'une analogie, que l'inférence ne se fonde pas non plus, chez l'homme, sur le raisonnement. Ce qui fonde cette analogie, c'est d'abord, mais ce n'est pas seulement, la *signification vitale* commune de l'inférence dans les deux genres d'être ; c'est peut-être aussi, dans l'esprit de Hume, la possibilité de trouver des médiations entre l'animal (= « la créature brute ») et l'homme accompli dans la plénitude de son essence (celui que l'on dirait volontiers *incommensurable* à l'animal) ; car s'il y a des médiations entre l'homme et l'animal, s'il n'y a pas, de la créature brute à l'homme, un saut, une *metabasis eis allo genos*, il devient plus facile d'admettre que le mécanisme de l'inférence est dans les deux cas identiques. Ces médiations seraient l'enfant, ou bien l'homme laissé sans aucune formation de l'esprit et même l'homme ordinaire, le vulgaire, considéré « dans toutes les parties actives de la vie ». De ce point de vue, on remarquera que la note, en expliquant pourquoi les entendements humains sont si différents en aptitude, nonobstant leur commune dépendance vis à vis de l'expérience, vise au fond à nous faire comprendre ceci: le fait que toute inférence, qu'elle soit pratiquée par l'homme ou la créature brute, soit enracinée dans l'expérience, ne rend pas nulle la différence entre l'homme et l'animal; cette différence est située ailleurs que dans le fondement de l'inférence; et c'est pourquoi on ne peut pas arguer de cette différence pour soutenir que l'inférence n'a pas le même principe dans l'humanité et dans l'animalité.

§ 164. Hume rappelle d'abord que la part de l'instinct ou des connaissances innées est très communément reconnue comme bien plus vaste chez la créature brute que chez l'homme : l'animal serait quasiment tout ce qu'il peut être en sortant des mains de la nature, alors que l'homme se formerait lui-même par expérience et apprentissage. Mais Hume ajoute que cette différence, bien que fondée, doit être aussi, à certains égards, relativisée ; car la faculté de se laisser instruire par l'expérience n'est pas étrangère, chez l'homme, à l'instinct de l'animal, elle relève de l'instinct; la faculté de *se donner* quelque chose à lui-même, l'homme l'a reçue de la nature.

Dans le courant du 18<sup>e</sup> siècle, la question métaphysique prend un tour nouveau, auquel Rousseau donnera une formulation particulièrement nette dans la Préface du second *Discours* :

« Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ? »

Un tel questionnement n'est pas étranger à Hume : son refus de la métaphysique n'est pas dû seulement à son caractère abstrus et « indécidable »; il est dû aussi et surtout à une position fondamentale, fondatrice de sa philosophie, quant au rapport de l'homme et de la nature, et cette position consiste à dire que l'homme accomplit sa vocation humaine en reconnaissant la part inaliénable de nature dans son existence et sa pensée et en suivant la nature, en s'accordant à ce qu'elle demande à l'homme, plutôt qu'en tentant de s'y soustraire en décrétant que la raison transcende la nature. L'homme a son « site » dans la nature et ne peut prétendre l'abandonner qu'en se perdant lui-même. La critique de la métaphysique est pour Hume une façon d'exister, d'assumer la condition humaine.