Hume

Guide pour la lecture de l'*Enquête sur l'entendement humain*[1]

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
https://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.

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

Section I

Les différentes espèces de philosophie

Introduction

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

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

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

Hume caractérise :

1. L'anthropologie pragmatiste.

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

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

3/ le caractère édifiant de cette philosophie, et :

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

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

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

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

I. Contre l'abstraction spéculative

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

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

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

distinguo et de la définition) est ce qui rend la philosophie spéculative difficile, et sans effet pratique.

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

N° 4

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

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

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

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

La fin du n° 4 est comme un écho au début de la section : revendication d'une philosophie essentiellement humaniste et, comme telle, humaine. Celle-ci est définie par l'idée on ne peut plus traditionnelle de vie mixte, qui remonte au *Philèbe* de Platon. Hume applique à l'activité philosophique l'exigence qui définit chez Aristote la vertu morale : empêcher qu'aucune tendance ne devienne exclusive, et, en l'occurrence, que l'appétit de savoir (*passion for science – philo-sophia*) n'envahisse l'existence.

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

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

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

II. Plaidoyer pour la métaphysique

N° 5

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

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

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

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

Le n° 6 est tout à fait dans l'esprit de l'*enlightenment*. La science est d'abord louée, malgré son abstraction, comme bienfaitrice de l'humanité (on pense au *Discours de la Méthode* de Descartes). Le rejet de la spéculation est ensuite expliqué par la compromission de la métaphysique avec la « superstition », terme qui, chez les *Aufklärer*, désigne le catholicisme. Les « voleurs » sont les prêtres et les théologiens. Les « préjugés » désignent les dogmes. Hume vise ici la métaphysique spéculative qui prétend avoir par ses raisonnements une science de ses objets, et par là-même accréditer les croyances révélées. La théologie est une « forêt » qui obscurcit la vue (thème ressassé de l'obscurantisme), un « taillis inextricable ».

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

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

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

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

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

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

III. Programme d'une géographie de l'esprit

N° 8

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

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

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

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

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

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

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

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

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

Hume demande si l'étude philosophique de l'homme ne pourrait pareillement découvrir « les ressorts secrets et les principes qui font agir l'esprit humain dans ses opérations ». Plus loin il esquisse l'hypothèse d'un système de subordination des opérations mentales, en des termes qui font s'entrecroiser ce qu'on pourrait appeler une physique psychologique (dépendance d'une opération par rapport à une autre), et une logique (dépendance des opérations particulières par rapport à une loi universelle).

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

L'échec de la tentative est certes présenté ici comme indésirable parce qu'il compromettrait toute possibilité d'une philosophie morale. Mais Hume met seulement en garde

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

contre le dogmatisme que serait un scepticisme préalable : il ne convient pas d'être sceptique sans examen.

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

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

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Section II

Origine des idées

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

Introduction : la querelle de l'innéisme

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

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

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

C'est pourquoi Locke, loin de s'imposer le parcours des *Méditations* pour déclarer en fin de compte « hyperbolique » leur doute initial, préfère avouer d'emblée cette conclusion et couper court au doute méthodique : « personne ne peut être sérieusement assez sceptique pour être incertain de l'existence des choses qu'il voit et qu'il touche » (*Essai*, IV, ch. 11, § 3). On peut se dire aussi : comment ne pas être tout à fait sceptique en commençant par un tel doute ?

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

Cela est d'autant plus nécessaire, en même temps que problématique, que l'empirisme de Locke se double d'un nominalisme selon lequel l'universel n'a pas d'existence réelle. Impossible dès lors de penser que l'entendement puisse accéder, à partir de la sensation, à un

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

universel qui lui permettrait d'atteindre une connaissance que les sens, confinés dans le particulier, ne peuvent procurer.

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

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

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

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

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

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

La thèse est moins simple qu'il n'y paraît. Car la force et la vivacité relèvent elles-mêmes de ce que Hume appellera ensuite des *impressions*. Il faut en conclure qu'il y a des impressions qui sont les critères du caractère non-fictif des autres impressions. On a ici le pendant empiriste du problème cartésien de l'évidence. On accorde la valeur d'impression à ce qui se présente avec une force vive plus grande qu'une fiction. Mais comment savoir que l'impression de vivacité n'est pas fictive ? L'empirisme demande manifestement de reconnaître que, de fait, il y a des états qui s'imposent à la conscience avec une force variable, et qu'à l'usage on s'aperçoit qu'il y a des impressions qui ont plus de force que toute autre. De toute façon, on ne saurait demander à l'empirisme de prouver empiriquement la valeur discriminatoire, pour la connaissance du vrai, de l'expérience qui est son principe.

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

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

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

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

La distinction entre impression et idée sert ultérieurement à expliquer la position de Hume sur la question de l'innéité, faussée à ses yeux par l'usage « imprécis » du deuxième terme, qu'il attribue curieusement à l'influence de la scolastique (p. 68). Hume tire parti de l'ambiguïté du terme « inné », attestée par son étymologie : *natif* ou *naturel*. La question du

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés

moment originaire de la pensée est rejetée comme « discussion (…) frivole », soit impossible à faire aboutir (Descartes parlait bien des pensées de l'embryon…). En outre, l'usage trop général du terme devrait conduire à la thèse opposée à celle de Locke : car il est pour nous naturel, et non pas artificiel, ni miraculeux, ni rare, d'éprouver des *passions*. Notons que Hume ne distingue pas ici entre la disposition affective naturelle et son passage à l'acte, ni le caractère culturel de la manière dont nous éprouvons nos passions. Toutes nos représentations sont naturelles en ce sens.

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

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

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

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

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

Michel Nodé-Langlois - © *Philopsis* – Tous droits réservés