

Kim Noisette

Le réductionnisme dans le *Traité de la nature humaine* de David Hume

Thèse présentée

à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Sherbrooke  
comme exigence partielle du programme de doctorat en philosophie pratique  
offert à l'université de Sherbrooke  
et en cotutelle avec l'Université Fédérale de São Paulo  
pour l'obtention du grade Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

Faculté de lettres et sciences humaines  
Université de Sherbrooke  
Sherbrooke, Québec

et

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Universidade Federal de São Paulo  
São Paulo, Brésil

2016



# Résumé

À l'aube des études humiennes, Norman Kemp Smith appelait à représenter Hume « suivant toutes ses nombreuses activités »<sup>1</sup>, comme s'il pressentait que l'étude de la pensée humienne pouvait s'avérer un labyrinthe dans lesquels les commentaires pouvaient s'égarer et se perdre de vue. Ce pressentiment, il semble possible de le dire aujourd'hui, s'est avéré juste, et il porte avec lui une clé de lecture : pour dépasser la représentation parcellaire, fragmentée et ultimement incohérente d'un Hume kaléidoscopique, le mieux est peut-être de s'intéresser à ses activités.

La présente thèse vise à circonscrire la pratique humienne de la philosophie, ou, pourrait-on dire, du travail épistémologique et conceptuel, dans l'espace de son *magnum opus*, et cela à l'aide d'une clé de lecture : celle du réductionnisme. Si le *Traité* est une œuvre que l'on peut qualifier d'empiriste, on ne saurait la lire seulement par ce biais ou par celui de questions localisées, et nous montrons que le projet du *Traité* ne peut se comprendre qu'en voyant comment Hume tente d'y réduire la et les connaissances à des dépendances ou à des parties de sa propre théorie de la nature humaine.

Pour cela, nous procédons via quatre chapitres. D'abord, nous tentons de circonscrire les caractéristiques les plus importantes du projet humien, c'est-à-dire de ce que Hume avait l'intention de développer à travers les contenus particuliers du *Traité* ; ensuite, nous nous concentrons sur la base dont Hume part et dont il se servira pour accomplir des réductions, base que l'on peut appeler une théorie des perceptions doublée d'une théorie de l'esprit (principes, facultés, relations) ; ces deux théories, couplées à un standard strict pour obtenir le statut de « vraie idée » ou d'idée intelligible, semblent amener de par leurs prémisses assez directement au scepticisme, et c'est pourquoi on traitera du scepticisme avant d'évoquer les aspects « naturalistes » du *Traité* au-delà des éléments de base de la théorie des perceptions et de l'esprit, soit une manœuvre qui ne suit pas tout à fait l'ordre humien d'exposition mais nous semble suivre un certain ordre des raisons ; enfin, la quatrième partie nous permettra de passer en revue diverses réductions opérées par Hume, celles qui mènent au scepticisme pyrrhonien mises à part, ce qui nous permettra de voir quelles sont les limites et les problèmes afférents à son réductionnisme particulier.

Refondateur, systématique et totalisant dans ses intentions, le *Traité* suit bien plus qu'un projet simplement empiriste, et on verra que dans la démarche humienne l'empirisme apparaît davantage dans les conclusions qu'au point même de départ. En le lisant comme le lieu et la conséquence d'une orientation que l'on peut dire réductionniste, on peut trouver dans le *Traité* un fil conducteur qui, en dépit de problèmes plus ou moins importants rencontrés en cours de route, ne se rompt pas.

---

1 Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Introduction, pp.vii-viii. Toutes les références sont en bibliographie.

# Abstract

At the dawn of Hume studies, Norman Kemp Smith called to study the philosopher “in all his manifold activities,”<sup>2</sup> as if he foresaw there a serious risk for the comments to lose themselves as well as each other. Today, it can be said that Kemp Smith’s foreseeing was legitimate. Fortunately, it is possible to find here a reading key: in order to go beyond fragmented and ultimately incoherent readings of Hume, the better way to proceed may consist into focusing on his activities.

The present dissertation aims at delineating Hume’s practice of philosophy, or rather his conceptual and epistemological work, in his *magnum opus*, by focusing on why, how and when he makes reductions. As well-known, the *Treatise* is an empiricist work, but can never be fully understood if one focuses only on that aspect or on local and tangential questions, and we aim at showing that the Hume’s project and development of said project can only be understood by following how the philosopher tries to reduce most (if not all) knowledge to dependencies of his own theory of human nature.

In order to do that, we proceed through four chapters. First, we circumscribe the most important features of the project before and behind the *Treatise*, which is, what Hume intended to develop through the particular contents of the work. Second, we focus on the conceptual basis from where Hume accomplishes reductions, a basis we call his theory of perceptions, on which is grafted a theory of mind (principles, faculties, relations). These theories, associated to an intention to boil down everything into perceptions as well as to a strict standard to give a mental content the status of a “true idea,” seem to lead straight to skepticism, and this is why the third chapter will focus on the skeptical overtones of the *Treatise* before looking into aspects commonly referred to as “naturalist.” Though this maneuver does not exactly follow Hume’s own order of exposition, it follows, we think, a specific order of reasons. Finally, on the fourth chapter we review various reductions Hume proceeds (apart from those that lead to a Pyrrhonian skepticism), which will allow us to highlight the limits and problems that stem from his particular breed of reductionism.

Following a foundationalist, systematic and totalizing project, Hume’s *Treatise* is much more than simply empiricist, and as we will see the empiricist aspect appears more as a set of conclusions than as a starting point. Read as both a place and an effect of a reductionist orientation, the *Treatise* shows a common threat which, in spite of sometimes important problems met on the spot, never breaks.

---

<sup>2</sup> Voir note ci-dessus.

# Table des matières

|   |     |
|---|-----|
| Résumé .....  | III |
| Abstract .....  | IV  |
| Remerciements .....   | VII |
| Introduction .....  | 1   |
| Chapitre 1: le projet humien .....  | 18  |
| 1.1 <i>Ordo ab chao</i> : de la crise moderne à l'espoir d'une connaissance unifiée.....    | 19  |
| 1.2 L'humanisme : centralité, antériorité, fondationnalité .....                            | 27  |
| 1.3 Les deux aspects de la démarche humienne : empirisme et réductionnisme.....             | 37  |
| 1.4 Y a-t-il un ou deux projets à la base du <i>Traité</i> ?.....                           | 53  |
| Chapitre 2: la théorie des perceptions .....  | 73  |
| 2.1 Le pâtir comme élément fondamental .....  | 74  |
| 2.2 Réduire une qualité à une quantité ?.....   | 79  |
| 2.3 Un atomisme qualitatif .....  | 82  |
| 2.4 La construction des atomes.....   | 86  |
| 2.5 Les principes de la théorie .....   | 92  |
| 2.6 L'alpha... et l'oméga ? du <i>Traité</i> .....  | 97  |
| Chapitre 3: réductionnisme et scepticisme.....  | 103 |
| 3.1 Du réductionnisme au scepticisme .....  | 104 |
| 3.2 L'argument sceptique de I.4.1, structurel ou surajouté ?.....                           | 118 |
| 3.3 La section I.4.2 : haro sur le monde extérieur .....                                    | 123 |
| 3.4 Ruiner et intégrer les dogmatismes philosophiques .....                                 | 133 |
| 3.5 Pas de substrat pour les perceptions .....  | 142 |
| 3.6 La dissolution finale de l'être dans les perceptions .....                              | 144 |
| 3.7 Sortir du scepticisme ? Redéfinition et poursuite du projet de science de l'homme....   | 150 |
| Chapitre 4: le réductionnisme dans le « naturalisme », la science de l'homme et ses limites | 158 |
| 4.1 Les objets du réductionnisme .....  | 159 |
| 4.2 La physique des perceptions.....  | 162 |

|  |     |
|--|-----|
| 4.3 Les relations et les idées abstraites .....                            | 181 |
| 4.4 L'espace et le temps, l'algèbre et la géométrie .....                  | 203 |
| 4.5 La croyance et la causalité : une réduction (presque) exemplaire ..... | 218 |
| 4.6 Un problème mineur avec la sympathie .....                             | 229 |
| 4.7 Une réduction problématique : la volonté .....                         | 235 |
| 4.8 « Sens moral », sentiments moraux et subversion.....                   | 250 |
| 4.9 La genèse de la société .....  | 262 |
| 4.10 Quelles limites ? .....   | 275 |
| Conclusion.....  | 296 |
| Bibliographie.....   | 302 |

# Remerciements

Ma reconnaissance va d'abord à mes directeurs de thèse, MM. Sébastien Charles et Plínio Junqueira Smith, qui m'ont orienté, réorienté quand il le fallait, fait remettre l'ouvrage cent fois sur le métier pour qu'il devienne quelque chose d'intéressant en dépit du fait que Hume soit déjà un auteur sur-travaillé. Ils m'ont aussi grandement aidé à financer les quatre ans de sa réalisation, en collaboration avec l'université de Sherbrooke et la FAPESP brésilienne, que je me remercie au passage.

Elle va également aux membres du jury, M. Yves Bouchard qui a lu, relu et critiqué avec une pertinence pointue des éléments essentiels de la thèse, ainsi que MM. Todd Ryan et Marcelo Silvio de Carvalho, qui ont accepté de bonne grâce de lire la thèse en peu de temps et d'y apporter un éclairage de détail. Tous ces commentaires, questions, et avant cela réorientations ont joué un rôle essentiel dans l'élaboration et la finalisation de ma thèse.

Il me faut remercier M. Pierre-Henri Tavoillot, mon directeur de master, qui m'a ouvert les portes du doctorat, alors que le projet développé ici était encore à un stade très embryonnaire.

J'adresse de chaleureux remerciements à mes parents, qui m'ont soutenu tant dans les moments d'intense rédaction que dans d'autres plus creux, à mon père qui a débloqué une condition essentielle d'un doctorat nord-américain, à ma mère patiente et toujours présente, ainsi qu'à ma grand-mère qui m'a hébergé et supporté pendant le bouclage de la thèse.

Je voudrais également remercier tous ceux qui ont été là et sont là, René Beauparlant qui m'a fourni une évasion bienvenue et stimulante et sans qui un beau projet transversal n'aurait jamais vu le jour, Benoît Côté qui garde plus qu'aimablement des caisses de ces livres que j'accumule un peu trop facilement, Mathieu Jutras et Pierre-Luc Pépin de l'AÉPÉA, M. Frank Miele qui a bien voulu lier Hume à des questions pointues de psychométrie pour l'amateur que j'étais (et suis toujours en la matière).

Un remerciement tout particulier pour Beatriz, ma conjointe, et pour sa famille.

Je dédie cette thèse à Jeanne, sainte, guerrière et petite fille.

# **INTRODUCTION**



Hume est un philosophe protéiforme. Au cours de sa vie, il use de plusieurs formes bien différentes, du long *Traité* abstrait au dialogue en passant par l'essai mâtiné d'exemples et stylistiquement « relevé », comme il aborde des thèmes que l'on considérerait aujourd'hui comme relevant de domaines ou même de disciplines distinctes. Cette richesse dans les thématiques abordées implique une multiplicité de problématiques potentielles, face à laquelle il peut être tentant, pour le commentateur, de « découper » les textes et les idées du philosophe afin de l'étudier exclusivement sous tel domaine, tel aspect, tout en négligeant le reste. Et cela, en dépit même du fait que ce qui est considéré rétrospectivement comme différencié et étudié séparément fasse fréquemment partie des mêmes textes. Ainsi, dans le *Traité de la nature humaine*, certaines parties restent peu lues<sup>3</sup> tandis que d'autres ont reçues tant d'attention que, comme le remarque de façon imagée un biographe de Hume, les rayonnages des bibliothèques universitaires souffrent sous le poids des études qui leur ont été consacrées<sup>4</sup>. Or, cette large variation dans l'attention accordée à tel thème ou à telle partie de la pensée humienne conduit à des lectures limitées : les problématiques des commentaires dépendent davantage de modes académiques et d'armatures conceptuelles contemporaines que de « ce que Hume a vraiment dit »<sup>5</sup> ; et si une problématique dépend logiquement d'une autre ou qu'elle y est connectée, cet élément pourtant crucial restera peu abordé, voire tout à fait négligé, comme étant en quelque sorte hors-cadre.

---

3 Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise* (III, chap.9, pp.99): « Hume's views on the subject of space and time are generally regarded as being of secondary importance when compared with other topics raised in the Treatise (e.g. causation, external world, etc.) and many commentators on Hume's philosophy have little or nothing to say about his views on this subject. » La question a reçu plus d'attention de la part des commentateurs de Berkeley: voir les actes du colloque « Science et épistémologie selon Berkeley », dir. Sébastien Charles, en particulier la contribution de David Raynor. Signalons également l'étude de Marina Frasca-Spada sur la relation entre les conceptions humiennes de l'espace et de l'identité personnelle in *Space and Self in Hume's Treatise*.

4 Selon l'expression de Roderick Graham, *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Introduction, pp.i-ii.

5 Selon l'expression d'Anne Jaap Jacobson, qui est intervenue dans le débat autour du « New Hume ». Voir Jacobson, « From cognitive science to a post-Cartesian text: what did Hume really say? », in Rupert et Richman (dir.), *The New Hume Debate*, 2<sup>nd</sup> ed., pp.156-66.

De ce défaut, le grand fondateur des études humiennes Norman Kemp Smith semble avoir eu conscience avant même sa manifestation dans la littérature secondaire. Alors que Hume était encore relativement peu commenté, et que les rares commentateurs avaient encore peu tendance à le « découper » en se concentrant sur des points précis au milieu de sa pensée à l'exclusion d'autres points plus fondamentaux, Kemp Smith écrivait :

[Nous devrions étudier Hume] suivant toutes ses nombreuses activités, soit en tant que philosophe, théoricien politique, économiste, historien et homme de lettres, [dans l'espoir que] sa philosophie, et l'attitude générale qui a trouvé là plusieurs formes d'expression, aura été présentée adéquatement et selon une juste perspective<sup>6</sup>.

Les « activités » de Hume, ou les domaines qu'il aborde, restent le fait d'*un* philosophe. Il y a donc une unité à trouver derrière cette pluralité. S'il est tout à fait pensable que Hume ait évolué au cours de sa vie, que ses pratiques comme ses attitudes aient pu varier, c'est pourtant bien un trajet unique que l'on doit trouver, et non celui de plusieurs auteurs ou tendances déconnectées. Kemp Smith en prend acte implicitement dans la mesure où il appelle à tracer le portrait d'*un* Hume ou d'*un* esprit qui s'exprime sur ce qu'on est venu à considérer comme plusieurs terrains différents.

On doit également remarquer que Kemp Smith parle d'activités plutôt que de discours. Il insiste moins sur un dire ou un communiquer que sur un faire, donc sur un discours qui est à comprendre sous un angle performatif. Cet aspect, malgré l'ampleur de la littérature secondaire, a été relativement peu creusé : l'intérêt sur « ce que Hume a vraiment dit » porte sur ses arguments, ses conclusions, plutôt que sur ce qu'il a fait. Ainsi, un livre récent qui part de la phrase de Norman Kemp Smith<sup>7</sup> présente moins ce que Hume fait qu'une synthèse figée

---

6 Kemp Smith (*Philosophy of David Hume*, pp.vii-viii): « [We should study Hume] in all his manifold activities : as philosopher, as political theorist, as economist, as historian, and as a man of letters, [in the hope that] Hume's philosophy, as the attitude of mind which found for itself these various forms of expression, will then have been presented, adequately and in due perspective, for the first time. »

7 Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History*.

de ses idées dans divers domaines, donc moins un Hume actif qu'un Hume ayant telles et telles idées sur plusieurs sujets.

La question *que fait Hume ?* se pose, nous semble-t-il, toujours. Que Hume ait eu une théorie qu'il voulait nouvelle de la causalité, qu'il ait tenté d'expliquer la croyance par l'habitude, qu'il ait été à la fois affirmatif et sceptique, qu'il ait été un précurseur de « l'ordre spontané »<sup>8</sup> des libéraux... est connu, mais tout cela ne nous dit pas pourquoi un jeune étudiant encore inconnu du public littéraire de son temps a passé des années à écrire fiévreusement sur « la nature humaine », en abordant par son prisme les divers domaines que l'on connaît. Cette thèse porte sur la pratique philosophique du *bon David*, une approche dont nous pensons qu'elle nous permettra de revoir de façon suivie ce que fait le philosophe, sans nous laisser limiter par une division imposée rétrospectivement, et qui nous donnera l'occasion d'apporter des réponses à des questions interprétatives récurrentes mais sur lesquelles aucun consensus n'a été atteint, notamment la question du « naturalisme » et du « scepticisme » qui a donné lieu à une floraison d'interprétations mais à aucune conclusion vraiment partagée. Cette question, qualifiée par le commentateur chevronné Michel Malherbe de « piège », d'« énigme » et de « conciliation impossible »<sup>9</sup>, l'est peut-être parce qu'elle porte sur l'adhésion présumée de Hume à l'une ou l'autre de ces orientations apparemment contradictoires, plutôt que sur la trajectoire qui le mène à l'une et à l'autre. En d'autres termes, si on se pose la question des adhésions présumées de Hume sans se poser celle de son parcours – et de ce qu'il fait pour avancer dans telle ou telle direction –, et qu'on ne trouve

---

8 Voir Éléonore Le Jallé, « Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson », 2.

9 Malherbe (in « Paul Russell. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion* », *Hume Studies*, p.306) : « How can we escape the skepticism/naturalism divide into which most commentaries get trapped? This riddle, this impossible conciliation, has become the test for any new book on the *Treatise*. »

pas de réponse satisfaisante, c'est peut-être que la question est mal posée : la demande de Kemp Smith revient alors comme d'autant plus importante.

Pour « comprendre Hume », il convient de s'interroger sur l'agir qui le mène à exercer de « multiples activités », et on peut penser que cet agir n'est pas aussi multiple qu'il n'en a l'air. S'il aborde beaucoup de sujets, ceux-ci tendent à s'interpénétrer mutuellement, à être liés par leurs relations logiques ou par les concepts qu'ils emploient, et ils sont tous abordés par un seul philosophe qui reconnaît pleinement l'importance de la non-contradiction<sup>10</sup>.

Dans une telle optique, nous commençons par le commencement de la vie philosophique de Hume : le *Traité de la nature humaine*. Première œuvre de grande ampleur, première œuvre adressée à un large public, première œuvre parmi celles dont la datation est certaine<sup>11</sup>, le *Traité* est le lieu où se développent systématiquement un certain nombre d'idées qui seront remaniées plus tard dans des œuvres diverses. Sans le *Traité*, on comprend beaucoup plus difficilement les œuvres plus tardives – alors que l'inverse n'est pas nécessairement vrai – et c'est ce qui explique l'intérêt constant que les commentateurs lui ont porté en dépit de la propre demande d'un Hume mature voulant qu'on ne le juge qu'à partir des *Essais* et des *Enquêtes*<sup>12</sup>. Œuvre à prétention systématique, œuvre se voulant exhaustive malgré la pluralité des domaines qu'elle aborde, le *Traité* présente une démarche qui n'aura

---

10 Voir son propos sur les démonstrations qui « n'admettent pas d'arguments opposés » et doivent avoir soit une force « totale », soit n'en avoir pas du tout (I.2.2.6), propos que l'on verrait d'ailleurs mieux s'insérer dans une perspective cartésienne et « dogmatique » que dans un empirisme sceptique : cela n'est pas d'étonnant si on remarque que Hume fait montre d'un certain cartésianisme au début du *Traité*, et que ce genre de propos s'y insère plutôt bien. Voir plus loin, 1.1.

11 Ce que Mossner a appelé le « Early Memoranda », soit des notes éparses où Hume cite pas moins de trente-six auteurs anciens et vingt-neuf modernes, a été longuement considéré comme un écrit antérieur au *Traité*, cependant la datation exacte de ces notes est désormais sujette à débat. Voir Michael A. Stewart, « Hume's intellectual development, 1711-1752 », in Marina Frasca-Spada et Peter J. Kail (eds.), *Impressions of Hume*; Tatsuya Sakamoto, « Hume's 'Early Memoranda' and the Making of His Political Economy », *Hume Studies*, vol.37, 2011, pp.131-64; et Jon Miller, « Hume's Citation of Strabo and the Dating of the Memoranda », *Hume Studies*, vol.39, 2013, pp.197-202.

12 « Advertisement » de 1775, rédigé pour être inclus dans les exemplaires non encore vendus des *Essays and Treatises on Several Subjects* (éd. 1772), in *Hume's Enquiries*, éd. Selby-Bigge et P. H. Niddich de 1975, p.2.

guère d'équivalent dans les œuvres ultérieures, mais dont les résultats immédiats peuvent éclairer celles-ci. Si on se pose la question de l'agir humien, c'est par le *Traité* qu'une quelconque réponse peut commencer, et c'est le *Traité* qui est l'objet d'étude de la présente thèse.

Pour comprendre en quoi consiste la démarche de Hume dans le *Traité*, il importe de circonscrire le projet qui était le sien lorsqu'il a entrepris la rédaction du livre. Cette question fera l'objet du chapitre 1, qui reconstitue le contexte intellectuel et biographique de la genèse du livre et identifie, à partir de l'Introduction, de l'*Abrégé* et de la correspondance ce que Hume avait l'intention de faire. On verra que ce projet a la prétention au moins affichée d'égaliser Newton, mais que, dans sa pratique, Hume procède d'une manière assez proche – pas équivalente, mais partiellement analogue – à celle du Descartes des *Méditations*. De même, on verra que si le projet de Hume a incontestablement des visées ainsi qu'une légitimation empiristes, il est aussi motivé par un élément qui est irréductible, et même contraire par certains aspects, à un empirisme pur. Cet élément, c'est ce que nous appelons le réductionnisme. Hume, en effet, s'efforce d'expliquer une multiplicité de phénomènes par quelques principes et entités plus simples, qu'il met en place *avant* de considérer l'expérience et les phénomènes ; il doute de l'existence « réelle » de certaines entités ou phénomènes, qui deviennent à ses yeux des illusions ; et il redéfinit certains concepts, dont l'acception usuelle ne cadre pas avec sa théorie de base (ce que nous appelons juste au-dessus « principes et entités simples »), pour les intégrer à son propre cadre théorique en les dé-substantialisant. Tous ces éléments relèvent de ce que nous appelons réductionnisme et ne sauraient relever du seul empirisme.

Pour suivre une démarche réductionniste, un agent épistémologique a besoin de deux éléments : l'un qui doit être réduit à un autre, et l'autre qui a vocation à absorber le premier. Dans le cadre du *Traité*, Hume considère une multiplicité de phénomènes et de questions qui

ont vocation à être, pour les premiers, expliqués et reconsidérés par le prisme d'une théorie de base, et pour les seconds, traités également par ce même prisme. Quelle est cette théorie de base ? Elle consiste en ce que nous appelons une théorie des perceptions, qui englobe une typologie des perceptions, des relations entre ces perceptions, et plusieurs principes expliquant le passage de certaines perceptions à d'autres. Elle est la base du réductionnisme du *Traité*, ce que Hume pose au commencement de son entreprise et à partir de quoi il va pouvoir commencer à réduire des phénomènes ou à rabattre des questionnements donnés sur son propre cadre théorique : c'est elle qui sera l'objet du chapitre 2.

Le concept de réductionnisme<sup>13</sup> peut servir de clé de lecture à des démarches tout à fait divergentes dans leur orientation, mais ayant une similitude structurelle essentielle en ce qu'elles perçoivent un élément comme plus fondamental qu'un autre au point que celui-ci doit en quelque façon être réduit à celui-là. il peut y avoir autant de réductionnismes (éventuellement contradictoires entre eux) que d'agents : si j'affirme par exemple que tel politicien ne songe qu'à ses intérêts, je fais de son altruisme apparent une illusion, qui se réduirait à une tentative malhonnête de gagner des votes, et alors il n'y a de « réel » que son égoïsme et un jeu de séduction, tandis que l'altruisme ne serait qu'une illusion ; mais si, au contraire, j'estime le politicien honnête, je verrai dans son comportement la manifestation d'un authentique souci de son pays ou de tel point de son programme, autrement dit je verrai là quelque chose qui ne se réduit pas à de l'égoïsme et a une réalité indépendante de celui-ci. Les deux explications sont également réductionnistes mais les principes qu'elles considèrent comme fondamentaux et leur contenu subséquent sont différents – et, si chacune prétend valoir pour un même ensemble de phénomènes, elles sont contradictoires.

---

<sup>13</sup> Qui se distingue du concept nagélien (Ernest Nagel, *Structure of Science*, chap.11, pp.336 et suivantes) de réduction en ce que la réduction est vue comme faisant partie d'un programme impersonnel, dont le contenu ne dépend pas des agents particuliers qui l'opèrent tant que ceux-ci accomplissent leur tâche correctement, alors que le réductionnisme admet l'existence de choix préthéoriques, d'intuitions, de postulats... propres à un agent épistémologique donné et qui conditionneront le contenu de la démarche.

Avant de caractériser le réductionnisme spécifique au *Traité*, nous avons préféré distinguer entre trois types de réductionnisme dont la portée et les objectifs sont distincts.

1) Le premier est ce que nous appelons un réductionnisme *conceptuel*. Plutôt logique ou philosophique que scientifique dans l'acception contemporaine du terme, ce réductionnisme cherche à faire diminuer le nombre de catégories ou de concepts fondamentaux ou indépendants dans notre langage, souvent en redéfinissant des concepts ou des catégories par d'autres, de manière à restreindre le statut de catégorie ou de concept fondamental et à avoir davantage de catégories ou de concepts secondaires. Ceux-ci deviennent alors des raccourcis sémantiques, et le langage recouvre une structure plus complexe.

Un exemple de réductionnisme dont l'aspect conceptuel est évident peut être trouvé dans un débat linguistico-psychologique entre Steven Pinker et Jerry Fodor<sup>14</sup>, le premier arguant que certains concepts sont innés et qu'il serait nécessaire de redéfinir les concepts non-innés en termes d'innés, par exemple en comprenant le concept de « tuer X » comme « causer la mort de X », les concepts de cause-effet et de vie-mort étant selon Pinker innés, alors que Fodor voit dans chaque terme un inné, auquel cas « tuer » signifie « tuer » et n'est pas définissable par des composantes ou par une proposition donnée, n'est pas un raccourci sémantique, et n'est pas logiquement secondaire vis-à-vis de composantes plus fondamentales.

Un autre exemple peut être trouvé dans les travaux de Nelson Goodman, qui a tenté de construire un système basé sur le phénoménisme et le nominalisme<sup>15</sup>. Le nominalisme le conduisait à choisir un réductionnisme des entités. Son « constructivisme positif »<sup>16</sup> vise à

---

<sup>14</sup> Voir Steven Pinker, *The Stuff of Thought*, chap.3, pp.92 et suivantes.

<sup>15</sup> Notamment dans son livre *La structure de l'apparence* (cité ici comme *Structure of Appearance*).

<sup>16</sup> Goodman, *Structure of Appearance*, 1, II.3, p.45.

redéfinir les concepts de généralités – les classes, les catégories – à partir d'un langage n'admettant que des individus ou des particuliers. Le système ainsi construit constitue un effort d'ascétisme conceptuel, où le but est de se passer totalement de certains types d'entités usuellement admises. Les classes ou les catégories sont réduites à des totalités d'individus ou à des individus, la notion d'« individu » étant utilisable à n'importe quelle échelle<sup>17</sup>.

Si le langage goodmanien admet des termes apparemment généraux, ceux-ci se trouvent redéfinis<sup>18</sup>. La traduction d'une proposition générale dans une logique symbolique n'admettant que des individus et des prédicats est plus complexe que la proposition de départ. Goodman parvient à réduire les types d'entités conceptuelles utilisés, en rabattant les catégories sur les individus et les prédicats, mais cela se fait au prix d'une complexification des propositions.

2) Le réductionnisme conceptuel est un travail sur le langage, sur les contenus linguistiques et propositionnels. Il n'engage pas sur la connaissance. Le réductionnisme *épistémologique*, au contraire, vise l'explication et la théorie. C'est lui qui est au cœur du projet de réduction interthéorique dans les sciences tel que conceptualisé par Nagel<sup>19</sup>, où il s'agit de considérer quelles théories sont liées et selon quels rapports à quelles autres et à réduire les théories les moins fondamentales à celles qui le sont davantage. L'exemple-type de ce genre de réduction, qui a été important pour Hume, est la synthèse astronomique newtonienne : après lui, il n'y a plus de théorie particulière du fonctionnement du système solaire, mais une théorie plus large de la gravitation et du mouvement des corps dont le système solaire est un exemple particulier. S'il peut y avoir ici un réductionnisme conceptuel en ce que la distinction entre

---

<sup>17</sup> « Le nominalisme nous laisse libres dans le choix de nos prédicats et des individus mais limite drastiquement les moyens de construire un système. » Goodman, *Structure of Appearance*, 1, II.3, p.40.

<sup>18</sup> Voir par exemple *Structure of Appearance*, 1, II.3, p.41.

<sup>19</sup> Nagel, *Structure of Science*, chap.11, pp.336 et suivantes.



corps célestes et corps terrestres perd en importance, les premiers n'étant plus considérés comme soumis à des lois différentes des seconds et tous les corps étant davantage considérables comme formant une seule catégorie, cet aspect conceptuel est secondaire et reflète l'évolution de la théorie.

D'emblée, le réductionnisme épistémologique apparaît comme bien distinct d'un empirisme pur – et on aura l'occasion d'y revenir de manière plus détaillée au chapitre 1 : un empirisme pur devrait se concentrer sur les phénomènes au point de ne pas les considérer selon une théorie préétablie, laquelle théorie ne pourrait que biaiser et perturber l'observation, tout en étant elle-même un « préjugé » infondé. Le réductionnisme épistémologique, lui, accepte de considérer certains phénomènes comme plus fondamentaux que d'autres, et les premiers comme pouvant expliquer les seconds, tout comme il peut admettre que du non-phénoménique explique des phénomènes<sup>20</sup>. Ce réductionnisme est évidemment compatible avec une orientation empiriste, par exemple au sens où l'expérience joue un rôle cardinal dans l'élaboration de théories ou crucial dans la confirmation ou l'infirmité de celles-ci, mais il n'est pas opposé sur le principe au suivi d'une théorie qui ne dériverait pas ou pas entièrement de l'expérience.

3) Enfin, et ici notre distinction doit à l'instrumentalisme épistémologique, il est possible d'admettre un réductionnisme épistémologique sans s'engager sur l'ontologie : si l'on sépare l'épistémologie de toute affirmation sur ce qui est, que l'on considère les théories et concepts dont on se sert comme des instruments dont le choix n'impliquerait aucune affirmation sur la réalité ou sur le monde « en soi », le réductionnisme épistémologique se borne à nos explications et à nos croyances. Le troisième type de réductionnisme, que nous appelons

---

<sup>20</sup> Les particules élémentaires ne sont pas des phénomènes, elles ne sont jamais données dans nos perceptions, mais elles sont postulées et admises comme existantes, de même qu'on pourrait postuler les gènes et les cellules et expliquer des phénomènes avec eux sans en avoir d'image ou de perception.

*ontologique*, n'admet pas ces limites et porte sur ce qui est, « objectivement », ou indépendamment de notre seule compréhension.

Le plus évoqué de tous, ce réductionnisme n'est pourtant ni le plus simple ni le moins ambitieux. On en trouve facilement des exemples dans les débats contemporains autour du réductionnisme en général. Ainsi, la position appelée physicaliste est celle qui affirme que toute science devrait être résorbée dans la physique, tous les phénomènes apparemment non-physiques ou plus que physiques devant être non seulement redéfinis en termes physiques et expliqués par les lois de la physique, mais même considérés comme illusoires en ce que leur apparence suggérerait du plus que physique<sup>21</sup>. De même, une position comme l'éliminativisme de Churchland, selon qui la psychologie devrait être entièrement résorbée dans la neurologie, se justifie par le concept d'« esprit-cerveau » considérant que l'esprit n'est rien de plus que le fonctionnement du cerveau et qu'il faut donc éliminer ce qui, dans l'esprit, ne semble pas se réduire aux fonctionnements électrochimiques et informationnels d'une structure neuronale<sup>22</sup>. Même chose, enfin, pour certains cognitivistes qui, sans aller aussi « bas » que la neurologie, tendent à considérer la conscience, le libre arbitre ou encore les *qualia*<sup>23</sup> comme des illusions, tandis que l'esprit ne serait « réellement » que les multiples modules qui le composent.

La distinction entre ces trois sortes de réductionnisme est essentiellement conceptuelle et théorique. Dans la pratique, il est difficile de ne pas passer de l'un à l'autre : notre langage

---

<sup>21</sup> Pour un résumé critique de cette position, exemplifiée sur une tentative de réduction des couleurs à leur longueur d'onde, voir Barry Stroud, *The Quest for Reality: Subjectivism & the Metaphysics of Colour*, chap.1.

<sup>22</sup> Voir Patricia Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Introduction.

<sup>23</sup> Daniel Dennett, « Quining Qualia », in A. J. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, chap.17. Notons que Denett n'arrive pas à éliminer tout à fait les qualia ; à leur place, il met « l'image manifeste », qui contrairement aux qualia n'aurait pas d'existence ou de qualité propre, et serait une « apparence », une « illusion » ; pourtant, une illusion n'est pas équivalente à un pur néant, et à la question de savoir si elle n'est rien ou bien quelque chose, Denett devrait répondre qu'elle est bien quelque chose.

est censé refléter notre vision du monde, et notre vision du monde est censée refléter ce qui est ou ce que nous croyons être.

Si ces distinctions font intervenir des concepts contemporains et puisent leurs exemples dans des débats largement postérieurs aux Lumières, ceci n'implique pas nécessairement d'anachronisme ni d'éloignement sur le fond du sujet : ces débats ont l'avantage de faire ressortir explicitement des dimensions qui étaient déjà présentes implicitement, pensons-nous, dès le début de la pensée moderne. Descartes se montre par exemple réductionniste aux trois sens du terme lorsque, rejetant la théorie des humeurs et la position aristotélicienne d'une âme à plusieurs niveaux plus ou moins mêlée de matière, il réduit l'univers à un dualisme des substances : l'une est définie par l'étendue et l'autre par la pensée, divers phénomènes et notamment la vie sont expliqués par la substance étendue seule, et cette explication cause l'idée que la vie n'est pas substantiellement différente du mécanisme « mort » mais n'est que le sous-produit phénoménique d'un certain nombre de mécanismes fonctionnels<sup>24</sup>.

Dans le cas du *Traité*, on verra comment, d'un réductionnisme d'abord épistémologique et visant à réordonner la connaissance au point de la fonder entièrement sur la « nature humaine »<sup>25</sup>, Hume est amené lui aussi à faire usage des trois réductionnismes. Plus exactement, il les suit, comme si ceux-ci s'enchaînaient selon une dynamique implacable : ayant mis en place une théorie de base (perceptions) et une théorie de l'esprit un

---

<sup>24</sup> Voir notamment le *Traité de l'homme*, où Descartes s'efforce de penser le corps comme mécanique et indépendant de l'âme, et de réduire le maximum de phénomènes tant épistémologiquement qu'ontologiquement à des processus physiques-causaux purement corporels sans qu'il soit besoin d'y ajouter une âme, ainsi que les *Passions de l'âme*, en particulier §6 : « la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt ; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. »

<sup>25</sup> Voir plus loin, 1.2.

peu plus large (principes de copie et de séparabilité, relations entre les perceptions, facultés de mémoire et d'imagination<sup>26</sup>), mais s'efforçant de ne pas poser de question qui engage sur l'ontologie des corps extérieurs, Hume se retrouve comme enfermé dans une théorie de l'esprit qui ne laisse plus de place pour quoi que ce soit d'autre, avec ni principe de liaison entre perception et ultra-perception, ni Dieu véracé cartésien pour garantir la ressemblance entre des perceptions-représentations et des « choses en soi »<sup>27</sup>.

Pour cette raison, le chapitre 3 de la thèse portera sur les liens entre réductionnisme et scepticisme, faisant ainsi prévaloir ce qui nous semble être l'ordre des raisons du *Traité* sur son ordre d'exposition. Ce choix sera davantage justifié en 3.1. Pour l'heure, nous pouvons dire que notre thèse interprétative identifie le scepticisme comme un produit assez net du réductionnisme du *Traité*, à l'exception d'une partie de la section I.4.1<sup>28</sup>, sa théorie et prémisses de base expliquant les difficultés que Hume éprouve face à des catégorisations substantiellement différentes des perceptions et qu'il semble impossible de réduire à celles-ci sans les dé-substantifier, à un point suffisant pour engager sur l'ontologie et provoquer un scepticisme si radical qu'il aboutit à dépasser le solipsisme et à ne laisser ni le *je* cartésien, ni Dieu, indemnes<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> On cite ici ce que Hume pose dans la partie I.1 du *Traité* en laissant de côté les ajouts ultérieurs, en particulier les tendances (*propensities*) et des principes comme ceux de sympathie ou de volonté, dont il sera question respectivement en 4.10 et en 4.6-7.

<sup>27</sup> Et ce d'autant plus que Hume tend à substantier les perceptions et à en faire des « choses en soi » concevables indépendamment de toute autre chose qu'elles-mêmes, ce qui rend d'autant plus compliqué de les penser comme représentation de quelque chose ou référant à autre chose qu'à elles-mêmes. Voir plus loin, 2.4, 3.1 et 3.3.

<sup>28</sup> Toutes les références à des passages du *Traité* seront données comme suit : livre, partie, section, numéro de paragraphe s'il y a lieu. Par exemple, l'incipit du *Traité*, Introduction mise à part, est référé comme I.1.1.1.

<sup>29</sup> Nous devons à Plínio Junqueira Smith la distinction entre le solipsisme et un scepticisme si radical que même le soi s'y trouve dissous ou remis en question.

Un scepticisme aussi large menace le projet du *Traité* en abolissant la possibilité même d'explication ou de connaissance partagée, et on verra donc comment Hume parvient, à défaut de pouvoir changer les prémisses qui conduisent au scepticisme, à mettre celui-ci de côté afin de pouvoir poursuivre le projet, positif et explicatif, de son livre. Ce qui n'ira pas sans poser de problèmes, et ces problèmes, on le verra, relèvent moins de la résurgence du scepticisme que d'une conséquence de ce que Hume ne sait pas exactement que faire avec certaines catégories (dans le cas de la volonté notamment<sup>30</sup>) et hésite à les dé-substantialiser, ce qui serait cohérent avec les prémisses de départ mais probablement aussi contraire à un certain sens commun. Une fois, donc, que l'on aura vu comment Hume sort de l'épreuve du scepticisme, on verra comment son réductionnisme général s'incarne dans des enjeux particuliers et locaux qui apparaissent tour à tour dans le *Traité*, de nos notions d'espace et de temps en I.2 jusqu'aux questions morales et politiques du livre III. On verra au passage que si une démarche réductionniste peut être identifiée comme telle de par sa structure propre, comme nous l'avons signalé au début de cette introduction, un réductionnisme particulier peut faire figure d'*antiréductionnisme* vis-à-vis d'un autre dont les éléments de base diffèrent : ainsi, en III.1, on verra Hume se faire antiréductionniste contre les positions du rationaliste Wollaston ou de l'« égoïste » Mandeville, en affirmant l'existence propre et indépendante de sentiments moraux qui ne se réduisent aucunement à la raison en général ou à un calcul d'intérêts – en ce qu'ils ne sont pas définissables comme tels, pas explicables par la raison ou par un calcul d'intérêts, et qu'ils sont substantiellement autre chose.

Puis, faisant écho à l'Introduction, qui disait la nécessité de « partir des sciences qui concernent le plus intimement la vie humaine, pour ensuite procéder à plaisir... vers celles qui sont des objets de pure curiosité » (Intro., 6), la partie III.2 consacre la démarche générale du *Traité* en préférant, à une histoire réelle trop vaste et trop riche en faits particuliers, une

---

<sup>30</sup> Voir plus loin, 4.7.

histoire spéculative et schématique qui explique et décrit l'émergence de la société par les individus. Loin d'être détaché des considérations « abstruses » du livre I, ou de former un projet logiquement indépendant de celui-ci, selon une thèse interprétative de Norton<sup>31</sup>, le livre III est tout autant que les autres un lieu de développement du réductionnisme, à la fois en bataillant contre des réductionnismes non-humiens et en poursuivant le développement d'une « science de l'homme » à laquelle phénomènes et disciplines particulières doivent être ramenés.

Pratique théorique particulière, qui ici cherche à ramener des concepts et phénomènes et à répondre à diverses questions en ramenant tout dans un certain cadre, le réductionnisme est une clé de lecture qui nous permettra d'identifier ce que Hume fait, pourquoi, et comment. Il explique par quelles médiations le philosophe peut passer des considérations « abstruses » autour des perceptions ou de la causalité jusqu'à des conséquences apparemment plus éloignées, mais en fait toujours liées, aux principes de départ – du scepticisme jusqu'à la genèse de la société. Par là, on s'efforcera d'acquiescer une meilleure compréhension du *Traité*, en montrant par certains égards<sup>32</sup> la genèse des idées qui y sont développées. Au-delà même des *Hume studies*, il s'agira de saisir sur le vif, avec ses avancements et ses limites, une pratique typique de la modernité – où, dans un monde trop phénoménique, trop riche en théories parfois contradictoires et en questionnements, en un mot trop complexe, on s'efforce d'enlever les éléments de contradiction et d'encombrement afin de réduire cette multiplicité à quelques principes. À cet égard, on remarquera avec intérêt que le Hume d'après le *Traité*,

---

31 David F. Norton, *David Hume: Sceptical Metaphysician, Common-Sense Moralism*, Introduction, p.9: « Hume was fully cognizant of the differences between his sceptical speculative position and his common-sensical moral theory... »

32 Dans la mesure où nous nous concentrons davantage sur « l'ordre des raisons » (l'expression est empruntée à Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol.1, Avant-propos, pp.10-1 : « par opposition à la fable, au poème... ou aux opinions métaphysiques... [il s'agit d'étudier] l'architecture de l'œuvre philosophique[, qui] vise à incliner ou à contraindre l'intelligence du sujet à un jugement de ratification ») du *Traité* plutôt que sur son contexte intellectuel dans sa globalité.

celui qui a renoncé à toute refondation de la connaissance ou à toute construction d'un système personnel, prône dans l'*Histoire d'Angleterre* un réductionnisme épistémologique justifié au nom du pragmatisme :

La plupart des sciences, lorsqu'elles augmentent de taille et s'améliorent, inventent des méthodes par lesquelles leurs raisonnements sont facilités ; de sorte que, en employant des théorèmes généraux, on puisse comprendre dans peu de propositions un grand nombre d'inférences et de conclusions. De même, l'histoire, étant une collection de faits qui se multiplient sans fin, est obligée d'adopter de tels arts d'abrégement, afin de retenir les événements les plus essentiels (*materials*) et de laisser de côté les circonstances de moindre importance (*minute*) qui n'ont d'intérêt qu'au moment ou pour les personnes engagées dans les événements. Cette vérité n'est nulle part plus évidente qu'au regard du règne dans l'examen duquel nous allons entrer. Qui pourrait avoir la patience de lire ou d'écrire le long détail des événements frivoles dont il est rempli, ou de suivre un narratif ennuyeux qui suivrait cinquante-six ans durant les caprices et les faiblesses du prince Henri [III] ?<sup>33</sup>

Pour l'historien protestant, la « rapacité, l'ambition et les artifices de la cour de Rome »<sup>34</sup> sont des phénomènes qui sont loin d'aller de soi et qui doivent être décrits avec un luxe de détails afin d'être reconnus. Pour le naturaliste, et par là le réductionniste, ces phénomènes peuvent être compris très simplement si on les ramène à (i) la nature humaine et à (ii) une certaine situation, dans laquelle ladite nature ne peut *que* profiter de ses avantages pour abuser d'autrui : le clergé « peut couvrir ses opérations sous le manteau de la sainteté », échapper au contrôle du pouvoir temporel, entretenir peu de sympathie pour les Anglais éloignés que Rome « pille »<sup>35</sup>... N'ayant en fait rien d'extraordinaire, le phénomène de la présumée rapacité de l'Église catholique peut être décrit comme l'expression de la « dépravation naturelle de l'homme »<sup>36</sup> ou de la « fragilité de la nature humaine »<sup>37</sup>, et ainsi décrit on n'aura plus besoin de s'encombrer de « détails » désormais considérés comme

---

33 *A History of England*, vol.2, incipit.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Voir l'essai « That Politics May Be Reduced to a Science », in Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, I.III, p.24.

37 *A History of England*, vol.5, note AA.

secondaires et contingents autour de lui. Au-delà donc du projet du *Traité*, c'est toute une démarche moderne qui est en jeu, et si le projet de Hume détonne autant par son ambition que par son relatif systématisme, la pratique qu'il entretient est loin d'être isolée. En témoigne la bataille menée par le philosophe en III.1 contre d'autres réductionnismes – et en témoigneront aussi les commentaires critiques<sup>38</sup> qui verront chez lui un précurseur de Pavlov, réduisant l'humain et le psychique à du mécanisme où le spontané, le vivant, le libre au sens traditionnel du terme seraient désormais à éliminer.

---

38 Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, troisième partie, chap.7, p.162. Les commentaires comparant Hume à Pavlov sont nombreux: voir l'article de la *Stanford Encyclopedia* « Associationist Theories of Thought » (2015, disponible sur <http://plato.stanford.edu/entries/associationist-thought/>, visité en août 2016), 3 ; Henri Wallon, « L'associationnisme de Pavlov », *Enfance*, 1963, vol.16, p.51 ; Nick Chater et Mike Oaksford, *The Probabilistic Mind: Prospects for Bayesian Cognitive Science*, p.506.



# **CHAPITRE 1**

## **LE PROJET HUMIEN**

## 1.1 *Ordo ab chao*: de la crise moderne à l'espoir d'une connaissance unifiée

Insatisfait par la scolastique, Descartes souhaitait la voir remplacée par le système philosophique que lui-même avait mis sur pied. Dans ses *Principes de la philosophie* (1644), il compare la philosophie en général – l'expression englobe alors ce que nous appellerions science – à un « arbre » reliant toute la connaissance, en partant des « racines » de la métaphysique jusqu'aux « fruits » que sont des sciences d'application plus directe comme « la médecine, la mécanique et la morale »<sup>39</sup>.

Le choix de ces « fruits » reflète des préoccupations spécifiques au cartésianisme : niant que la vie soit ontologiquement différente du mécanisme, Descartes conçoit le corps comme mécanique, et la maîtrise de ses passions comme liée tout autant à une volonté entraînée qu'à la compréhension de la « machine » avec lequel l'esprit est lié. Pour autant, et quelle que soit la « particularité » relative du cartésianisme, celui-ci n'était pas prévu pour être une création parmi d'autres. Quand Descartes parle des « principes de la philosophie », c'est bien de la philosophie en général qu'il parle, non de la sienne propre. Quand le *Discours de la méthode* prétend se borner à décrire la façon dont son auteur a « conduit sa raison », sans vouloir en faire un exemple pour les autres, il n'en est pas moins une porte d'entrée dans la pensée cartésienne en général<sup>40</sup>. Ce à quoi Descartes ajoute, en considérant la postérité de ses idées :

Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse... [I]l pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire<sup>41</sup>.

---

39 Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), Lettre-préface à l'édition française.

40 Comme l'indiquent son placement en préface et le fait qu'il soit écrit en français afin de le rendre accessible aux non-latinistes.

41 Descartes, *Principes de la philosophie*, Lettre-préface.

À ses yeux, il y a identité entre la philosophie qu'il a fondée, lui, et la philosophie en général dans l'avenir. Ainsi sa pensée devrait être reprise et absorbée par d'autres – comme auparavant celles de Platon, d'Aristote ou de Thomas d'Aquin – afin de devenir *la* pensée en général dans l'université. Les raisonnements des *Méditations* peuvent, et doivent, être refaits par chaque lecteur, tout comme la description physico-finaliste des processus passionnels dans les *Passions de l'âme* devrait pouvoir aider quelque lecteur que ce soit à acquérir la maîtrise desdits processus.

Seulement, ce qui devait s'avérer le principe d'un ordre nouveau dans la pensée semble avoir aussi contribué à alimenter une vaste crise. Avant Descartes, l'Europe est déjà déchirée par la fracture entre protestantisme(s) et catholicisme, par la rivalité entre le pouvoir spirituel du pape et le pouvoir temporel des princes. Pour ces derniers, le pragmatisme de la raison d'État de Machiavel concurrence le déontologisme du bon prince chrétien. Du vivant de Descartes, l'Europe de l'Ouest connaît l'opposition entre jésuites et jansénistes, comme celle entre un géocentrisme alors considéré comme « bibliquement correct » et un héliocentrisme expliquant plus simplement les mouvements observables des corps célestes. Le philosophe se tient à l'écart des conflits, renonce à publier son *Traité du monde* pour rester hors de la controverse autour de Galilée ; plus tard, en revanche, cartésiens et malebranchistes lutteront ouvertement contre la scolastique, ce qui sera manifesté par un flot incessant de controverses<sup>42</sup>. « Après 1650, tout, même le plus fondamental ou le mieux enraciné, se trouvait interrogé au nom de la raison philosophique, pour être fréquemment questionné ou remplacé par de nouveaux concepts. »<sup>43</sup> En théologie, on se sent tenu de prouver l'existence de Dieu, qui n'a plus pour elle ni la foi ni l'expérience transcendante ; en métaphysique, on

---

42 Voir Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, chap.1 et 2.

43 « [A]fter 1650, everything, no matter how fundamental or deeply rooted, was questioned in the light of philosophical reason and frequently challenged or replaced by startlingly different concepts... » Israel, *Radical Enlightenment*, chap.1, p.3. Voir aussi Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Préface.

débat sur le pouvoir de la matière, avec des implications sur la nature de l'âme et sur la place de Dieu dans le monde<sup>44</sup> ; en philosophie morale, Hobbes et Mandeville laissent craindre que bien et mal, vertu et vice, se réduisent à n'être que des créations artificielles ou des masques de l'intérêt égoïste, qui, lui, serait « naturel »<sup>45</sup> ... Tous ces questionnements – autrement dit, toutes ces incertitudes – s'interpénètrent. Tous contribuent à secouer les certitudes anciennes et à rendre éphémères les théories ou les réponses qu'ils suscitent. Loin d'être isolée dans une tour d'ivoire, la philosophie est inextricablement mêlée à des intrigues politiques : l'Angleterre d'après la « Glorieuse révolution » vit des troubles incessants, avec un clergé protestant divisé, qui ne cesse d'alimenter des querelles entre Whigs et Tories, et ne s'unit que pour attaquer le catholicisme<sup>46</sup>.

Nous avons souvent appris à percevoir cette période comme une sorte de renaissance de l'esprit philosophique, comme le début ou les prodromes des Lumières, comme quelque chose d'immensément positif, par opposition à un Moyen-Âge peu étudié mais vu comme « obscur ». Or, les acteurs de cette époque semblent loin de l'avoir vécu ainsi ; plus d'un montre une conscience aigüe de la crise de son temps, et c'est postérieurement que l'on verra arriver un narratif<sup>47</sup> qui la présente comme, au pis, l'envers nécessaire d'un « progrès » global, quand il ne la met pas sous le tapis. Berkeley, dans les *Principes de la connaissance humaine*, lie à la pratique de la philosophie la découverte de « paradoxes », de

---

44 Sur ce contexte historique théologico-métaphysique, voir Russell, *The Riddle*, chap.2-5.

45 Nous reprenons ici, en partie, la thèse historiographique de David Norton sur ce qu'il a appelé la « crise moderne » (Norton, *David Hume: Sceptical Metaphysician, Common-Sense Moralist*, Introduction, 1 ; et chap.1, « Hume and the Moral Crisis »). En partie, car nous ne le suivons pas sur sa sous-thèse selon laquelle la crise moderne se serait scindée en deux crises indépendantes, l'une métaphysique et l'autre morale. Voir aussi l'ouvrage classique de Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*.

46 Voir notre mise en contexte historique du Discours sur la liberté de penser (1713) d'Anthony Collins (Kim Noisette, « Tensions entre la liberté et l'égalité dans le Discours sur la liberté de penser d'Anthony Collins », *Dialogue*, vol.54, mars 2015, pp.103-6, section « Le contexte du Discours »).

47 On pense au progressisme de Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, chap.10) et bien sûr à Kant (« Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*).

« contradictions », de « mille scrupules... au sujet de ces mêmes choses que nous croyions comprendre parfaitement »<sup>48</sup>. Tous ces problèmes, l'auteur des *Principes* tente de les réduire au statut de conséquences de la croyance dans des idées abstraites et dans la matière. Sa reconnaissance même des « mille scrupules » et des problèmes de la philosophie, tout comme la solution qu'il y propose, montrent que Berkeley voyait dans son époque une crise à laquelle il fallait apporter une réponse ; les débats et les controverses incessantes, loin d'être un signe de bonne santé, manifestaient au contraire un problème sérieux. Manque de cœur partagé, frénésie de créations théoriques issues d'individus ou de groupes, guerres philosophiques et politiques, sont l'envers de ce qu'on a arrangé postérieurement comme un beau corpus. Loin de commémorer l'abondance de théories divergentes et la relative créativité de leur temps, qu'ils savaient être la face « positive » des conflits et de la crise moderne, ils cherchaient au contraire à la résoudre. Berkeley, comme d'autres avant et après lui, cherchait *le* principe ou *la* théorie qui serait capable de mettre fin à la crise, de mettre tout le monde d'accord, avec peut-être le désir plus ou moins avoué de retrouver l'unité – au moins spirituelle – des temps prémodernes.

C'est dans ce contexte que le jeune Hume a grandi. Amateur précoce de littérature<sup>49</sup>, nourri des débats de son temps par son éducation universitaire, sa fréquentation du Rankenian Club d'Édimbourg et jusque par un procès dans sa propre famille<sup>50</sup>, le futur *bon David* n'ignore pas les débats de son temps. Avant le *Traité*, il ne manifeste guère le désir d'intervenir dans les débats ou de se mêler aux conflits. À seize ans, il se vante dans une lettre de « vivre par lui-même comme un roi », au milieu des lectures, « dans la paix de l'âme, libre

---

48 Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, Introduction, 1. Voir aussi son *Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain* de 1721.

49 Voir « My Own Life » (3) et Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume*, chap.5.

50 Russell, *The Riddle*, chap.4, pp.35-6 et pp.43-4.

et indépendant vis-à-vis de la fortune, en méprisant les richesses, l'argent et les honneurs »<sup>51</sup>. Cependant, il n'échappera ni aux préoccupations, ni aux ambitions de son époque. À vingt-trois ans, il envoie à un médecin une lettre dont le ton comme le contenu sont tout à fait différents. D'abord, la lettre fait état de problèmes de santé, à propos desquels le jeune Hume cherche le conseil d'un professionnel. Mais au-delà de ces problèmes personnels, il est devenu très critique vis-à-vis de ses lectures, et semble chercher dans sa lettre non seulement des conseils personnels mais aussi l'avis d'un « savant » sur un diagnostic général à propos de références classiques :

Ce que les penseurs de l'Antiquité nous ont transmis en fait de philosophie morale, souffre du même inconvénient que leur philosophie naturelle. A savoir, que les deux sont entièrement hypothétiques et dépendent davantage de l'invention que de l'expérience. Chacun [de ces penseurs] a consulté sa fantaisie pour ériger des systèmes (*schemes*) de vertu et de félicité, sans regard pour la nature humaine, de laquelle chaque conclusion morale doit dépendre. C'est cela, par conséquent, dont j'ai fait mon objet d'études, ainsi que la source de laquelle je dériverai toute vérité dans le domaine de la critique (*criticism*) comme dans celui de la moralité. C'est un fait certain, je crois, que la plupart des philosophes avant nous ont été submergés par leur propre génie ; et je crois aussi que peu de choses sont requises pour réussir dans cette étude, si ce n'est de rejeter tous les préjugés, qu'ils soient les nôtres ou ceux d'autrui. De cela dépend toute la véracité (*truth*) de mes raisonnements<sup>52</sup>.

L'intérêt de Hume envers ces penseurs n'est plus celui d'un simple homme cherchant des guides moraux, ni même d'un érudit ou d'un « littéraire » (au sens contemporain) collectionnant les références, mais un regard critique ou philosophique envers des thèses particulières et des manières de les développer. Son rapport aux penseurs de l'Antiquité a changé, sa distance critique vis-à-vis d'eux est nouvelle, et son mécontentement à leur égard constitue le prodrome vers une tentative de dépassement. Pour l'heure, ce qu'il identifie ici chez des penseurs de l'Antiquité – qu'il connaissait bien<sup>53</sup> –, c'est un usage indu de

---

51 John Y. T. Greig, *Letters of David Hume*, I.1, 4 juillet 1727, pp.9-10.

52 Greig, *Letters*, vol.I, I.3, mars ou avril 1734, p.13.

53 La lettre de 1727 réfère à Cicéron, à Longin et à Virgile, dont elle cite les *Géorgiques* et les *Énéides*, et surtout fourmille de références crypto-stoïciennes à la « grandeur » ou à « l'élévation de l'âme », à la « fortune », ou encore à la vie solitaire et autonome aussi libre que celle d'un roi.

Le *Traité* est également parsemé de références antiques, en particulier aux livres II et III. Voir par exemple II.3.1.10 ; II.3.6.3-4 ; II.3.8.5 ; II.3.8.7 ; II.3.9.28 ; et III.2.3.10.

l'imagination, une créativité qui s'exprime sous le masque de la recherche philosophique ou morale, et qui au lieu de chercher une vérité une et indépendante va créer ses propres théories selon des goûts et des désirs individuels.

Au début du *Traité*, il reprend son propos, mais l'applique ouvertement à la modernité :

Rien n'est plus habituel et plus naturel, pour ceux qui prétendent avoir découvert du nouveau en philosophie ou en sciences, que de décrier tous les systèmes qui ont été avancés avant eux afin de valoriser par là leurs propres systèmes... [Mais] il est facile, pour quiconque possède un peu de jugement et d'éducation (*learning*), de percevoir la faiblesse des fondements de ces systèmes-là aussi, qui ont [pourtant] obtenu le plus grand crédit, et ont prétendu raisonner avec exactitude et profondeur. Des principes acceptés d'emblée (*upon trust*), des conséquences mal déduites à partir d'eux, un manque de cohérence entre les parties et d'évidence dans le tout, voilà ce qu'on trouve partout dans les systèmes des plus éminents philosophes, et tout cela semble avoir fait tomber en disgrâce la philosophie même... Les questions les plus triviales n'échappent pas aux controverses, et nous ne parvenons pas à leur donner la moindre réponse certaine (*certain decision*). Les disputes sont multipliées, comme si tout était incertain, et on y intervient pourtant avec la plus grande chaleur comme si tout était certain. (Introduction, 1-2)

Le diagnostic opéré ici rejoint celui de la lettre de 1734, tout en étant plus étendu, mordant et précis. Ce diagnostic est double. D'une part, les « savants » (*learned*) ou ceux qui prétendent à ce titre ne cherchent pas la vérité, ou s'illusionnent s'ils croient la chercher : ils cherchent plutôt à triompher dans un jeu dont le but est de « vendre » ses théories, ce qui implique de discréditer les théories concurrentes, comme ils cherchent à exprimer leurs goûts et leurs désirs, ce qui revient à se manifester personnellement plutôt qu'à comprendre une vérité impersonnelle. D'autre part, ces mauvais comportements s'intègrent tous dans une situation de crise, que Hume dépeint comme chaotique : toute certitude s'efface devant les disputes, ce qui devrait être un discours structurant ou manifestant la vérité dans le concept s'avère une apparence vide, et la philosophie en général en sort discréditée.

---

On pourrait également se reporter à ce que Mossner a appelé le « Early Memoranda », soit des notes éparses où Hume cite pas moins de trente-six auteurs anciens et vingt-neuf modernes. Cependant, le datage exact de ces notes est sujet à débat. Voir Michael A. Stewart, « Hume's intellectual development, 1711-1752 », in Marina Frasca-Spada et Peter J. Kail (eds.), *Impressions of Hume*; Tatsuya Sakamoto, « Hume's "Early Memoranda" and the Making of His Political Economy », *Hume Studies*, vol.37, 2011, pp.131-64; et Jon Miller, « Hume's Citation of Strabo and the Dating of the Memoranda », *Hume Studies*, vol.39, 2013, pp.197-202.

Le diagnostic humien n'est pas sans affinité avec les thèses cartésiennes. Lorsque Hume dénonce l'excès d'imagination, ce qu'il dénonce est aussi la liberté qu'on laisse à une faculté qui n'est pas faite pour découvrir la vérité, ou qui au moins devrait être réglée pour suivre un tel but. Autrement dit, ce qu'il dénonce est un manque de *méthode* : l'imagination, comme fantaisie et manifestation des goûts, des désirs, des croyances personnelles, créée des chimères – et éventuellement de belles œuvres – mais échoue à représenter le vrai. De même, le rejet des « préjugés » rappelle le doute hyperbolique de Descartes, censé déraciner toutes les croyances fausses dont nous nous serions imprégné par le passé. Par sa dénonciation de l'imagination trop puissante, de l'absence de méthode pour conduire sa recherche, et par le désir de rejeter les fausses croyances qui encombrant le paysage doxastique, Hume renouvelle le geste cartésien ; comme Descartes, il appelle à rompre avec le désordre pour faire émerger, dans la pensée, un ordre nouveau.

Pour autant, le geste humien n'est pas tout à fait équivalent au geste cartésien. En effet, Hume ne veut pas tout révoquer en doute, pas plus qu'il ne prétend fonder à lui tout seul une pensée radicalement nouvelle. Dans l'Introduction (7), il cite Francis Bacon ainsi que « quelques philosophes récents » (Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, l'évêque Butler, et d'autres non nommés) qui « ont commencé à mettre la science de l'homme sur une nouvelle base et engagé l'attention... du public », et par la suite (I.1.7.1) il mentionne aussi Berkeley comme l'auteur d'une « découverte » estimable. S'il arrive à Hume de se distancier ou de critiquer certains aspects des pensées de ces philosophes, il ne prétend certainement pas les révoquer ; bien au contraire, la façon dont il les mentionne montre qu'il se place dans une double relation d'intégration avec eux – il se montre au lecteur comme un héritier, continuant ce qu'eux ont commencé, en même temps qu'il signale une possible intégration de leurs idées dans sa propre pensée. Au-delà donc des aspects cartésiens de son geste initial, Hume procède à un geste qui lui est propre. Intégration de prédécesseurs reconnus, absence de doute



hyperbolique : ces deux aspects montrent que, pour tirer l'ordre du chaos, Hume compte procéder avec un aspect synthétique, intégrateur, plutôt que par une rupture totale ou par des chaînes d'arguments procédant de façon virtuellement isolée. Plus diplomate peut-être que l'auteur des *Méditations*, Hume écrit aussi dans un contexte légèrement différent : lui ne s'oppose pas en premier lieu à la scolastique, mais à un désordre général, qui est bien plus grave que l'aspect simplement décevant (selon Descartes) de la scolastique ; et surtout, contrairement à Descartes, il ne revendique pas la création d'une pensée à partir seulement de ses propres réflexions, ou à partir d'un fondement auquel un seul individu pourrait donner naissance – comme c'est le cas pour qui suit le chemin des *Méditations* – mais d'une pensée nourrie par des prédécesseurs ayant bien accompli quelque chose.

Le diagnostic que Hume porte sur la crise intellectuelle de son temps, la façon dont il se place vis-à-vis de celle-ci, à la fois comme critique et comme continuateur d'une tendance positive, vient bien entendu avant le développement des théories du *Traité* proprement dites. Néanmoins, il est déjà une façon de caractériser le problème et la réalité. Il manifeste certains aspects de la crise tout en occultant d'autres<sup>54</sup>. Par les aspects qu'il choisit de mettre en avant ou de considérer comme pertinents<sup>55</sup>, il restreint d'emblée le champ des réponses que l'on va pouvoir opposer au problème.

---

54 Notamment en matière de religion. Le problème de l'incertitude, du désordre, des disputes... est considéré de façon tout à fait laïque, sans référence à un quelconque manque de foi ou de spiritualité commune. On pourrait ajouter que l'aspect naturaliste du projet du *Traité* tend justement à exclure implicitement la religion, en ce qu'il rejette toute explication surnaturelle, ou qu'il ne peut considérer la religion que pour la « naturaliser » et la réduire à un phénomène humain, ce que Hume fera dans l'Histoire naturelle de la religion (ainsi que dans l'Histoire d'Angleterre autour de Jeanne d'Arc ; voir Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History*, chap.13, pp.396-7). Pour une discussion précise du « naturalisme » comme entre autres rejet du surnaturel, voir Michael Hicks, « Naturalism in Action », *Inquiry*, vol.52, n°6, 2009, pp.609-35.

55 Si l'on en croit Russell, Hume perçoit la religion comme un facteur de désunion, de désordre, et il chercherait à la subvertir en visant par là à mettre fin aux conflits qu'elle cause. S'il ne la mentionne pas, ce serait pour éviter de braquer le lecteur contre lui, et pour éviter de se mettre personnellement en danger. Voir Russell, *The Riddle*, chap.6, pp.66-7.

## 1.2 L'humanisme : centralité, antériorité, fondationnalité

Face à une crise qui semble relever de l'absence de certitudes et d'ordre, Hume a besoin de quelque chose qui soit source de l'une et de l'autre. Ce quelque chose sera « la nature humaine » : « il est évident que toutes les sciences » y sont liées (Introduction, 4).

Sur quoi repose cette « évidence » ? Hume ne le dit pas – et on peut voir dans certains usages de la notion d'évidence un instrument d'introduction gratuite de thèses, ou de validation gratuite, plutôt qu'un accès direct à une quelconque vérité<sup>56</sup> –, mais à la lumière du contexte dans lequel le *Traité* prend forme, il est relativement facile de le deviner. Dans les *Méditations métaphysiques*, que Hume cite comme une lecture importante pour comprendre son propre livre<sup>57</sup>, le point de départ est celui du *je*, de l'*ego cogito* qui connaît sa propre évidence avant toute autre chose, y compris l'existence de Dieu. Dans la *Recherche de la vérité* de Malebranche, comme par la suite chez Berkeley, l'erreur est dénoncée comme la source des « malheurs » des hommes et de leurs disputes inextinguibles : cela implique que l'être humain doit partir de lui-même et résoudre les problèmes qu'il porte en lui afin d'en

---

56 Hume lui-même critique le recours excessif à cette notion (*Traité*, I.4.7.15) et dit, à la fois pour l'expliquer et pour s'en excuser, que ses « il est évident que... » auraient été causés par « sa vue présente » de l'objet dont il parle. L'évidence consisterait alors dans une croyance ou dans la vivacité d'une pensée. Si on avance une telle « évidence » comme un fondement, cela semble peu solide !

De la notion d'évidence telle qu'on la trouve chez Descartes, ou plus tard chez s'Gravesande (voir son « Discours sur l'évidence », in *Œuvres philosophiques de M. s'Gravesande*, vol.2, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1723, pp.329 et suivantes ; et Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières*, pp.72-3) selon qui nous faisons l'expérience d'une « lumineuse évidence » lorsque nous faisons des mathématiques, à l'« évidence » avancée au début de la Déclaration d'indépendance des États-Unis pour justifier une série de droits fondamentaux, il se produit un glissement que l'on gagnerait à analyser. Où s'arrête l'« évidence » mathématique, où commencent les usages philosophiques, politiques, normatifs, de la notion d'évidence ? Lorsque « l'évident » revêt les formes de ce qui est à la mode ou de ce que l'on désire – et qu'on crée plutôt qu'on ne trouve –, on peut se demander s'il n'y a pas, derrière cette notion si souvent avancée aux XVIIe et XVIIIe siècles, un talon d'Achille de la pensée moderne dans son ensemble. Bayle a d'ailleurs écrit, peut-être sans ironie aucune : « je vous ferai voir des choses que vous rejetez comme fausses, qui sont de la dernière évidence » (*Dictionnaire historique et critique*, art. Pyrrhon, remarque C). Sur un usage politico-moral de la notion d'évidence début XVIIIe, voir notre article « Tensions entre liberté et égalité dans le Discours sur la liberté de penser d'Anthony Collins », pp.96-101. Voir aussi Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, chap.1, p.44.

57 Lettre à Michael Ramsay, 26 août 1737. Cité in Richard Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, pp.290-1.

finir avec une crise que l'on veut considérer comme leur conséquence. De même, lorsque Locke écrit d'abord son *Essai sur l'entendement humain* et seulement plus tard le *Christianisme raisonnable*, il suit le même ordre que Descartes – le *je*, l'humain – mais inverse celui d'un Thomas qui partait du Principe divin et de ses attributs avant de se pencher plus tard sur l'homme, conçu comme l'une de ses créatures.

Dans l'ordre moderne des raisons, ou du moins dans sa branche « humaniste », l'homme est premier pour lui-même, et il doit se connaître avant de prétendre aborder le reste. Il est, au moins pour lui-même, la mesure des choses<sup>58</sup>. On ne peut plus, semble-t-il, partir du Principe comme le faisait Thomas. La religion a laissé place à *des* versions incompatibles, dont les différences mêmes, comme celles des systèmes philosophiques, semblent montrer qu'elles manifestent un ego humain et un désir de l'emporter plutôt qu'une quelconque vérité. Il y a des versions de la religion, de la foi, de Dieu ; au moins la majorité d'entre elles est fausse ; peut-être que toutes le sont. Ces versions sont une source de conflits et de *deus ex machina* équivalents à des semblants d'explication. D'un autre côté, hors des débats théologiques – dont le tout-Édimbourg serait, alors, plutôt las<sup>59</sup> –, on veut trouver dans le monde quelque chose dont on semble persuadé d'avance qu'il doit être univoque et universel : ce quelque chose, c'est l'être humain. Il y a une « nature humaine » unique, universelle, immuable – les attributs traditionnellement attribués à Dieu ont glissé sur l'homme tel que les modernes le conçoivent. Si Dieu, justement, ne peut plus être à la source de la vérité, c'est l'homme qui doit l'être ; l'humain doit devenir sa propre source, et illuminer le monde une fois qu'il aura percé ses propres mystères ; le Γνωθι σεαυτόν (connais-toi toi-même) de Delphes rejoint la « lumière naturelle ».

---

58 Paul Hazard: « On reléguait le divin dans des cieux inconnus et impénétrables ; l'homme, et l'homme seul, devenait la mesure de toutes choses ; il était à lui-même sa raison d'être et sa fin. » *La crise de la conscience européenne*, Préface, p.5 de l'édition électronique.

59 Russell, *The Riddle*, chap.4, pp.36-41.

On a vu pourtant que les systèmes philosophiques et les théories en tout genre ne cessent de s'affronter. Quand bien même l'être humain devrait être aut centré pour surmonter le chaos de l'époque, comment cela se traduirait-il dans la démarche pour (re)trouver *la vérité* ou du moins quelque chose capable de susciter un relatif consensus ? Par le rejet de l'imagination débridée et de l'absence de méthode, Hume ne peut qu'avancer une position favorable à une imagination contrôlée ou réglée et à une méthode capable de dégager – enfin – les bons contenus. Ainsi, Hume revendique la science plutôt que le système : il critique les faiseurs de système qui « vendent » leurs créations et attaquent leurs concurrents ou leurs prédécesseurs (Intro., 1), qu'il oppose à « *la science de l'homme* » (Intro., 7) ; il leur souhaitera de « partager un peu de ce grossier mélange terrestre » (I.4.7.14) des hommes « du commun » afin d'être, comme eux, plus proches de l'expérience, et par là limités dans leurs possibilités de créer des chimères ; dans l'*Abrégé* (2), il décrira le *Traité* comme « parlant avec mépris des hypothèses », revendiquant ainsi une filiation intellectuelle avec Newton plutôt qu'avec l'un des « faiseurs de système » qu'il critique. C'est du succès des « sciences expérimentales » que Hume veut être le continuateur.

Pourtant, l'auteur du *Traité* ne peut s'empêcher de faire lui-même ce qu'il critique chez les autres philosophes. Il construit, lui aussi, un système – certes « système des sciences » (Intro., 6) mais système tout de même –, il attaque lui aussi les ensembles théoriques construits par d'autres<sup>60</sup>, et lui aussi postule des « évidences » dont on peut se demander au nom de quoi on devrait les accepter. Comme d'autres œuvres modernes, le

---

60 Dans les sections I.4.2-4 du *Traité*. Comme on le verra dans le chapitre sur le scepticisme, Hume fait plus qu'attaquer : il considère les ensembles théoriques qu'il désapprouve comme des phénomènes à expliquer, et prétend expliquer la véritable genèse de ces ensembles en considérant les « anciens » et les « modernes » par le prisme de sa propre théorie de la nature humaine. Ce faisant, il montre la puissance explicative de sa théorie, cannibalise en quelque sorte les théories des autres – une manœuvre plus puissante que leur seule réfutation – et anticipe par le geste les « philosophes du soupçon » s'efforçant de réduire des institutions ou des normes à des origines apparemment impures ou indignes.

Pour une exploration de ce dernier aspect de la geste humienne, voir Craig Beam, « Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians », *Hume Studies*, vol.22, n°2, 1996, pp.299-324.

*Traité* suppose ce qu'on pourrait appeler une foi dans une « nature humaine » présumée universelle et immuable, et dont on explore les fonctionnements et les rouages sur la base implicite de ces attributs. Selon toute plausibilité, si on opposait cela au jeune Hume, celui-ci répondrait sans doute que son système sera le dernier, que le seul moyen d'aller au-delà de la production sans fin de systèmes est justement d'en produire un nouveau qui sera *le bon*. Autrement dit, que faire soi-même ce que l'on critique est inévitable. Le Hume de la maturité, qui aura renoncé à la prétention systématique et rejettera officiellement le *Traité*<sup>61</sup>, renoncera implicitement à cette défense. Ses *Essais*, tout en continuant à chercher un relatif consensus<sup>62</sup>, s'inscriront dans la perspective d'un accord commun ou d'un débat policé sans plus demander l'adhésion à un système construit par un seul.

Outre les attributs inhérents à la « nature humaine » – unicité, universalité, immuabilité – et la nécessité d'une méthode pour découvrir « vraiment » celle-ci, on peut dire que le *Traité* part d'un humanisme, c'est-à-dire de l'être humain et non pas de Dieu ou du monde, et que cet humanisme donne à « la nature humaine » d'autres attributs de nature non plus essentielle mais épistémologique.

D'abord, il y a la *centralité*. De par la nécessité de se connaître soi-même avant de connaître autre chose, la « nature humaine » est au centre de la connaissance et la « science de l'homme » est la première des sciences. Elle est la source d'où dérive la certitude des connaissances qui ne s'y réduisent pas, et qui si elles étaient irréductibles à la seule science de l'homme n'en auraient pas moins un lien de dépendance logique vis-à-vis d'elle. C'est ce que Hume exprime lorsqu'il fait de la « nature humaine » – *et* de la « science de l'homme » en

---

61 Greig, *Letters*, vol.1, 1.73 à Gilbert Elliot of Minto, mars/avril 1751, p.158; et « Advertisement » de 1775, rédigé pour être inclus dans les exemplaires non encore vendus des *Essays and Treatises on Several Subjects* (éd. 1772), in *Hume's Enquiries*, éd. Selby-Bigge et P. H. Nidditch de 1975, p.2.

62 Par exemple la section « Liberté et nécessité » de la première *Enquête* (VIII), où il tente de réduire la controverse autour du déterminisme et du libre arbitre à une « dispute de mots », pour montrer qu'en réalité tout le monde souscrit in fine à la même thèse (*Enquiries*, VIII.1, SB 63, p.81).

même temps, comme si les deux étaient en quelque sorte confondues<sup>63</sup> – la « capitale » ou le « centre » des sciences en général (Intro., 6).

De la centralité de la nature humaine ou de la science de l'homme dérive un impératif épistémologique : on doit connaître la première avant de s'attaquer au reste. Autrement dit, de la centralité dérive un impératif d'*antériorité*. Si on va directement vers des sciences qui ne concernent pas la nature humaine proprement dite, mais un objet extérieur, ou même l'une des manifestations de ladite nature, on met la charrue avant les bœufs, et au mieux on « capture un château ou un village à la frontière » (Intro., 6) de la connaissance, au pire on crée une chimère de plus. Ainsi, Hume reproche à Shaftesbury, qu'il reconnaît comme un auteur « de génie », d'avoir étudié la morale sans réelle méthode et sans avoir pris la peine de connaître la nature humaine auparavant, et à cause de cela de s'être laissé emporter par ses goûts<sup>64</sup>. On notera que l'impératif d'antériorité de la nature humaine sur le reste vaut aussi pour des sciences censées fournir un exemple de certitude, d'évidence et de « régularité », en particulier les mathématiques, et par là à plus forte raison sur leurs applications, telles que la géométrie ou l'astronomie. Il y a là un danger potentiel pour la pensée d'un Newton, à qui Hume pourrait reprocher d'avoir, lui aussi, négligé le bon ordre des raisons, et il y a là aussi un risque pour ceux qui perçoivent dans l'algèbre et la géométrie une certitude *a priori*

---

63 En Introduction (5), Hume utilise les expressions « connaissance (knowledge) de l'homme » et « nature humaine » de façon équivalente. Les deux, connaissance d'un objet et objet en soi, semblent interchangeables. On pourrait arguer que si l'homme doit tout mesurer à sa propre aune pour comprendre ce qui n'est pas lui, ou pas directement lui, alors la dépendance des sciences « périphériques » à la « science de l'homme » n'est que le reflet de la dépendance réelle entre valeur de vérité de nos croyances concernant ces sciences « périphérique » et connaissance de soi. Cependant, ce qu'il est important de remarquer ici est que la dépendance « humaniste » des connaissances n'est pas démontrée, mais affirmée comme une « évidence » et considérée comme analogue au réel dès le départ.

Une lecture critique pourrait voir là une confusion entre représentation et chose, entre « carte » et « territoire ». Nous n'irons pas jusque-là, mais ferons remarquer que l'on entrevoit ici avec quelle facilité on peut passer d'un réductionnisme épistémologique ou conceptuel à un réductionnisme ontologique : ce qui porte sur des représentations et des croyances finit tôt ou tard par porter sur la vision du monde. Voir, au chapitre 3, notre lecture de *Traité* (I.2.1.4).

64 « If the reader is desirous to see how a great genius may be influenced by these seemingly trivial principles of the imagination, as well as the mere vulgar, let him read my Lord Shaftesbury's [sic] reasonings... » (I.4.6.6n)

indépendante de l'être humain. À cet égard, le projet humien est en tension avec sa propre inspiration newtonienne : Hume admire certainement le succès newtonien avec sincérité, au point d'intégrer à son analyse de la causalité une théorie de la probabilité faisant la part belle à la quantité, tout comme il voit dans Newton un empiriste, quelqu'un qui fait de la science plutôt que du « système » ou des « hypothèses » ; mais, en même temps, il donne de quoi affirmer que le succès prédictif de la physique newtonienne est contingent, que Newton a « réussi » parce qu'il a eu la bonne fortune d'adopter une méthode qui fonctionnait et non parce qu'il savait *a priori* – via une connaissance de l'être humain – quelle était la bonne méthode à adopter.

Enfin, en tant que centre de la connaissance et premier des objets d'étude, la nature humaine acquiert le statut de *fondement* : on peut dire qu'elle est pourvue de « fondationnalité ». Savoir comment on connaît, ou par quoi on connaît, fournirait à la fois la base, la forme et la limite de toute connaissance. « Les mathématiques, la philosophie naturelle [la physique] et la religion naturelle, sont dans une certaine mesure dépendantes de la science de l'homme » (Intro., 4) ; « la logique, la morale, la critique et la politique » ont un lien encore plus « proche et intime » avec la nature humaine (Intro., 5). Le lien est logique et épistémologique. Logique en ce que la connaissance de l'être humain conditionne le reste, i.e. que d'autres connaissances devront être mises en question si la théorie de l'humain, plus fondamentale, change, alors que l'inverse ne serait pas vrai ; et épistémologique en ce que la connaissance de l'être humain garantirait la véracité d'autres connaissances « périphériques », car elle serait pour ces dernières un fondement. *Avant* la grande enquête sur la nature humaine, « il est impossible de dire quels changements et améliorations on fera » dans les mathématiques, la « philosophie naturelle » et la religion naturelle (Intro., 4). Avec cette enquête, Hume se glisse sous le tapis de ces sciences, en examine ce que nous pouvons en

apprendre et ce qu'elles peuvent nous faire découvrir – cela devient la même chose –, et occupe le terrain de ce qu'il perçoit comme *la* science légitime entre toutes.

Ce faisant, il précise sa définition de la logique. Dans la *Logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole, la logique est initialement définie comme « une lumière capable de dissiper toutes les ténèbres de notre esprit »<sup>65</sup> par la correction des erreurs de nos pensées et par l'établissement de « règles sûres ». Les auteurs de la *Logique* précisent que cette définition vient « des philosophes », c'est-à-dire, alors, des scolastiques ; la logique qu'ils ont laissée ne suffit pas à se garder, ni de prendre de mauvaises prémisses, ni à éviter de se perdre dans des termes vides. Après quoi, la logique est redéfinie comme « art de bien conduire sa raison » : un art qui consisterait à la fois dans une pratique et la connaissance d'un ensemble de « réflexions » sur les opérations de l'esprit consistant à « concevoir, juger, raisonner et ordonner »<sup>66</sup>. Les trois premiers termes correspondent à une pyramide classique de la scolastique, qui s'élève des termes aux propositions et des propositions aux raisonnements, ce sur quoi Arnauld et Nicole ont ajouté une méthode d'inspiration cartésienne. Cette nouvelle logique apparaît comme une théorie générale de la connaissance de laquelle on peut faire dériver les normes du bon raisonnement. Leibniz<sup>67</sup>, dans un passage que Hume connaissait – il le mentionne dans l'*Abrégé* (3) –, distingue deux logiques : une « commune », qui serait faite de règles et porterait sur les déductions, donc sur des liens de nécessité, et une portant sur le probable, que l'on n'aurait pas encore établie.

Hume, lui, définit la logique de deux manières. D'abord, comme « ayant pour seule fin d'expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonnement, ainsi que la nature de nos idées » (Intro., 5) ; plus tard, après son examen de la causalité et du raisonnement

---

65 Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Premier discours, p.14.

66 *Logique*, p.30.

67 Leibniz, Théodicée, « Dissertation préliminaire sur la conformité de la foi et de la raison », §31.



probable, il donnera un ensemble de « règles pour juger des causes et des effets », dont il dira, « voilà toute la logique que je crois bon d'employer dans mes raisonnements » (I.3.15.11).

Cette définition restreint le champ de la logique. Elle ne porte plus sur une nécessité en soi, ne constitue plus un pont entre croyances et choses, mais uniquement sur l'esprit humain. On entrevoit ici, très brièvement, ce qui sera développé dans la suite du *Traité* : une théorie internaliste, portant exclusivement sur des objets que l'on caractérise traditionnellement comme situés « à l'intérieur » de l'esprit, et que Hume reconnaît encore comme tels lorsqu'il parle de « notre » faculté ou de « nos » idées. La logique vaut toujours comme théorie de la connaissance et comme méthode ou ensemble de règles, mais son objet est purement intérieur, y compris lorsqu'il s'agira de raisonner sur des instances qui *in fine* se réduisent à des ensembles de perceptions. Ce que l'on entrevoit, c'est un rabattement de l'objet – de tous les objets au sens usuel du terme – sur l'esprit, et des choses sur les représentations. De même, si Hume parle de faculté, il veut expliquer celle-ci en termes de « principes » et d'« opérations », ce qui donne l'impression d'une « faculté » conçue comme une sorte de machine fonctionnant selon certaines règles et dépourvue de « pouvoir » ou de finalité propre. L'éviction des liens de nécessité, le rabattage du rôle de la logique sur l'intérieur de l'esprit et la manière de concevoir une « faculté » annoncent déjà des éléments que nous aurons l'occasion de revoir par la suite.

Ainsi redéfinie, la logique devient la première partie ou le premier élément de la connaissance de la nature humaine ; les trois « sciences » citées après elle, à savoir « la morale, la critique, et la politique », portent elles aussi dessus, soit respectivement sur « nos goûts, nos sentiments... [et sur] les hommes comme unis en société et dépendant les uns des autres » (Intro., 5). Ces sciences sont subordonnées les unes aux autres : pour enquêter sur les goûts, il faut d'abord connaître les éléments constitutifs de l'esprit et ses processus ; pour enquêter sur les sentiments éprouvés, il faut comprendre les goûts et les dégoûts qui leur

préexistent ; et enfin, il faut une connaissance de l'individu – et tout ce qui a été cité est constitutif de l'esprit ou de l'individu – pour comprendre les individus mis en situation les uns avec les autres. On a là une nouvelle pyramide de la connaissance, analogue à celle d'Arnauld et Nicole en ce qu'elle part des éléments de base ou du plus petit pour arriver au plus éloigné ou au plus grand, sauf qu'elle porte sur l'être humain plutôt que sur le langage.

Selon Norman Kemp Smith, Hume se serait intéressé d'abord aux sciences morales, et plus tard seulement à ce qu'il appelle ici la logique. C'est à dix-huit ans, en effet, qu'il dit avoir vu une « nouvelle scène de pensée »<sup>68</sup>. Son intérêt pour les « lettres » ou pour la « philosophie morale », ce que nous appellerions aujourd'hui l'esthétique, la morale et la politique, est antérieur à cette « découverte ». La correspondance du jeune David le manifeste directement<sup>69</sup> tandis que les considérations hautement abstraites sur les perceptions, les idées, l'espace, le temps... sont laissées au *Traité* même. De tout cela, Kemp Smith conclut que « c'est en lien avec les problèmes moraux que la nouvelle philosophie [de Hume] a commencé à se former dans son esprit »<sup>70</sup>.

---

68 Greig, *Letters*, vol.I, 1.3, mars ou avril 1734, p.13.

69 Nous pensons surtout aux lettres 1 (1727, pp.9-10) et 3 (1734, pp.12-8) des *Letters*. Dans la lettre 4 (1734, pp.19-21), on peut remarquer qu'il ne dédaigne pas d'observer les « manières » des Français et d'en faire une comparaison avec celle des gentlemen anglais, soit autant de phénomènes qui se montrent « dans l'observation attentive de la vie humaine » (Introduction, 10). Phénomènes que, on peut le deviner, la « science de l'homme » doit chercher à expliquer, comme l'astronomie newtonienne explique le mouvement des astres.

On peut aussi citer un « Essai sur la chevalerie et l'honneur », jamais publié, dont la date de rédaction est incertaine (les estimations varient entre 1725-26, 1727, 1729-34 et 1731), mais qui a en tout cas été rédigé avant le bouclage des livres I et II (voir Ryu Susato, « The Idea of Chivalry in the Scottish Enlightenment: The Case of David Hume », *Hume Studies*, vol.33, n°1, 2007, p.162), où Hume part de phénomènes historiques – la chevalerie, la pratique du duel, la galanterie – qu'il tente d'expliquer par des éléments constitutifs de la nature humaine, à savoir l'amour et le courage. La thèse de cet essai s'oppose à Mandeville, qui fait de l'honneur chevaleresque « une invention des politiciens pour que les hommes tiennent leurs promesses et leurs engagements lorsqu'aucun autre lien n'y a réussi » (Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, « The First Dialogue Between Horatio and Cleomenes »), auquel cas l'honneur n'aurait aucun fondement dans la nature humaine ou dans l'individu, mais serait une pure création du législateur.

70 Norman Kemp Smith, *Philosophy of David Hume*, chap.1, p.17.

Il y a pourtant ici une confusion à éviter. Si l'on considère que les sciences morales constituent l'intérêt premier de Hume, on peut être tenté d'interpréter cela en pensant que le livre I ne servirait qu'à fournir une justification à un livre III déjà pensé. Auquel cas, les considérations sur les mathématiques, l'espace, le temps, et d'autres sujets « abstrus » seraient relativement contingentes, tandis que le « système » du livre I aurait pour seule fonction de justifier les théories morales et aurait été pensé *après* le livre III. Ce dernier serait, dans l'ordre de la genèse « réelle » des idées humiennes, le premier et non le dernier.

Or, que Hume se soit intéressé à la philosophie morale avant de concevoir son « système » du livre I sous une forme achevée n'implique pas qu'il ait achevé sa pensée morale avant. Avoir un centre d'intérêt et avoir une pensée achevée sur celui-ci sont deux choses différentes. L'attention que le jeune Hume portait à la philosophie morale avant la rédaction du *Traité* lui a probablement permis de développer des intuitions pré-théoriques ou des embryons de théorie sur des sujets moraux dès son adolescence, mais ces intuitions ou ces embryons ont pu être flottants, comme Hume lui-même semble l'indiquer métaphoriquement lorsqu'il évoque en 1727 des « bouts de papier » sur lesquels il noterait « ici l'explication d'une passion, là celle d'un phénomène de l'esprit... »<sup>71</sup>. Ces embryons de thèses ont pu ne trouver forme achevée qu'une fois le livre I terminé. Dans l'Introduction (6), le passage même qui évoque des objets de « pure curiosité » et de « plaisir » insiste sur la nécessité de passer d'abord par la « nature humaine » avant d'aller sur ce qui n'en constitue que la périphérie. Il faudrait, idéalement, oublier la morale et la politique tant que l'on n'a pas des principes certains dans les sciences les plus fondamentales. Bien entendu, cette proclamation n'implique pas que Hume ait réussi à raisonner ainsi, mais elle montre qu'il considérait bien comme légitime de développer une théorie suffisante de l'entendement avant de passer à des

---

71 Greig, *Letters*, I.1, 4 juillet 1727, p.9.

sujets connexes, et qu'il aurait désapprouvé la création d'un système *ad hoc* pour une théorie morale qui aurait toutes les chances de n'être qu'une chimère de plus.

### 1.3 Les deux aspects de la démarche humienne : empirisme et réductionnisme

Dans la vaste trame de l'histoire de la philosophie, Hume est généralement considéré comme un « philosophe empiriste » avec Locke et Berkeley. Cette orientation ou cette école philosophique est pensée comme opposée au rationalisme, typiquement à celui de Descartes. Les deux écoles s'opposeraient en ce que le rationalisme accorde à l'esprit le pouvoir de connaître des vérités importantes par déduction, intuition, ou par une réflexion qui serait dans tous les cas irréductible à l'expérience, tandis que l'empirisme ferait dépendre les savoirs de l'expérience et déclarerait l'impuissance – ou la puissance réduite – de l'esprit à connaître sans elle<sup>72</sup>. L'empirisme moderne serait né avec Locke, qui rejette la thèse cartésienne des idées innées, et fait dériver nos « idées »<sup>73</sup> de l'expérience ou d'une réflexion *a posteriori* sur l'expérience. Quand Hume, ensuite, se fait historien, quand il voit dans l'histoire<sup>74</sup> un terrain d'expérimentations où tous les cas particuliers donnent matière à induire quelque chose, on voit aisément une filiation intellectuelle entre un Locke dégageant une théorie de l'esprit qui donne une importance énorme à l'expérience et un Hume se détournant de la philosophie

---

72 Voir par exemple le commentaire synthétique de la *Stanford Encyclopedia*, « Rationalism vs. Empiricism », disponible sur <http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/> (2004-2013, visité en août 2016).

73 Au sens lockéen du terme, c'est-à-dire englobant tous les contenus mentaux.

74 « [W]e should be for ever children in understanding, were it not for this invention, which extends our experience to all past ages, and to the most distant nations... A man acquainted with history may, in some respect, be said to have lived from the beginning of the world, and to have been making continual additions to his stock of knowledge in every century. » *Essays*, III.VI « Of the Study of History », pp.566-7. Voir aussi Claude Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, chap.1, p.41 et chap.3, p.132.

« abstruse » pour donner à ses concepts un rapport avec l'expérience, source de « savoirs » sans lesquels ladite philosophie ne peut que s'étioler<sup>75</sup>.

Cette vision de l'histoire de la philosophie est commode parce que simple et sans anicroche. Hume lui-même ne serait pas surpris de son attractivité<sup>76</sup>. Cependant, en faisant le portrait d'un Hume plutôt essayiste, historien, économiste... que proprement philosophe, elle tend à oblitérer un fait majeur : c'est par le *Traité* qu'il a commencé son parcours littéraire public, et plus précisément par un livre I qui a rebuté les critiques de l'époque de par son niveau d'abstraction.

Si on admet l'empirisme comme thèse selon laquelle les contenus mentaux dérivent de l'expérience, et de la réflexion postérieure à et nourrie par l'expérience, alors le projet que Hume annonce a des aspects clairement empiristes : il déclare que « l'essence de l'esprit est inconnue » (Intro., 8), qu'il faut tirer les « expérimentations de [la] science [de l'homme] d'une observation attentive de la vie humaine » et « collecter et comparer » ces instances (Intro., 10), puis revendiquera un « mépris des hypothèses » (Abrégé, 2) tout newtonien. Cependant, le projet du *Traité* est très loin de se réduire à cela. Si ce projet suivait un empirisme pur, il n'aurait pas besoin de commencer par une théorie de l'esprit, ni par un arbre des sciences, ni par une prétention à la systématité et encore moins à celle d'un système

---

75 Dans le *Traité*, Hume légitime cette position par deux arguments : d'abord, l'abstraction enlève aux idées leur vivacité et les rend incapables d'impacter dans l'économie générale de l'esprit, donc les conduit à quitter la « scène » (I.4.6.4) de la conscience immédiate au bénéfice de perceptions plus vivaces (I. ?) ; ensuite, trop de médiations ou d'idées associées tend à donner lieu à des fuites, si l'on peut dire, de force ou de vivacité, ce qui rend donc les raisonnements trop complexes et trop abstraits trop peu vivaces pour être « naturellement » suivis (l'inverse du forcé ou « strained », I.4.2.51, I.4.7.9). Hors du *Traité*, voir l'essai « Of Essay-Writing » (*Essays*, pp.533-7) et la première *Enquête*, chap.1, SB 1-3.

76 « The mind falls so easily from the one perception to the other, that it scarce perceives the change, but retains in the second a considerable share of the vivacity of the first. It is excited by the lively impression; and this vivacity is conveyed to the related idea, without any great diminution in the passage, by reason of the smooth transition and the propensity of the imagination. » (I.4.2.41)

« complet » capable de contenir la connaissance intégrale<sup>77</sup>. Il n'aurait même pas besoin de développer comme Locke une théorie de l'esprit ou de la connaissance ; il pourrait, sur la simple base du discrédit des « systèmes » et de la « pensée abstruse », suivre une démarche d'historien ou d'essayiste. Si Hume avait été aussi empiriste que possible, c'est par l'*Histoire d'Angleterre* qu'il aurait commencé. Il serait juste, si l'observation détermine la théorie, si elle détermine le contenu des concepts, et si elle nous fait connaître les lois de la nature et les régularités du monde en général<sup>78</sup>, de commencer par l'examen de cas particuliers, d'en passer éventuellement beaucoup en revue, et d'en induire des conclusions probables. Or, Hume ne commence pas par là. Son geste, on l'a vu, renouvelle en partie celui de Descartes, et même cet aspect non-cartésien qui consiste à intégrer les thèses d'auteurs déjà reconnus dans le *Traité* est bien moins empiriste que la citation d'études scientifiques ou de faits historiques particuliers : le choix d'auteurs ou de maximes – les « il est évident que... », « il est bien connu que... » qui parsèment le *Traité* – relèvent davantage du choix propre de l'auteur, de ses intuitions préthéoriques, au mieux de son sens de la cohérence et au « pire » de ses goûts pour que l'on puisse y voir bien autre chose que l'expérience<sup>79</sup>.

L'empirisme apparaîtra dans l'intérêt de I.3 pour le probable, ainsi que dans les conclusions spécifiques du *Traité* : l'importance du probable et la petitesse du terrain de la

---

77 « When we see, that we have arrived at the utmost extent of human reason, we sit down contented, though we be perfectly satisfied in the main of our ignorance, and perceive that we can give no reason for our most general and most refined principles, beside our experience of their reality. » (Introduction, 9)

78 Garrett (*Cognition and Commitment*, chap.1, pp.29-38) attribue à Hume plusieurs sortes d'empirisme, dont ce qu'il appelle empirisme méthodologique (l'observation devrait déterminer la théorie), empirisme conceptuel (« le contenu sémantique de la pensée dérive toujours entièrement de choses ou d'éléments de choses tels qu'on en a fait l'expérience par la sensation ou la réflexion », p.33) ou encore empirisme nomologique (les lois de la nature devraient être connues par expérience). Si tout cela semble en effet conforme aux intentions et à « l'esprit » du projet humien, cela peut s'avérer davantage un idéal qu'une pratique réelle : on ne trouverait sans doute nulle part d'empirisme pur, pas plus que d'associationnisme pur.

79 Reid : « [W]e are left to guess, whether it is held forth as a first principle, which has its evidence in itself; or whether it is to be received upon the authority of philosophers. » *Essays on the Intellectual Powers of Man*, II, 12 (« Sentiments of Mr. Hume »), p.198.

certitude, l'importance des inductions et de la coutume, la prudence épistémologique dans un monde dont les régularités sont souvent incertaines. Cependant tout cela sera développé, mis au jour patiemment, et sera présenté comme un ensemble de conclusions – dont la présentation va de pair avec le développement de la théorie de l'esprit à partir de celle des perceptions –, dans le cadre d'une démarche qui suit un relatif « ordre des raisons »<sup>80</sup>. Dans un certain sens, Hume commence de façon relativement cartésienne, et *devient* empiriste, en ce que l'empirisme, même inhérent à certaines des prémisses de départ, est dégagé de la démarche et n'apparaît guère dans la pratique philosophique du *Traité*. Si Hume présente souvent des exemples pour appuyer ses raisonnements<sup>81</sup>, lesdits exemples viennent systématiquement après la présentation de concepts ou de thèses, et viennent confirmer (ou infirmer) ceux-ci : ils apparaissent seconds et non premiers.

Lorsque Hume ouvre le *Traité* en I.1.1.1, il ne commence pas par des cas particuliers, mais par poser un ensemble de concepts et de principes. Ces concepts et principes, qui sont cruciaux pour comprendre tout le *Traité*, feront l'objet du chapitre suivant ; pour l'instant, nous pouvons remarquer qu'ils sont posés avant que Hume présente des exemples concrets ou des cas particuliers, avant qu'il développe une théorie de la connaissance certaine ou probable ; et surtout, que Hume lui-même dit après avoir expliqué la différence entre (i) impression et idée, et entre (ii) simple et complexe, « avoir par ces divisions donné un ordre et un arrangement à [ses] objets » (I.1.1.3). Quand on sait que cette théorie, comprise comme ensemble des concepts et des principes fondamentaux du *Traité*, resservira dans tout le livre, on comprend intuitivement qu'elle soit posée dès le départ. Mais si l'on veut faire de Hume un empiriste et rien de plus, on aura beaucoup de mal à justifier une telle manœuvre. La fin de

---

80 Martial Guéroult (*Descartes selon l'ordre des raisons*, vol.1, Avant-propos, pp.10-1).

81 Binoche et Dumouchel insistent sur l'importance des exemples dans le *Traité* (*Passages par la fiction*, Introduction, pp.6-7).

l'Introduction (10), qui fait vœu d'empirisme en annonçant vouloir chercher dans « l'observation attentive de la vie humaine » le matériau de la « science de l'homme », et en s'efforçant d'éviter l'auto-observation, semble aussitôt contredite par les développements sur les perceptions, les idées, les associations d'idées et d'autres thèses qui portent toutes sur l'intérieur de l'esprit – donc sur ce qu'on ne saurait observer qu'en soi-même<sup>82</sup>. De même, si on veut voir chez Hume un pur empiriste, on doit se poser la question de l'origine des principes dits de copie et de séparabilité : viennent-ils de l'expérience ou non? Plusieurs commentateurs ont fait remarquer<sup>83</sup> que, si l'on se pose la question de savoir d'où ils viennent, on se trouve face à un dilemme, en particulier dans le cas du principe de copie : soit celui-ci serait le produit d'une généralisation empirique, soit il serait valable *a priori*. Aucun des deux cas ne semble vraiment satisfaisant. Si le principe de copie est le produit d'une généralisation, alors on comprend mal pourquoi Hume le maintient alors même qu'il trouve des contre-exemples, comme la fameuse nuance de bleu manquante (I.1.1.10) ; de plus, portant sur des perceptions, il ne peut provenir que d'une généralisation à partir de *sa propre expérience*, ce qui semble violer la règle disant de n'enquêter que sur ce que l'enquête ne peut pas affecter. S'il vaut *a priori*, alors cela semble limiter la prétention à faire une enquête empirique, et vient réintroduire une « hypothèse » (au sens newtonien) là où on prétend justement éviter celles-ci.

Face à cette difficulté, les commentateurs les plus récents ont tenté de défendre la première possibilité. Michel Malherbe voit au début du *Traité* un « empirisme naïf »<sup>84</sup>, soit

---

82 Comme Hume le dira au livre II, on ne peut observer chez autrui que des signes qu'ils ont tel état mental, telle croyance, telle émotion, etc. : c'est sur la bonne reconnaissance de ces signes qu'est basée la sympathie. Voir plus loin, 4.6.

83 Don Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.2, pp.43-50 ; David Landy, « Hume's Theory of Mental Representation », *Hume Studies*, vol.38, n°1, 2012, p.23 et sqq ; et Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, chap.1, pp.57-68.

84 Malherbe, *La philosophie empiriste...*, p.60.



une attitude cherchant volontairement à s'abstraire des concepts par l'attention exclusive portée au sensible, dont les perceptions seraient les éléments purs. Garrett, quant à lui, tente d'alléger le problème en trouvant des exemples en troisième personne pouvant servir à la défense du principe de copie<sup>85</sup>, qu'il voit comme une généralisation empirique ayant suffisamment de cas concrets capables de la défendre, et qui serait le produit d'un « empirisme conceptuel »<sup>86</sup>.

Il nous semble qu'aucune de ces solutions ne soit vraiment satisfaisante. S'il est possible de trouver des exemples en troisième personne pour défendre empiriquement le principe de copie, ce principe n'en porte pas moins sur des entités internes à l'esprit, et des exemples « externes » n'ont pu être recueillis qu'*après* la création de ce principe et non avant. Autrement dit, l'empirisme intervient pour défendre un principe déjà constitué et non dans la genèse de celui-ci. Par ailleurs, l'attitude de Hume vise peut-être ce que Malherbe appelle « empirisme naïf » ou sensualisme, tout comme le refus des hypothèses vise un « empirisme observationnel » et conceptuel<sup>87</sup>, mais qu'il y ait là une visée n'implique pas que Hume ait réussi à être aussi empiriste qu'il le voulait. Il y aurait « empirisme naïf » si le philosophe parvenait à accéder à une expérience pure, antécédente à tous les concepts, à toutes les théories, et à partir de laquelle on ferait germer concepts et théories. Or, une telle expérience existe-t-elle ? Il semble que non – ou que si elle existait, elle ne pourrait être décrite que négativement, faute de formes et de concepts *a priori* pour la cadrer<sup>88</sup>. Et ces problèmes, qui touchent l'origine des principes, peuvent être élargis à l'intégralité de la théorie des

---

85 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.2, p.47.

86 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.2 p.56.

87 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, pp.29-38.

88 En cela, nous rejoignons la critique de Quine, plus précisément du second « dogme » qu'il attribue à l'empirisme et qui implique notamment la thèse d'une expérience pure de concepts – une expérience faite de « sense datum » préexistants aux concepts. Voir Quine, « Two Dogmas of Empiricism », *The Philosophical Review*, vol.60, pp.20-43, V.

perceptions. Les cadres qu'elle donne peuvent-ils être attribués à l'expérience ? On peut vouloir que ce soit le cas sans que cela ne le soit pour autant – et on voit mal comment des principes et concepts à haut niveau d'abstraction, qui donnent forme à l'expérience, puissent être tirés de celle-ci.

Rétrospectivement, tout cela n'a rien de surprenant. L'empirisme pur a peut-être été un idéal sincère, mais on ne le trouve nulle part dans la pratique. Lorsque Galilée dit que « l'univers est écrit en langage mathématique »<sup>89</sup>, faisant ainsi de l'arithmétique et éventuellement de la géométrie le code-source du monde sensible et matériel, peut-on dire qu'il tienne sa thèse de l'expérience ? D'une intuition préthéorique, peut-être ; de la pratique assidue des mathématiques, probablement, mais pas seulement, les mathématiques seuls ne « disent » pas que l'univers puisse intégralement se réduire à ou être déterminé par eux... De même, si Galilée a pris dans l'histoire des sciences les traits d'un grand expérimentateur, il semble que les résultats de sa célèbre série d'expériences consistant à laisser des corps chuter du haut de la tour de Pise n'aient jamais pu être répliqués : Marin Mersenne, tentant de confirmer les résultats de l'astronome de Padoue, n'y est jamais parvenu, et on pourrait douter que ces expériences de la tour de Pise aient jamais eu lieu – auquel cas Galilée aurait pu tirer ses mesures de sa théorie, sans aucun besoin d'expérience, si ce n'est comme validation ou infirmation<sup>90</sup>.

Newton, lui aussi, a été davantage penseur et théoricien qu'une certaine image d'Épinal – avec là encore sa fable, celle du Newton au pied de l'arbre recevant une pomme sur la tête et tenant là le cas particulier qui lui donnera la dernière pièce du puzzle – n'a voulu

---

89 Galilée écrit dans *l'Essayeur* : « La philosophie est écrite dans ce vaste livre qui constamment se tient ouvert devant nos yeux (je veux dire l'Univers)... il est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont les triangles, les cercles et autres figures géométriques... » (*L'essayeur de Galilée*, trad. Christiane Chauviré, p.141.)

90 Wade, *Betrayers of the Truth*, chap.2, pp.26-8, et I. Bernard Cohen, *Lives in Science*, p.14.

le croire. D'abord, les théories de ses *Principia mathematica* doivent en grande partie aux astronomes qui l'ont précédé – Copernic, Galilée, Kepler et d'autres. Si Newton aura su faire une synthèse réussie de thèses galiléennes sur la chute des corps et de thèses keplériennes sur le mouvement des astres du système solaire, cela peut devoir davantage à sa propre capacité à élaborer des théories sur la base de ces théories déjà établies qu'à de nouvelles observations. Ensuite, les *Principia* commencent essentiellement par poser des définitions et des règles, où les rapports quantitatifs jouent un rôle important ; les cas particuliers viennent plus tard. Il y a bien plus ici que des correspondances « déduites des phénomènes »<sup>91</sup>. Enfin, si Newton clamera hautement son *hypotheses non fingo*, il est assez clair à la lecture de ses œuvres que les hypothèses y prennent une large place : avant la théorie élégante des *Principia*, il a eu recours à plusieurs explications pour divers phénomènes astronomiques, à des situations hypothétiques, à des rapports quantitatifs plutôt spéculés que trouvés, et il appelle les lois du mouvement des « hypothèses » dans une lettre envoyée à Locke trois ans après la publication des *Principia*<sup>92</sup> ; de même que, dans les *Principia*, la première édition contient dix occurrences du terme « hypothèse », avant que les deuxième et troisième éditions n'en contiennent plus que trois et se voient conclues du *hypotheses non fingo*<sup>93</sup>. Tout cela n'enlève évidemment rien à la cohérence, à la relative simplicité, ni à la capacité prédictive de la théorie des *Principia* – qui a permis de prévoir avec succès l'arrivée de la comète de Halley dans le ciel anglais le jour de Noël 1758 –, mais oblige à considérer que ladite théorie n'est pas issue d'une genèse aussi empirique que l'on pourrait le croire.

Si l'empirisme peut être un idéal sincère, le monde partagé dans lequel nous vivons – le monde des sens, des corps, de l'expérience – semblant intuitivement un meilleur arbitre

---

91 Newton, cité par Noxon, *Hume's Philosophical Methods*, p.55.

92 Noxon, *Hume's Philosophical Methods*, p.40.

93 Ibid.

pour déterminer le vrai et le faux que la spéculation ou l'imagination débridée de chacun, il ne semble se trouver nulle part à l'état pur. Les observations viennent confirmer, infirmer, nourrir des intuitions, suggérer des orientations ou des interprétations, mais sont loin d'avoir un rôle d'origine absolue des connaissances, ni d'arbitre impartial : elles ne sont ni l'alpha ni l'oméga de l'épistémologie. Ce que Hume confirme, peut-être malgré lui, en posant des cadres conceptuels au début – et qu'il confirmera encore davantage plus tard en admettant, au livre II, des « hypothèses » dans ses explications (II.1.3.6).

Si on veut faire de Hume un empiriste pur, il y a là un problème que l'on pourrait considérer comme insoluble. Ce problème semble dû à l'adhésion à ce que Quine appelle un « dogme de l'empirisme »<sup>94</sup> : celui selon lequel il serait possible de réduire un énoncé doué de sens à de pures données de l'expérience. Ce que l'on voit dans la théorie des perceptions, ce ne sont pas des perceptions, mais des concepts ou des cadres qui permettent de penser sur et à partir des perceptions – c'est une certaine version, hautement abstraite, des perceptions, qui donne un ordre et un sens à l'expérience, mais qui semble plutôt la déterminer de l'extérieur que venir proprement d'elle<sup>95</sup>. La « pensée abstruse » travaille-t-elle sur les données de

---

94 Willard V. O. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », in *Du point de vue logique: neuf essais logico-philosophiques*.

95 On pourrait élargir cette remarque au courant empiriste tout entier. La thèse lockéenne de la tabula rasa, fondamentale en ce qu'elle fait de l'expérience un déterminant beaucoup plus important qu'une thèse « nativiste », peut avoir été nourrie d'intuitions préthéoriques, tout comme l'idéal d'une expérience qui soit source et arbitre de la connaissance peut avoir été nourri du désir d'ancrer nos croyances dans le monde partagé de « l'empire des sens », mais on serait bien en peine de dire où dans l'expérience se trouve cette thèse. Les spéculations des empiristes relèvent de la méta-expérience, non de l'expérience même. À cet égard, on relèvera avec intérêt que le cognitivisme contemporain, qui tente de modéliser l'esprit humain par des réseaux de neurones artificiels et des « modules » réglant leur activité, ait été amené à tester des modèles d'esprit dont la configuration ressemble singulièrement aux thèses de philosophes dits empiristes : ainsi, un réseau de neurones configuré de manière à reconnaître des « combinaisons de qualités » (Berkeley, *Principes*, Introduction, §12) aura du mal à reconnaître des individus distincts dotés des mêmes qualités. En d'autres termes, il semble qu'on ait dû attendre plus de deux siècles avant d'avoir – et encore s'agit-il d'une expérience recréée dans des conditions de laboratoire et par la technologie, non d'une expérience de la « vie commune » – pu tester expérimentalement les thèses psychologiques des empiristes : l'expérience est largement postérieure aux dites thèses, et ce n'est pas à partir d'elle ou d'elle seule qu'ont pu avoir lieu les créations ou les choix théoriques des philosophes. En d'autres termes encore, il semble approprié de dire que le fondement des thèses empiristes n'est pas empirique.

l'expérience (sensible) ou sur un certain ensemble de cadres qui lui donnent un ordre par lequel nous la comprenons ? L'empirisme vise clairement le premier choix ; mais qui voit l'éloignement entre des concepts, règles, propositions... et une « expérience pure » insaisissable, doit reconnaître avec Quine et Goffman<sup>96</sup> que c'est plutôt le second qui l'emporte.

On voit donc que si l'empirisme constitue un idéal très certainement sincère dans le projet du *Traité*, ce projet ne peut en aucun cas y être réduit : une partie de sa démarche, et même les cadres « abstrus » qui feront l'objet du prochain chapitre, y échappent. Il y a un autre élément, un élément que l'on a entrevu en évoquant les aspects cartésiens du geste humien, mais qui ne saurait être réduit non plus à une simple influence cartésienne. Dès lors, la question est : si le projet humien ne se réduit ni à de l'empirisme pur, ni aux seules reprises d'autres philosophes (empiristes ou non), qu'y a-t-il d'autre ? S'il y a un élément empiriste et un autre élément, en quoi consiste le second ?

Ce second élément apparaît de façon récurrente dans la pensée moderne. On l'entraperçoit déjà chez Galilée, dans son intuition selon laquelle l'univers serait « écrit » en (donc intégralement déterminé par ?) langage mathématique<sup>97</sup> ; on l'aperçoit dans le traité de jeunesse *L'homme* chez Descartes, où celui-ci postule l'existence d'un corps humain sans âme, donc réduit à l'étendue et au mécanisme, pour expliquer le maximum de phénomènes corporels à partir de la seule physiologie – elle-même réduite à une conception mécanico-physique, excluant les « humeurs » et les degrés aristotéliens d'âme, du corps –, comme pour tirer du domaine de l'étendue le maximum de potentiel explicatif, avant d'ajouter à ce

---

96 Goffman disserte sur les multiples définitions possibles d'une situation avant de remarquer qu'une situation ou quoi que ce soit d'autre de présumé réel ne peut avoir de sens qu'en étant (susceptible d'être) défini par au moins un cadre, lequel n'est pas réductible à son contenu : voir *Frame analysis*, chap.1-2, et sa définition du *framing* déjà citée (chap.2, p.21). Voir aussi Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, chap.1, pp.2-3 (cité plus bas).

97 *L'essayeur de Galilée*, trad. Christiane Chauviré, p.141.

corps mécanique une âme qui y est irréductible<sup>98</sup> ; on l'aperçoit encore dans la théorie de l'esprit de Locke, en ce qu'il tente d'éliminer tout « nativisme » des idées pour faire dériver l'intégralité des contenus mentaux de l'expérience ou d'une réflexion sur celle-ci ; on le voit aussi dans la théorie de la vision de Berkeley<sup>99</sup>, qui tente d'expliquer les phénomènes optiques non par la géométrie comme Descartes mais en les rabattant sur des fonctionnements mentaux irréductibles à l'extérieur de l'esprit, et plus encore dans son éliminativisme immatérialiste, qui réduit l'univers aux esprits, aux idées, et où on n'a plus besoin de postuler l'existence de la matière ; on le verra encore et plus largement dans le *Traité*... Cet élément, c'est ce que nous appelons le réductionnisme. Soit un concept qui a été beaucoup utilisé ces dernières décennies à propos des sciences, mais qu'il ne sera pas de trop de redéployer avant de l'utiliser ici.

Ernest Nagel, dans un ouvrage classique de philosophie des sciences, définit la *réduction* comme « l'explication d'une théorie ou d'un ensemble de lois expérimentales, établies dans un domaine d'investigation, par une théorie habituellement, quoique pas nécessairement, formulée pour un autre domaine »<sup>100</sup>. Il s'agit d'une procédure ayant cours en sciences et dont le but est de ramener des domaines à première vue différents à un seul domaine. Elle peut s'étendre à toute relation dite terme à terme, loi à loi, catégorie à catégorie... l'essentiel est qu'il y ait un terme que l'on puisse réduire à un autre. Ainsi, de manière tout à fait analogue à ce qui sera reproduit et affiné en sciences « dures » plus tard<sup>101</sup>,

---

98 Descartes : « il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après aussi l'âme à part ; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies... Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre... [qui] imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition de nos organes. » De l'homme, incipit, in *Œuvres*, éd. Alquié, vol.1, p.379.

99 Dans les paragraphes §49-51 notamment. Voir le commentaire de Margaret Atherton, in *Berkeley's Revolution in Vision*, p.230.

100 Ernest Nagel, *The Structure of Science*, chap.11, 1, p.338.

101 Reproduit parce qu'une réduction « crue », faite hâtivement et sans méthode, est tout autant une réduction qu'une procédure plus codifiée, technique, raffinée..., et affiné en ce que les sciences dites dures suivent une méthodologie précise dans l'élaboration de théories, l'identification de lois et de variables, la mise en place de protocoles de recherche et d'expérimentation, et ainsi de suite.

la tentative cartésienne du *Traité de l'homme* s'efforce de réduire la vie biologique à une simple sous-catégorie du mécanisme, sans lien avec l'âme et sans plus de statut qualitatif ou ontologique qui lui soit propre<sup>102</sup>, de même que la dichotomie entre qualités primaires et qualités secondaires tente de réduire les secondes à un sous-produit de l'influence physique sur l'esprit, ce qui a pour effet de les rendre « subjectives » et dans ce cas exclues du monde partagé de la mécanique où formes et solidité pourraient exister indépendamment de l'esprit et seraient alors « objectives »<sup>103</sup>.

Si on ne parle que de réduction, comme le fait Nagel, on se contente de la considérer comme un processus ou une procédure, indépendamment des agents qui la pratiquent. C'est ainsi que Nagel la conçoit lorsqu'il évoque la « réduction des théories » ou lorsque, prenant des exemples de réductions, notamment celui de la thermodynamique à la mécanique statistique au XIXe siècle, il les cite indépendamment des agents qui les ont conduites. À cet égard, la réduction est envisagée comme un processus impersonnel, dont le contenu ne dépend pas essentiellement des agents qui l'opèrent.

Parler de *réductionnisme*, en ajoutant un suffixe, indique un changement de point de vue. Si une réduction peut être conduite par n'importe quel agent qualifié, de façon relativement analogue à un travail bureaucratique qui reste (normalement) le même indépendamment des fonctionnaires particuliers qui le conduisent, le réductionnisme donne beaucoup plus d'importance aux agents. Alors que parler de « réduction des théories » comme le fait Nagel semble désigner la manifestation d'un aspect propre au progrès scientifique, le

---

102 Ce que l'on retrouve dans les plus matures *Passions de l'âme* : « nous... jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort, que fait une montre ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même) lorsqu'elle est montée... et la même montre ou autre machine lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » *Passions de l'âme*, §6.

103 Pour un résumé critique de cette position, voir Stroud, *The Quest for Reality Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, chap.2.

réductionnisme désigne une démarche, une attitude, ou tout du moins une position particulière. Parler de réductionnisme n'a de sens que si l'on peut dire d'un agent, d'une école, d'un programme... autrement dit, d'un sujet agissant, qu'il est « réductionniste ». Dans le cas de la démarche ou de l'attitude, le réductionnisme est une pratique. Dans celui de la position, il est une orientation qui guide la pratique. Ce n'est pas par hasard que l'on s'est mis à parler de réductionnisme avec la vague des *sciences studies* et du postmodernisme, qui tend à attribuer beaucoup aux agents et à la situation dans laquelle ils se trouvent, et surtout qui tend à adopter des positions constructivistes sur toutes sortes de sujets : on s'est mis à considérer les théories scientifiques comme élaborées par tel(s) agent(s), reflétant leur identité particulière, leur situation, etc.<sup>104</sup> Cette façon de considérer les sciences enlève beaucoup, d'une part au réalisme scientifique, d'autre part à l'idée d'un processus impersonnel et relativement univoque. Le « réductionnisme » n'est plus un élément nécessaire et définitionnel des sciences – à moins de le défendre comme tel, ce dont on n'éprouvait pas le besoin lorsqu'on considérait la réduction comme une procédure normale – mais une pratique théorique parmi d'autres, par opposition à d'autres pratiques. À cet égard, le réductionnisme peut être créatif, inventif ; tout en suivant des normes et un cahier des charges précis, il consiste dans une construction ou une restructuration de théories, de phénomènes...<sup>105</sup>

On peut déjà, ici, faire deux remarques : d'une part, si le concept de réductionnisme a été développé par des philosophes des sciences et en particulier par des chercheurs concentrés sur le XIXe siècle et plus tard plutôt que par des historiens de la philosophie, on voit que des philosophes de l'âge classique opèrent déjà des réductions, et peuvent donc être dits

---

104 D'où, par exemple, le jugement du philosophe postmoderniste Michael Ruse, selon qui l'approche « anhistorique » de Nagel aurait été discréditée par la thèse kuhnienne des changements de paradigme. Voir Michael Ruse, in *The Oxford Companion of Philosophy*, p.637.

105 C'est ainsi que l'envisagerait un goodmanien, pour qui le scientifique procède à un travail conceptuel sur lequel il se sert d'outils proches de ceux d'un artiste. Voir Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, chap.1 et 6.



réductionnistes ; d'autre part, il n'existe pas *un* réductionnisme, mais *des* réductionnismes, qui peuvent être contradictoires entre eux et par là faire figure d'antiréductionnismes les uns vis-à-vis des autres.

Et c'est ici que se trouve le second élément de la démarche humienne. La « science de l'homme » est basée sur l'idée que tout peut être fondé sur la connaissance de l'être humain, et qu'en sciences, tous les domaines dépendent de la connaissance de la « nature humaine », sans lequel tout le reste serait fragmentaire et flottant. Locke et Berkeley développaient chacun une théorie de l'esprit – Locke commençant par l'élimination du nativisme et des idées innées, Berkeley par celle des idées abstraites – dont ils dérivèrent ensuite soit la non-existence de certains éléments, comme les idées innées, soit leur inintelligibilité, comme celle des idées abstraites chez Berkeley<sup>106</sup>, ainsi que l'existence de limites infranchissables pour la connaissance humaine. Hume, lui, reprend l'ordre qui consiste à développer ou à poser la théorie de l'esprit avant toute autre chose, en radicalisant l'aspect systématique : la « science de l'homme » a vocation, à partir théoriquement de l'expérience – mais *in praxis* à partir d'une certaine théorie de l'esprit ou de la « nature humaine » –, à donner un « système complet des sciences » (Intro., 6, nous soulignons). L'ordre logique, qui met la « nature humaine » au fondement et au centre, est donné dès le début, et de même l'idée que la connaissance humaine est nécessairement limitée par des frontières infranchissables : « il est évident que toutes les sciences ont une relation plus ou moins étroite (*greater or less*) à la nature humaine » (Intro., 4) ; « quand nous verrons que nous sommes arrivés jusqu'aux plus vastes limites (*utmost extent*) de la raison humaine, nous nous reposerons avec contentement » (Intro., 9). Sur quoi repose cette « évidence » ? Difficile à dire : comme souvent à l'époque, le terme d'« évidence », issu de la perception immédiate de la véracité nécessaire d'énoncés comme ceux de l'algèbre et de la géométrie, semble invoqué pour faire accepter comme allant

---

106 Berkeley, *Principes*, Introduction, §13-5.

de soi ce qui en réalité est un postulat, nécessaire pour s'orienter dans une certaine direction, mais dont la véracité n'est ni intuitive ni nécessaire<sup>107</sup>. Hume lui-même n'en sera d'ailleurs pas toujours dupe<sup>108</sup>. Ce qui est certain, c'est que le projet humien consiste d'emblée dans ce que nous pouvons appeler un *réductionnisme épistémologique* : il s'agit de refonder et de redéployer la connaissance humaine, en partant de la théorie de l'esprit, de sorte que toutes les sciences<sup>109</sup> soient ordonnées selon une dépendance logique et épistémologique, selon lequel elles seraient des branches de la « science de l'homme » ou des domaines dont la « lumière » et la légitimité dériveraient intégralement de celle-ci<sup>110</sup>. *A minima*, il y a entre les sciences « périphériques » et la « science de l'homme » un point de jonction d'où les secondes reçoivent concepts, principes, et orientation, sans pour autant se confondre avec la « science de la nature humaine » au sens strict ; *a maxima*, les sciences « périphériques » ne sont plus que des aspects de la première, et ont été intégralement ramenées à celle-ci. On a vu que Hume avait redéfini la logique d'abord comme portant sur nos « facultés » et nos « idées » (Intro., 6), ensuite comme art ou ensemble de règles permettant de « bien juger des causes et des effets », en identifiant les « bonnes » régularités dans les phénomènes (I.3.15) ; on peut voir qu'il le fait également pour les autres sciences ou domaines de connaissance qu'il juge intéressants :

---

107 Voir S'Gravesande, « Discours sur l'évidence », in *Œuvres philosophiques de M. s'Gravesande*, vol.2, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1723, pp.329 et suivantes.

108 « On such an occasion we are apt not only to forget our scepticism, but even our modesty too; and make use of such terms as these, it is evident, it is certain, it is undeniable; which a due deference to the public ought, perhaps, to prevent. I may have fallen into this fault after the example of others; but I here enter a caveat against any Objections, which may be offered on that head; and declare that such expressions were extorted from me by the present view of the object, and imply no dogmatical spirit, nor conceited idea of my own judgment, which are sentiments that I am sensible can become no body, and a sceptic still less than any other. » (I.4.7.15)

109 « Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of man; since the lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties. » Introduction, 4.

110 Au faîte du scepticisme, Hume affirme toujours la nécessité pour un raisonnement de tirer son autorité de « la nature humaine », i.e. d'être alimenté en force-vivacité par un fonctionnement intelligible de l'esprit.

Il est évident que toutes les sciences sont reliées, à un degré plus ou moins important, à la nature humaine, et que quelle que soit la distance que l'une puisse sembler avoir vis-à-vis de celle-ci, elle finit toujours par s'y rapporter d'une manière ou d'une autre. Même les mathématiques, la philosophie naturelle, et la religion naturelle, dépendent dans une certaine mesure de la science de l'homme ; étant donné qu'elles tombent sous la pensée (*cognizance*) des hommes, et qu'elles sont jugées selon leurs pouvoirs et facultés. (Intro., 5)

Par sa théorie de l'esprit, et par le rôle qu'il lui fait jouer – celui de début et de fondement de son entreprise épistémologique, Hume se pose clairement en réductionniste épistémologique, voulant tout relier à et tout faire dériver de, normativement et selon l'ordre des raisons, la théorie de l'esprit. Celle-ci, on va le voir au chapitre suivant, consiste en ce que nous avons appelé une théorie des perceptions. Cette théorie, pas plus que « l'évidence » invoquée en Introduction (4) pour justifier la centralité de la nature humaine, ne saurait se réduire à un donné empirique, et elle vient *avant* toute considération du donné empirique pour lui donner « ordre et arrangement » (I.1.1.3), ce qui montre à demi-mot son rôle de cadre de l'expérience et de la pensée. À présent que nous avons montré son importance au sein du projet du *Traité*, de par le fait qu'elle sera la base à partir de laquelle Hume va concevoir et expliquer des phénomènes, tenter de résoudre des questions épistémologiques et conceptuelles – et rapidement plus que cela –, il importe de nous pencher plus spécifiquement sur cette théorie. Mais avant, il reste une question d'interprétation à régler, au sujet du projet qui engage le *Traité*, et qui est plus fondamental pour le comprendre que la théorie de l'esprit servant de matériau de base au projet puisqu'elle engage d'avance toute la lecture du livre. Jusqu'ici, en effet, on a creusé le projet humien de « science de l'homme » en le considérant comme relativement uni, ce qui semble d'autant plus intuitif qu'il se veut unificateur et ordonnateur : mais n'est-il pas possible que la « science » recouvre en fait *deux* projets différents dans un même cadre ? C'est là la thèse du commentateur chevronné David Fate Norton, thèse à l'origine de la question à laquelle nous allons tenter de répondre avant de clore ce chapitre.

#### 1.4 Y a-t-il un ou deux projets à la base du *Traité* ?

Une orientation « humaniste », une « science de l'homme » destinée à jouer un rôle (re)fondateur, une méthode empiriste et « unitariste » dont le systématisme et le réordonnement revendiqués des sciences laissent déjà voir un réductionnisme épistémologique : tout cela nous donne, semble-t-il, les aspects essentiels de la démarche que Hume entend suivre dans le *Traité*.

Toutefois, si la *démarche* suivie par Hume semble relativement unie et cohérente, cela n'indique pas qu'il en aille de même pour le *projet* poursuivi dans le *Traité*. Il est tout à fait possible, en suivant une certaine démarche avec constance, de développer plusieurs projets disposant d'une certaine indépendance les uns vis-à-vis des autres – ou même des projets n'ayant aucune dépendance entre eux.

Telle est la thèse défendue par David F. Norton dans son livre *David Hume : Common-sense Moralism, Skeptical Metaphysician* (1982). Selon lui, Hume aurait développé non pas un, mais *deux* projets différents dans le *Traité*. Chacun de ces projets répondrait à une « crise » générale différente de l'autre. En conséquence, non seulement Hume aurait consciemment poursuivi deux projets suffisamment différents pour qu'on puisse les distinguer, mais surtout chaque projet serait logiquement indépendant de l'autre.

Selon Norton, le contexte intellectuel pré-*Traité* – dans lequel le jeune Hume a évolué avant et pendant la rédaction de celui-ci – était marqué par deux crises. D'une part, une crise métaphysique, spéculative, occasionnée par le retour du pyrrhonisme, l'incertitude autour des qualités premières et secondes et du statut de la matière, soit autant de questionnements conduisant à douter des choses et du monde. D'autre part, une crise morale : des penseurs comme Hobbes ou Mandeville auraient donné l'impression que nous n'avons aucune

justification pour nos jugements moraux, ou que ceux-ci ne sont que les masques d'un intérêt égoïste. Chaque crise serait indépendante de l'autre, les positions sceptiques de la première pouvant être soutenues sans celles de la seconde et vice versa.

A chacune de ces crises, Hume aurait opposé un projet différent, l'un sceptique et métaphysique, l'autre moral et « du sens commun »<sup>111</sup>. Dans l'espace métaphysique, le scepticisme serait insoluble. On ne pourrait pas justifier ultimement nos croyances ni nos certitudes, et Hume échouerait à résoudre les problèmes sceptiques qui semblent submerger son entreprise dans le *Traité* I.4. En revanche, l'espace moral étant logiquement indépendant du métaphysique, le scepticisme ne s'y exercerait pas et n'y aurait aucune prise. La philosophie morale de Hume serait proche de celle de Francis Hutcheson et également de celle des penseurs dits « du sens commun », Thomas Reid et James Beattie.

A priori, il semble possible de concilier la démarche « unitarienne » avec l'idée de deux projets indépendants. Cela ne semble pas très intuitif, le réductionnisme visant justement à l'unité, à la résorption du multiple et du (trop) complexe dans l'uni et le simple, mais cela n'est pas contradictoire non plus : on peut être réductionniste dans une certaine mesure *et* admettre de la complexité si on la juge inéluctable<sup>112</sup>. Un réductionnisme qui vaut pour un

---

111 David F. Norton, *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, chap.1, I.

112 On doit distinguer un réductionnisme total, visant à l'unité absolue, et un réductionnisme partiel qui considère que certaines théories, domaines... doivent être réduits à d'autres, mais qu'il y a bien une pluralité de niveaux d'observation ou d'être irréductibles les uns aux autres.

Par exemple, on peut défendre une thèse athée réduisant la religion à une pure création de l'esprit humain, tout en défendant également, par ailleurs, une thèse selon laquelle l'esprit humain est quelque chose d'émergent et d'irréductible à la neurologie ; auquel cas on a à la fois un réductionnisme « humaniste » vis-à-vis de la religion et une opposition au réductionnisme matérialiste vis-à-vis de l'esprit. Une telle position accepterait la réduction de certains phénomènes ou de certaines théories, mais refuserait une thèse de type physicaliste selon laquelle seul un niveau d'observation ou d'être serait « vrai ».

De même, les cognitivistes contemporains auraient tendance à considérer que l'esprit ne peut pas se réduire au cerveau, et qu'on ne pourrait pas redéfinir les concepts psychologiques en termes neurologiques, mais penseraient que l'esprit peut se réduire à des « modules cognitifs » analogues aux fonctions d'une machine de Turing ; ils seraient donc anti-réductionnistes pour le passage du cerveau à l'esprit, mais réductionnistes pour celui de leur propre domaine à la psychologie classique, et par

ensemble donné de domaines peut ne pas s'appliquer à d'autres domaines, et ainsi admettre de la multiplicité irréductible. Dès lors, la démarche que nous avons décrite plus haut semble compatible avec la thèse de Norton : elle donne à cette dernière une apparence contre-intuitive, mais ne suffit pas à la rejeter d'emblée pour autant. Nous devons donc l'évaluer séparément.

Le terme *projet* est issu du latin *projectus*, qui désignait initialement un balcon ou une saillie architecturale, puis qui par analogie a désigné l'idée plus abstraite de « jeter quelque chose vers l'avant »<sup>113</sup>. Si le *Traité* est un « jet vers l'avant » avec un point de départ, savoir si on le considère comme développant un seul projet ou bien deux, comme le dit Norton, est d'une importance fondamentale. Admettre une thèse ou l'autre détermine une lecture différente du livre, et c'est pourquoi nous abordons la question ici.

La thèse de Norton l'amène à soutenir en particulier deux sous-thèses.

Sceptique dans la métaphysique mais pas en morale, Hume soutiendrait une position réaliste dans le second domaine : le bien et le mal ont une existence autonome, indépendante de l'être humain et de ses volontés. Cette thèse dogmatique, que Hume aurait emprunté à Hutcheson, ne serait pas touchée par le scepticisme. Le *Traité* serait éminemment sceptique sur la raison, mais pas sur les sentiments moraux, qui s'ils fonctionnent bien<sup>114</sup>

---

conséquent leur réductionnisme serait partiel. (Voir Todd E. Jones, « Special Sciences: still a flawed argument after all these years », *Cognitive Science*, vol.28, iss.3, 2010, p.409)

De la même manière, on pourrait penser que Hume se montre réductionniste du côté de la métaphysique et de l'entendement mais pas de celui de la philosophie morale et politique ; ou bien, qu'il réduise la métaphysique et l'entendement au scepticisme, et qu'il réduise la philosophie morale et politique à des thèses dites « du sens commun » ; autrement dit, qu'il poursuive deux projets séparés, tout en raisonnant de façon réductionniste dans au moins l'un de ceux-ci.

113 Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français* (Paris, Hachette, 1934), art. « Projectum ».

114 Il serait possible de se tromper dans ses jugements moraux si on confond ses sentiments moraux avec d'autres sentiments non moraux, comme l'amour, la haine, etc. Une erreur dans le jugement moral ne serait pas due aux sentiments moraux ou à une quelconque relativité, mais seulement à une confusion entre sentiment moral et non moral. S'ils sont purs, les sentiments moraux devraient indiquer le bien et le mal de façon infaillible. Cette thèse du réalisme moral basée sur des sentiments moraux semble bien

correspondraient à des réalités épistémologiquement connaissables. A l'appui de cette thèse, Norton cite surtout deux passages de l'œuvre de Hume : un extrait d'une lettre à Gilbert Elliot of Minto de 1751<sup>115</sup> et le début de la seconde *Enquête*<sup>116</sup>.

Ensuite, comme Shaftesbury et Hutcheson, Hume serait en lutte contre le scepticisme moral et chercherait essentiellement à le réfuter. Hobbes et Mandeville seraient ses *némésis*. Les deux mettant en danger le « sens commun » moral par leurs thèses, il importerait de le défendre, et d'autant plus que ce sens commun indiquerait par défaut un bien et un mal réels.

Si l'on suit Norton, on doit donc considérer que le *Traité* contient deux projets bien séparés et d'orientation distincte : la métaphysique est submergée par un scepticisme irrésistible, la morale est réaliste et « de sens commun ». Le second projet serait très proche de Hutcheson, dans son orientation comme dans ses conclusions. Hume, alors, développerait – peut-être à son corps défendant, par incapacité à triompher autrement du scepticisme – non pas un, mais deux réductionnismes épistémologiques distincts : l'un résorbant la métaphysique dans un domaine voué au scepticisme, où la certitude s'effondre ; et un autre enracinant la psychologie et l'épistémologie « communes » dans l'expérience et la « vie commune ».

La question de la place des sentiments moraux fera l'objet de la partie 4.9 de la présente thèse. Dès à présent, nous pouvons remarquer que Hume et Hutcheson divergent sur des points importants. La philosophie morale de Hutcheson est providentialiste : elle défend

---

convenir à Hutcheson, mais elle semble très dogmatique pour un auteur comme Hume qui se méfie des extrêmes philosophiques (Norton : « steer between philosophical extremes », *David Hume...*, chap.1, VI, p.49). Voir Norton, *David Hume...*, chap.3, VII, p.143.

115 In Greig, *Letters*, vol.I, 1.72, pp.153-7. Cité par Norton, *David Hume...*, chap.1, VI, p.48.

116 « Those who have denied the reality of moral distinctions, may be ranked among the disingenuous disputants; nor is it conceivable, that any human creature could ever seriously believe, that all characters and actions were alike entitled to the affection and regard of everyone. » *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, chap.1, §2, SB 133. Norton semble prendre pour acquis que la pensée de l'*Enquête* reflète celle du *Traité* et que les thèses de Hume n'ont pas connu d'évolution notable entre les deux.

l'idée de sentiments moraux correspondant à une harmonie préétablie, à une « nature » créée en vue d'un but précis, thèse que Hume rejette<sup>117</sup>. Cette philosophie a aussi un point de référence transcendant. Le bien et le mal absolus, dont Hutcheson affirme l'existence sans ambiguïté, émanent de Dieu. Or, Hume ne se réfère pas à Dieu. Le livre III réfère à des sentiments moraux et, plusieurs fois, à leur uniformité : « consensus de l'humanité » (III.2.8.7), « approbation et blâme universels » (III.2.12.1), « ...toujours estimé vicieux et universellement détesté » (III.3.2.1). Ce consensus présumé indique une uniformité des sentiments moraux, ou au moins une forte régularité, d'un individu et d'une culture à une autre. Mais en quoi cela implique-t-il un bien et un mal absolus au-delà de la nature humaine ? Il n'y a entre les deux aucun lien logique. De plus, Hume rejette la thèse selon laquelle bien et mal dépendraient de « relations d'idées, qui seraient éternelles, immuables et universellement obligatoires » (III.2.2.20). Si Hume ne prétend pas à l'inexistence du bien et du mal ou à un bien et mal purement relatifs à des intérêts individuels, comme pourrait le faire un mandevillien, il n'évoque pas non plus de bien et de mal absolus et transcendants. Au contraire : lorsque quelqu'un prononce un jugement moral, il le fait « en vertu de la constitution de [sa] nature » qui provoque « un sentiment d'approbation ou de blâme » (III.1.1.26). On voit donc mal en quoi les éléments textuels du *Traité* justifieraient un quelconque réalisme moral<sup>118</sup>.

La thèse des deux projets et du réalisme moral font de Hume un anti-hobbésien, plus proche du providentialisme de Hutcheson que du matérialisme de Hobbes. Que Hume soit proche de Hutcheson, on peut en douter à la lumière de ce qui vient d'être dit. Qu'il soit un

---

117 « I cannot agree to your Sense of Natural. 'tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. » Greig, *Letters*, vol.I, l.13, p.33.

118 Ce n'est pas par hasard que Norton s'appuie davantage sur la seconde *Enquête* et la lettre à Elliot of Minto (Greig, *Letters*, vol.I, l.72, pp.153-7). Pour ne pas empiéter sur le chapitre 4, disons juste qu'il n'y a pas de dilemme entre réalisme moral au sens de bien/mal absolus et relativisme intégral où bien/mal seraient purement relatifs aux individus. Hume, on le verra, développe un tertium qui peut être perçu comme relativiste, mais sur un mode pro-social qui se rapporte à l'humain sans se rapporter à l'individu.



anti-hobbésien, cela semble également plus que douteux. A l'aide d'une mise en contexte du *Traité* dans les débats théologico-métaphysiques de son temps et d'une lecture comparée de celui-ci avec les *Elements of Law* de Hobbes, Paul Russell<sup>119</sup> affirme que ce dernier livre aurait inspiré le plan du *Traité*. Publié en 1640, *Elements* contient trois livres. Les deux premiers, groupés sous le titre *Human Nature*, traitent de l'entendement et des passions, tandis que le troisième livre, *De Corpore Politico*, traite de politique et de morale. La similarité de structure entre *Elements of Law* et le *Traité* semble évidente – d'autant que le second livre reprend au premier une partie de son titre même. De façon plus détaillée, Russell indique d'autres similitudes : le *Léviathan* est explicitement mentionné dans le livre II du *Traité* (II.3.1.10), l'un de ses exemples est « emprunté » à un autre passage du même livre<sup>120</sup>, tandis que le titre *De la liberté et de la nécessité* (originellement issu de Hobbes) est repris comme titre d'un chapitre de la première *Enquête*. Par ailleurs, Hume était suffisamment familier de Hobbes pour mentionner le *Léviathan* à côté de la *République* de Platon, ou pour le comparer à Locke et à Clarke<sup>121</sup>.

Une objection évidente est que Hume n'a jamais revendiqué ouvertement d'influence hobbésienne. Parmi les « récents philosophes anglais » cités en Introduction (7), Hobbes n'est pas cité. A cela, Russell répond que si Hobbes était connu et influent, il était aussi très mal perçu, au point que le mot « hobbiste » servait d'insulte. Si le jeune Hume pouvait avoir repris des idées à un auteur peu avouable pour certains de ses contemporains, il ne visait nullement au martyr. Par conséquent, mieux valait éviter de se référer trop ouvertement à Hobbes, même

---

119 Russell, *The Riddle*, chap.6.

120 « I have seen Paris; but shall I affirm I can form such an idea of that city, as will perfectly represent all its streets and houses in their real and just proportions? » (I.1.1.4). Comparer avec les *Elements of Law* de Hobbes, I.3 : « a man that is present in a foreign city, seeth not only whole streets, but can also distinguish particular houses, and parts of houses; departed thence, he cannot distinguish them so particularly in his mind as he did. »

121 Respectivement en II.3.1.10 et en I.3.3.4-7.

si celui-ci était une inspiration importante. Cette absence de référence n'a d'ailleurs pas empêché certains contemporains de Hume de percevoir des similitudes entre le *Traité* et des éléments hobbesiens : Andrew Baxter, puis James Beattie, ont désigné Hume comme *hobbist*<sup>122</sup>.

Si les éléments avancés par Russell semblent probants, doit-on conclure que Hume serait un épigone de Hobbes? Le commentateur ne va pas jusque-là. Il distingue entre projet et méthode pour examiner le travail de chacun des philosophes. Le projet poursuivi dans le *Traité* serait proche de celui de Hobbes, comme l'indique la similitude entre le plan tripartite du *Traité* et celui des *Elements of Law*. Dans les deux cas, on retrouverait le postulat d'une nature humaine basique, fondamentale, qu'il faudrait connaître en premier pour donner un appui sérieux à ce qui concerne la morale et la politique. « La philosophie morale et politique doit commencer par un examen de la pensée et de la motivation humaines... et la nature humaine, en dépit de la variabilité des circonstances et des conditions, reste essentiellement uniforme. »<sup>123</sup> Néanmoins, Hume n'est pas du Grand Siècle et son épistémologie le conduit vers une méthode différente. S'il y a des éléments empiristes dans la pensée de Hobbes, celle-ci accorde une place importante à l'*a priori* et s'avère bien plus rationaliste que celle de l'auteur du *Traité*. L'importance accordée à l'observation, la méfiance envers un *a priori* perçu comme source d'excès ou de fourvoiements, conduisent le projet du *Traité* à se développer selon une méthode qui diverge de celle des *Elements of Law*.

---

122 Russell, *The Riddle*, chap.6, pp.66-7.

123 « Both Hobbes and Hume held that moral and political philosophy, if they are to advance beyond mere rhetoric, must proceed on a proper methodology. Moral and political philosophy, they agreed, must employ the same methodology as that which is appropriate to the natural sciences. » Russell, *The Riddle*, chap.6, p.68.

Un passage de l'*Histoire d'Angleterre*<sup>124</sup> corrobore la lecture de Russell. Parlant du Commonwealth de Cromwell, Hume évoque plusieurs figures ayant joué un rôle important dans les « sciences et les arts » : Milton, Harvey, Harrington... et Hobbes. Il déclare ce dernier comme « célébré chez lui et à l'étranger » quoique « négligé de nos jours ». Cette remarque semble curieuse lorsqu'on sait que Hobbes était certes connu, mais loin d'être populaire : décrié comme « ennemi de la religion » pour son matérialisme, il semble avoir été peu apprécié à la cour du roi malgré la protection de Charles II. En 1666, après le grand incendie de Londres, certains ont attribué la catastrophe au *hobbism*<sup>125</sup>. Ayant connu les débats théologico-religieux dès sa jeunesse, Hume ne pouvait ignorer l'impopularité de Hobbes de son vivant. Une interprétation peu charitable de ce passage pourrait y voir une tentative de redorer discrètement le blason de Hobbes, en dépit de la vérité historique, mais faire de Hume un menteur grossier ne tient pas la route. Il semble plus plausible que l'auteur de l'*Histoire d'Angleterre* ait rendu le passage volontairement ambigu pour donner de Hobbes une vision plus positive que ceux le désignant comme irréligieux, athée, séditieux, etc. On aurait donc ici une ambiguïté calculée visant à une réhabilitation prudente. Bien moins ambiguë – et bien moins risquée pour Hume, donc aussi plus directe – est une autre remarque du même passage : Hobbes « ne partage nullement l'esprit du scepticisme, mais montre un esprit positif et dogmatique, comme si la raison humaine et la sienne en particulier pouvaient atteindre une conviction solide sur ces sujets »<sup>126</sup>. Hume critique son prédécesseur pour son dogmatisme et pour un trop grand rôle attribué à la raison, sans qu'aucun doute notable ne

---

124 David Hume, *A History of England*, vol.6, « Manners and arts ».

125 Russell, *The Riddle*, chap.3, point 1, p.26. Voir aussi Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan*, pp.vii et 153.

126 « [Hobbes] partakes nothing of the spirit of scepticism; but is as positive and dogmatical as if human reason, and his reason in particular, could attain a thorough conviction in these subjects. » *History of England*, vol.6, chap.52.

Sur le débat contemporain à propos d'un possible scepticisme chez Hobbes, voir Gianni Paganini, « Hobbes: a Continental Scepticism », *Rivista di storia della filosofia*, vol.59, n°1, 2004, pp.303-328).

vienne rien tempérer. Dès le *Traité* et dans la première *Enquête*<sup>127</sup>, il reproche aux « faiseurs de systèmes » en général leur manque de doutes et voudrait qu'un peu de scepticisme les rende plus mesurés. Parmi les philosophes auxquels Hume pense se trouve très certainement Hobbes, ce qui ne l'empêche pas de partager avec lui des éléments essentiels de son projet : le plan suivi, la place accordée à la nature humaine comme domaine fondamental, et l'idée – peu exceptionnelle pour l'époque – que la nature humaine est partout la même.

La thèse de Norton fait aussi de Hume un grand anti-mandevillien. Une priorité de son projet serait la lutte contre la « crise morale » ouverte notamment par Mandeville, au profit du « sens commun ». Là encore, est-ce le cas ?

Dans l'Introduction (7), Mandeville fait partie des cinq philosophes nommés comme ayant contribué au progrès du savoir. Au livre III, Hume critiquera en filigrane les thèses de Mandeville : il est « impossible que l'artifice soit la seule source de la distinction entre vertus et vices » (III.2.2.25) ; les sentiments moraux, puis plus tard les lois de propriété, arrivent « naturellement et par soi » avant que l'artifice vienne les suppléer (III.2.6.11). La thèse rejetée est celle des repères moraux essentiellement créés par une sorte de conspiration des législateurs. Hume admet que les magistrats soutiennent l'ordre social suivant leur propre intérêt, mais rejette l'idée qu'ils puissent créer des normes à partir de rien : « la nature » – incluant, bien sûr, les sentiments moraux – vient d'abord et existe préalablement<sup>128</sup>.

---

127 Dans le *Traité* : « I wish we could communicate to our founders of systems, a share of this gross earthy mixture, as an ingredient, which they commonly stand much in need of, and which would serve to temper those fiery particles, of which they are composed. » (I.4.7.14) Dans la première *Enquête* : « If any of the learned be inclined, from their natural temper, to haughtiness or obstinacy, a small tincture of Pyrrhonism might abate their pride... » (XII.3, SB 129).

128 Sur Mandeville, voir plus loin, 4.9-10, ainsi que la critique qu'en fait Adam Smith (*Theory of Moral Sentiments*, partie VII, section 2, chap.4, pp.360-70). Cette critique porte sur le réductionnisme de Mandeville et l'accuse d'être de mauvais aloi. Ce qui serait fondamental, chez Mandeville, serait non pas la nature humaine ou les sentiments moraux, mais les intérêts individuels et eux seulement. Ces intérêts seraient la vérité sous-jacente, le niveau basique qui produirait tout le reste, et vis-à-vis duquel le reste serait fait d'apparences pouvant être résorbées. Il y a chez Mandeville un réductionnisme, mais pas le même que celui de Hume ou de Berkeley – et ce réductionnisme, Smith le critique pour ses conséquences

Si Hume n'est pas un disciple de Mandeville, dire que ce dernier est sa *némésis* paraît quelque peu exagéré. Le *Traité* discute en passant des thèses mandevilliennes, sans que cela apparaisse comme central. Que Hume soit critique vis-à-vis du constructivisme de Mandeville, certainement, mais il ne lui est pas hostile – et la critique d'Adam Smith, qui y verra un « système licencieux », sera déjà plus forte.

Enfin, sans trop nous avancer par rapport à ce qui sera abordé ultérieurement en détail, la thèse de Norton laisse penser que l'aspect sceptique du livre I disparaît par la suite : si le scepticisme n'a pas prise sur la morale et le sens commun, il devient caduque et devrait, en toute logique, disparaître au livre III. Est-ce bien le cas ? A première vue, ce livre n'a pas d'analogue avec I.4, qui est *le* moment sceptique du *Traité*. Il développe une théorie des sentiments moraux, une genèse spéculative de la société et une théorie de la morale dite artificielle : rien de sceptique là-dedans, pourrait-on croire.

Et pourtant, à y regarder de plus près, on trouve bien un écho sceptique au livre III. La théorie des sentiments moraux nie que les distinctions morales proviennent seulement de la raison. Si la raison a son rôle à jouer dans l'établissement de faits ou de circonstances<sup>129</sup>, elle n'en reste pas moins, à elle seule, incapable de fournir un jugement moral. « Le vice vous échappe si vous ne considérez que l'objet ; jamais vous ne le trouverez si vous n'observez pas en vous-même (*in your own breast*) et trouvez un sentiment de désapprobation... envers l'action » (III.1.1.26). Avec la théorie des sentiments moraux, les prérogatives de la raison sont rognées au bénéfice de sentiments personnels. Les jugements moraux existent bien, et les

---

licencieuses mais aussi parce qu'il semble attenter à la moralité même en traitant d'apparences tout ce que les sentiments moraux permettent d'apprécier comme bon ou vertueux, ainsi que les sentiments moraux eux-mêmes.

129 La raison, dit Norton, n'est pas un « esclave abject » mais un « esclave astucieux et instructif » (*clever, instructing slave*) qui peut, par son astuce, altérer et même renverser les vœux des passions dominantes (*master passions*). Norton, *David Hume...*, chap.3, VI, pp.124-5.

sentiments qui les motivent tout autant, cependant cette partie de la réalité est inaccessible à la raison seule. Il y a là un aspect qui pousse à douter des pouvoirs de la raison.

C'est d'autant plus le cas à la fin de la section III.1.1, où Hume formule ce que l'on a appelé le problème de l'être et du devoir-être :

Dans tous les systèmes de moralité que j'ai rencontré jusqu'ici, j'ai pu remarquer que l'auteur commence par raisonner de façon ordinaire, établit l'existence de Dieu ou fait quelques observations concernant les affaires des hommes ; quand, soudain, je remarque avec surprise qu'à la place de la copule usuelle *est* ou *n'est pas*, qui relie les propositions entre elles, il y a des propositions qui ne sont pas connectées par un *doit être* (*ought*) ou un *ne doit pas être*. Ce changement est imperceptible, mais il est de la dernière conséquence. En effet, si ce *doit être* ou *ne doit pas être* exprime une nouvelle relation ou affirmation, il doit être relevé et expliqué... cependant les auteurs ne prennent communément jamais cette précaution. (III.1.1.27)

La relation entre l'être et le devoir-être manque. Dès lors le second semble arriver comme quelque chose d'injustifié et d'incompréhensible, au moins au regard de la raison ou du pur raisonnement. Comme nous le verrons en 4.8, Hume n'est pas en train de défendre un relativisme moral absolu et ne dit pas que les distinctions morales sont nécessairement injustifiées. Ce qu'il attaque ici est un certain rationalisme et non la moralité en général. Toutefois cette attaque a aussi un aspect corrosif – comme le scepticisme du livre I – dont les conséquences s'étendent bien au-delà de la philosophie dite abstruse : « je suis persuadé que cette petite attention [à l'apparente absence de relation entre l'être et le devoir-être] pourrait subvertir tous les systèmes vulgaires de moralité » (III.1.1.27).

La raison seule est incapable de fonder un devoir-être et la moralité ne peut se justifier sur le mode de la démonstration. Basée sur les sentiments moraux, la moralité devient une chose de fait – c'est-à-dire une probabilité ou une « preuve » (I.3.11.2) mais *pas* un savoir absolu comme le sont, par exemple, les théorèmes mathématiques. Les sentiments moraux sont foncièrement différents de la raison, irréductibles à elle, et la raison dépend d'eux lorsqu'elle contribue à la production d'un jugement moral. Il y a ici un anti-rationalisme qui, réduisant la raison en portée comme en autonomie, tend à produire le doute : après s'être

embourbée dans un scepticisme pyrrhonien au livre I, la raison s'avère ici incapable de fournir ou de justifier un standard normatif. Ce que l'on voudrait être une source de standard par excellence, et qui reste une source de certitude mathématique, apparaît ouvertement malmené pour le lecteur rationaliste<sup>130</sup>.

La partie III.2 ne revient pas sur la question de la raison. Hume la consacre à une reconstitution du développement de la société, une entreprise historico-spéculative dont le but explicite est d'éclairer les « vertus artificielles ». Là encore, à la question de savoir si l'on trouve un écho sceptique dans cette partie, il semble difficile de répondre par la négative. Les individus cherchent une société stable et reconnaissent comme bonnes les relations de confiance. Ces aspects, affirme Hume, ne sont pas déductibles *a priori*. Ils tiennent à l'expérience et à des inférences répétées, tirées de diverses situations et de comportements différents, dont les résultats sont aussi différents<sup>131</sup>. La recherche de la stabilité, le danger d'une quelconque instabilité capable de ruiner la confiance bâtie, font écho aux « probabilités non philosophiques » de I.3.13 et aux règles artificielles construites pour les prévenir. En I.3.13 comme en III.2, laisser libre cours à certaines tendances de la nature humaine – comme la tendance à former des règles générales trop vite et à les garder même lorsque l'expérience les contredit<sup>132</sup> ou l'égoïsme nous poussant à nous approprier ce que nous voulons sans souci des autres – crée des problèmes et de l'instabilité. Dans le domaine épistémologique, il y a contradiction entre deux croyances : une règle générale que l'on voudrait sans exception et un cas qui en constitue une exception patente. Dans le domaine moral ou politique, il y a

---

130 Y compris minimalement rationaliste comme l'évêque Butler, qui rejetait les démonstrations de Clarke etc. en faveur d'un argument inférentiel et d'une analogie entre vie pratique et « état futur » (au-delà). Voir Russell, *The Riddle*, partie 3, chap.11.

131 Cette expérience [positive] nous en assure encore, nos proches (fellows) ont acquis un plus haut sens de l'intérêt, et nous en tirons une plus grande confiance en la régularité de leur conduite future : c'est seulement sur cette attente que sont fondées notre modération et notre abstinence [envers les biens d'autrui]. (III.2.2.10)

132 Ce que Hume appelle des « préjugés » (I.3.13.7).

contradiction entre le désir d'un agent et les intérêts des autres. Le premier cas conduit à ce qu'on pourrait appeler une dissonance cognitive, le second au conflit social et à l'affrontement. Dans les deux domaines, il semble à un moment donné que l'on découvre un problème d'instabilité, auquel Hume cherche une solution pour retrouver une certaine stabilité<sup>133</sup>.

Au regard de la question qui nous préoccupe ici, il est pertinent de noter que rien de tout cela n'est prédictible par la raison. C'est seulement par l'expérience<sup>134</sup> et par des tâtonnements que l'on constate le problème, puis qu'on en trouve la solution.

Cet aspect de la théorie morale et politique de Hume a conduit certains commentateurs récents à défendre l'idée d'une unité entre l'épistémologie et la théorie politique. « Les conclusions auxquelles Hume arrive dans sa théorie politique sont un développement naturel de son scepticisme, qui recommande une limitation de l'enquête, de la modestie, de la modération et de l'ouverture [d'esprit]. »<sup>135</sup>

L'appel au « consensus » et l'uniformité – ou la forte régularité – ne contredisent pas la présence de ces aspects sceptiques. Au vu de ceux-ci, il semble difficile d'affirmer avec Norton que le livre III doit être considéré comme aussi positif – pour ne pas dire dogmatique – qu'un ouvrage de Hutcheson.

---

133 Voir Louis Loeb, *Stability and Justification in Hume's Treatise*, chap.1, pp.3-9. La thèse de Loeb est que Hume vise la même fin que le scepticisme de Sextus Empiricus, soit la quiétude et la tranquillité intellectuelles, mais qu'il perçoit les moyens proposés par Sextus et Pyrrhon comme contreproductifs : certaines croyances ne peuvent jamais être suspendues et ne susciteraient pas la tranquillité quand bien même elles pourraient l'être, comme celle en l'existence des corps comme spécifiquement différents des perceptions ; Hume rejeterait donc l'isosthénie (opposition d'arguments contradictoires de force équivalente) et l'époché, et y substituerait la régularité et la stabilité comme moyens réellement efficaces pour obtenir tranquillité et quiétude. Sur la critique que Hume fait de la « raison sceptique », voir Plínio Junqueira Smith, « La raison sceptique », in Sébastien Charles et Marc-André Bernier (eds.), *Scepticisme et modernité*, pp.103 et suivantes.

134 Y compris l'expérience de pensée.

135 « [T]he conclusions Hume reaches in his political writings are natural outgrowths of his skepticism – a skepticism that recommends limitation of inquiry, modesty, moderation, and openness. » Miriam S. McCormick, « Hume's Skeptical Politics », *Hume Studies*, vol.39, n°1, 2013, p.78.



On peut aussi remarquer, chez Norton, une tension entre la contextualisation historique de la pensée de Hume et la thèse interprétative. La contextualisation affirme, chez les penseurs post-cartésiens, un état de crise métaphysique. Le mécanisme de Descartes bouleverse la conception de la nature, avant lui mêlée d'aristotélisme et d'une transcendance plus directe, tandis que le scepticisme méthodologique des *Méditations* et les limites des arguments que Descartes lui oppose alimentent le scepticisme tout court<sup>136</sup>. Cette crise métaphysique se double d'une crise morale : en l'absence de formes substantielles, et dans un état de doute généralisé sur l'âme, la nature... qu'est-ce qui fonde les jugements moraux ?

La crise morale post-cartésienne est un résultat de la crise métaphysique. Norton le décrit ainsi. Pourtant, ensuite, il s'écarte de cette description initiale pour voir une crise métaphysique d'une part et une crise morale d'autre part, comme si les deux étaient indépendantes. Pourquoi la crise morale deviendrait-elle indépendante de l'autre ? Il faudrait pour cela qu'elle perde ses racines métaphysiques, que les penseurs considèrent le domaine de l'existence et de la vie morale comme séparé d'un domaine abstrus métaphysique. Or, Norton n'affirme pas cela et se contente de parler des deux crises en les décrivant chacune séparément. On pourrait tenter de défendre la thèse des deux crises en s'appuyant sur la distinction de Hume entre « philosophie facile » et « philosophie abstruse »<sup>137</sup>, mais ce serait oublier que cette distinction concerne deux manières de faire de la philosophie et ne dit rien des relations (ou de l'absence de relations) entre les objets étudiés. Si la contextualisation historique de Norton nous semble juste, et le lien entre crises métaphysique et morale valide,

---

136 Chez Bayle par exemple. « [D]ans les articles 'Pyrrhon' et 'Zénon d'Élée' de son Dictionnaire, [Bayle use de] six arguments complémentaires servant à montrer en quoi les positions ontologiques et épistémologiques des cartésiens mènent inévitablement au scepticisme ontologique, c'est-à-dire à l'impossibilité de prouver de manière concluante l'existence des corps extérieurs... » Sébastien Charles, « Fiction philosophique et fiction littéraire », I, in *Passages par la fiction : expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, pp.78-9.

137 Voir l'essai « Of Essay-Writing » (*Essays*, pp.533-7) et la première *Enquête*, chap.1, SB 1-3.

on comprend mal comment ou pourquoi les crises se sépareraient au point de devenir logiquement indépendantes.

Nous avons vu les éléments que Norton invoque à l'appui de la thèse des deux projets. Ces éléments semblent plutôt faibles et insuffisants pour une thèse interprétative aussi massive, qui, si elle était acceptée, conditionnerait ultérieurement toute la lecture du *Traité*.

A présent, nous allons passer en revue des éléments à l'appui de l'autre thèse possible : Hume poursuivait dans le *Traité* un seul projet, qu'il considérait consciemment comme un tout uni. Ceci n'implique pas que le *Traité* – c'est-à-dire le développement du projet – soit exempt de tensions ou de contradictions, ni qu'il ait été motivé par une seule intention, mais que l'idée de développer une totalité cohérente d'éléments plus ou moins dépendants entre eux était une intention fondamentale de son auteur.

On sait que Hume a eu très jeune l'idée du *Traité*. Dans sa lettre au médecin de 1734, il dit avoir eu dès ses dix-huit ans « beaucoup d'études et de réflexion » derrière lui, et au même âge avoir entrevu « une nouvelle scène de pensée »<sup>138</sup>. Sorti de l'université depuis quelques années et, semble-t-il, lecteur boulimique, le jeune Hume baignait dans une atmosphère intellectuelle vivace où se mêlaient des auteurs de l'Antiquité<sup>139</sup>, des débats de son temps<sup>140</sup> et de grands noms associés à des réalisations reconnues. Parmi ces derniers se

---

138 « After much study and reflection on this, at last, when I was about eighteen years of age, there seemed to be opened up to me a new scene of thought, which transported me beyond measure, and made me, with an ardour natural to young men, throw up every other pleasure or business to apply entirely to it. » Lettre à un médecin, George Cheyne ou John Arbuthnot, 1734 (Greig, *Letters*, vol.1, l.3, pp.12-8). Sur l'identité du destinataire, voir John P. Wright, « Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician », *Hume Studies*, vol.28, n°1, 2003, pp.125-41.

139 On le voit dans les références à Cicéron, à Virgile et à Longin de la lettre à Michael Ramsay de décembre 1727 (Greig, *Letters*, vol.1, l.1, pp.9-10).

140 Voir Russell, *The Riddle*, partie 1, chap.4.

trouvaient Locke et son *Essai*, Hobbes décrié mais bien connu à l'époque, Shaftesbury dont Hume avait reçu le premier tome des *Characteristicks* à quinze ans<sup>141</sup>... et bien sûr Newton.

Dans ce bain d'idées et de thèses, tout ne converge pas, loin de là. Les réponses à la crise décrite par Norton sont multiples et discordantes. C'est d'ailleurs ce par quoi Hume commence l'Introduction : il évoque les « faibles fondements » des multiples systèmes qui s'affrontent « en philosophie et dans les sciences » (Introduction, 1) ou encore la façon dont les auteurs affirment « comme si tout était certain » alors que « les disputes se multiplient comme si rien n'était certain » (Introduction, 2)<sup>142</sup>. Cette multiplicité d'idées a sans nul doute stimulé le jeune David, mais elle semble aussi lui être apparue comme fondamentalement insatisfaisante : riche en contradictions, dépourvue d'une solution achevée à la crise – à

---

141 Voir David Norton et Mary J. Norton, *The David Hume Library*, Introduction.

142 Un diagnostic que l'on retrouve chez Simon Foucher : « [Les philosophes] ne sont plus des hommes qui doutent avec sincérité, mais ce sont des oracles qui prononcent sur toutes choses avec tant d'assurance, qu'il semble que ce soit un crime de les soupçonner d'erreur... comme ils ne sont pas tous de même sentiments, à cause de l'obscurité des principes dont je parle, cela leur permet de se jeter dans toutes sortes d'hypothèses, selon leur goût et selon leur inclination. De là naissent des sectes opposées, qui engagent les disciples à jurer sur les paroles de leurs maîtres et à faire tous leurs efforts pour conserver des dissensions éternelles. » *Critique de la recherche de la vérité* (Paris, Martin Coustelier, 1675), « Lettre », pp.5-6.

Comme Hume ici, Foucher semble percevoir dans la conduite dogmatique des philosophes une compensation pour la fragilité des fondations intellectuelles. Les philosophes dogmatiques affirmeraient pour dissimuler les pieds d'argile de leur pensée et de la philosophie en général. Faisant ce constat, les sceptiques rejetteraient l'apparente solution du dogmatisme, qui prétend résoudre mais échoue à cela – comme le montrent les disputes multiples et jamais résolues –, et préféreraient se contenter de bornes modestes pour la connaissance humaine. C'est ce qu'avance Hume en Introduction (9) : « as this impossibility of making any farther progress is enough to satisfy the reader, so the writer may derive a more delicate satisfaction from the free confession of his ignorance, and from his prudence in avoiding that error, into which so many have fallen, of imposing their conjectures and hypotheses on the world for the most certain principles. When this mutual contentment and satisfaction can be obtained betwixt the master and scholar, I know not what more we can require of our philosophy. ». Il l'avance de nouveau dans la première *Enquête* en parlant de la physique : « Elasticity, gravity, cohesion of parts, communication of motion by impulse; these are probably the ultimate causes and principles which we shall ever discover in nature... » (VI.1, SB 26). Sur la question morale telle que posée par Foucher, voir Sébastien Charles, « Les bornes du scepticisme académique : la question morale dans l'œuvre de Simon Foucher », *Skepsis*, ano.VII, n°10, 2013. Sur Hume et Foucher, voir, « Pyrrhonisme et académisme dans les Dialogues sur la religion naturelle : Hume lecteur de Foucher ? », in Sébastien Charles (dir.), *Hume et la religion. Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, pp. 35-49. Il y aurait sans doute une recherche à faire sur le scepticisme académique, modéré, comme une tentative de résoudre la crise générale (métaphysique et morale) de l'époque.

laquelle les philosophes dogmatiques participent, à leur corps défendant, en disputant de tout –, et aboutissant à déconsidérer toute connaissance « abstruse » comme illusoire.

Dans un tel contexte, le jeune Hume a certainement ressenti le besoin d'une perspective unificatrice. Le sujet de cette perspective est lui aussi présenté de façon unie : dans la lettre au médecin, Hume parle d'une « scène de pensée » ; dans l'Introduction, la « nature humaine » (4), que le titre du *Traité* présente comme son sujet, est à considérer comme « la capitale ou le centre » des sciences (6). Il n'est nulle part question de deux projets. En revanche, Hume évoque plusieurs sciences : « mathématiques, philosophie naturelle, religion naturelle » (4), puis « logique, morale, critique et politique » (6), tout comme il évoque « des objets de pure curiosité » (6) qu'on pourra poursuivre après avoir considéré la nature humaine. Là encore, il y a plusieurs domaines et plusieurs objets, mais leur nombre n'est pas déterminé. S'il y a une dichotomie ici, c'est entre l'unicité et la multiplicité, ou entre le centre (la nature humaine) et la périphérie (des sciences plus ou moins éloignées du centre). Dans cet ensemble, il n'est jamais question de deux projets, et si, comme on le verra, Hume cherchait à ordonner cet ensemble rendu confus par les disputes des savants, il semble plus logique de le faire dans le cadre d'un seul projet d'ensemble.

Ce projet, à l'instar du sujet sur lequel il porte, est présenté comme uni. A la nature humaine correspond « la science de l'homme » (Introduction, 7, nous soulignons). Celle-ci consiste dans une enquête sur son sujet et vise un résultat global : « les principes de la nature humaine », une fois trouvés et expliqués, conduisent à « un système de sciences complet ». Ce que Hume écrit ici, il l'a très probablement rédigé avant le reste du *Traité* et avant la manifestation de ses aspects sceptiques. Si la science de l'homme avance correctement, pense-t-il, elle devrait permettre d'arriver « jusqu'aux plus grandes limites de la raison humaine » (Intro., 9). Elle développera la connaissance humaine autant que cela est possible, dans le cadre de la finitude, mais néanmoins de façon satisfaisante : une fois les limites

atteintes, « nous nous asseyons contents » et pouvons « nous satisfaire de notre ignorance » une fois celle-ci repoussée hors du domaine de l'humainement possible. Dans ce passage, nulle trace de scepticisme pyrrhonien, nulle tension. Hume pense son projet comme uni, devant déboucher sur une totalité cohérente – le « système complet des sciences » – et dépourvue de contradictions ou même de tensions. La science de l'homme permettra la découverte de la vérité, et la vérité débouchera sur le consensus<sup>143</sup>.

Le plan du *Traité* va également dans le sens d'un projet unique<sup>144</sup>. L'Avertissement décrit l'entendement (livre I) et les passions (livre II) comme formant « une chaîne complète par eux-mêmes ». La morale et la politique ne sont pas mentionnées ici, mais le sont dans l'Introduction parmi les sciences dépendant de « la nature humaine », donc du projet de science de l'homme<sup>145</sup>. L'Introduction dit justement qu'il s'agit d'éclaircir « la nature humaine elle-même » avant de s'étendre sur « des sciences qui concernent davantage la vie humaine » (Introduction, 6) et sont épistémologiquement moins fondamentales. Plus tard, au livre III, Hume estime que la base de sa philosophie est « abstruse » (III.1.1.1) mais nécessaire avant de se pencher sur le reste. Ces deux éléments laissent penser que le *Traité* se développait bien selon les lignes d'un seul projet, dans un ordre jugé *a priori* nécessaire par son auteur, ne supposant pas de discontinuité radicale. Le fait que le second élément se trouve au livre III montre que Hume a gardé en vue cette idée d'un même projet tout au long de sa rédaction.

---

143 Sur les aspects baconiens et la recherche du consensus scientifique à long terme chez Hume, voir Michael Williams, « The Unity of Hume's Philosophical Project », *Hume Studies*, vol.30, n°2, 2004, pp.265-96.

144 Russell ajoute que l'inspiration hobbesienne du plan aide à comprendre « l'unité et la cohérence sous-jacentes au projet humien » (*Riddle*, chap.6, p.61).

145 A quel point la théorie morale et politique du livre III est enracinée dans celle des deux premiers livres, c'est ce qui sera vu plus loin en 4.10.

L'*Abrégé du Traité*, publié en 1740 – soit deux ans après la publication des livres I et II – contient aussi des éléments en faveur d'un projet unique. Lorsqu'il a publié cet *Abrégé*, Hume avait eu le temps de travailler sur le livre III et de se rendre compte, à cause des réactions parues dans les journaux, que les lecteurs avaient beaucoup de mal à entrer dans sa pensée<sup>146</sup>. Pour aider à promouvoir et à éclaircir son ouvrage, Hume tente d'en ramasser l'essentiel, en même temps que ce qui lui semble attrayant (comme le newtonisme en *Abrégé*, 3).

Au premier paragraphe, il reprend l'idée de l'Avertissement en évoquant une « chaîne de propositions » capables de former « une science régulière » (*Abrégé*, 1). La chaîne manifeste l'idée de continuité, de lien, entre les différentes parties. Elle a pu être inspirée par le cartésianisme, mais Hume revendique pour modèle l'« exactitude » (*accuracy*) de la philosophie naturelle. L'idée de lien entre les sciences que l'on trouvait dans l'Introduction est renforcée : « presque toutes les sciences sont comprises dans celle de la nature humaine et en dépendent » (*Abrégé*, 3). La dichotomie entre centre et périphérie, ou entre unité et multiplicité, semble presque résorbée dans l'idée d'un centre ou d'une unité capable d'inclure (presque ?) tout ce qui apparaît multiple<sup>147</sup>. Notons que Hume mentionne dans l'*Abrégé* « la logique », « la morale ou la critique » et « la politique » *avant* d'évoquer le « système des sciences ». S'il avait été possible de dire que l'Avertissement parlait d'un enchaînement entre

---

146 Voir *Treatise*, éd. David Fate Norton et Mary J. Norton, « Editor's Introduction », p.197; et Mossner, *Life*, chapitre 10, pp.116 et sqq.

147 Etant donné que l'*Abrégé* a été écrit après les deux premiers livres, donc après le moment pyrrhonien de I.4, on peut se demander si, en mettant une telle emphase sur l'unité des sciences, Hume ne fait pas ce qu'il reproche aux philosophes dogmatiques – affirmer comme s'il était absolument certain, alors que le savoir, au fond, est fragile. Plus tard dans l'*Abrégé*, Hume dit que toute sa philosophie est « très sceptique » (27). La conjonction des deux, de l'unité des sciences et du scepticisme, laisse penser que Hume conçoit la science comme consubstantielle au scepticisme. Cela pourrait paraître contradictoire si on voyait le scepticisme comme nécessairement pyrrhonien, mais ne l'est plus si le scepticisme devient « académique » ou modéré, c'est-à-dire mis entre certaines bornes dont il ne peut pas sortir, ou plutôt si ce sont la science et la vie commune qui sont mises entre des bornes que le scepticisme ne peut pas franchir.

entendement et passions mais pas avec la théorie morale, il est clair ici que la « chaîne » à suivre et le système devant faire cela englobent bien celle-ci.

Ainsi, le plan du *Traité*, sa caractérisation comme suivant une « chaîne » d'idées ou de propositions, les références à son sujet le présentant comme uni – *une* « scène de pensée », *la* nature humaine –, les références au projet étant vues comme unies également, – *la* science de l'homme – conduisent à penser que Hume y a bien poursuivi un projet unique : celui d'une étude de la nature humaine dans son ensemble, et d'une prolongation de celle-ci à d'autres domaines, sans que nul domaine abordé ne soit isolé<sup>148</sup>.

---

148 On pourrait voir une exception à cela en I.4.5.34: Hume signale au lecteur que ses arguments contre la matérialité et l'immatérialité de l'âme n'ont aucun effet sur la théologie et sur la religion. Ces domaines pourraient être vus comme exclus de la démarche du *Traité*. Toutefois, Hume avance aussi une analogie qui compare les rapports de la philosophie avec des « arts et sciences » particuliers avec les rapports d'un roi et de ses sujets, i.e. insiste sur la centralité de la philosophie-science de l'homme et par là d'un naturalisme excluant tout surnaturel. L'exception concédée à la théologie et à la religion pourrait bien n'être qu'un moyen d'éviter le martyr. Pour une discussion des aspects irréguliers de cette section, voir Russell, *The Riddle*, chap.14.

## **CHAPITRE 2**

### **LA THEORIE DES PERCEPTIONS**



« À partir d'un petit groupe d'objets autour de moi, je crée un monde. »

John Passmore<sup>149</sup>

## 2.1 Le pâtir comme élément fondamental

L'Introduction achevée, le livre I commence donc avec la théorie des perceptions. On peut remarquer d'emblée que, contrairement à l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke ou aux *Principes de la connaissance humaine* de Berkeley, le *Traité* ne commence pas comme une enquête. Son début ne tranche pas dans le vif des questionnements ou des phénomènes déjà établis, et n'a d'aspect éventuellement polémique qu'une note de bas de page à propos de l'usage lockéen du terme d'« idée » (I.1.1.1n).

Si le *Traité* commence de façon plutôt lockéenne, en parlant en premier lieu « des idées, de leur origine, de leur composition... » (I.1, titre) et « de l'origine de nos idées » (I.1.1.1), ce par quoi il commence est une théorisation des *perceptions*. La différence est importante. Traditionnellement, on oppose l'agir au pâtir ; cette dichotomie apparaît notamment dans les *Passions de l'âme* de Descartes, où « est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive »<sup>150</sup>. Ce sens, suffisamment général pour être valable partout où il y a pluralité et interaction, donc notamment dans le domaine de l'étendue ou de la mécanique, implique une méréologie ou considération du point de vue. Une pierre en agit une autre, une passion peut agir ou non sur l'âme et dans ce cas l'âme pâtit, et ainsi de suite : « bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose »<sup>151</sup>. Par définition, les perceptions relèvent du pâtir ; si je perçois

---

149 Passmore, *Hume's Intentions*, p.119.

150 Descartes, *Passions de l'âme*, I, §1.

151 Ibid.

un objet, c'est que je suis affecté par un objet, et si on distingue la perception de l'objet, je suis affecté par l'impression même. Si on agit, on peut percevoir son propre acte et ainsi se s'affecter soi-même, mais cet affecter n'est pas essentiel à l'action – je peux accomplir un acte à l'aveuglette et être inconscient de ce que je fais, l'agir n'en est pas moins existant et efficace.

Or, le *Traité* commence par un seul côté de cette dichotomie : celui du pâtir. Il parle de perceptions, qu'il catégorise de plusieurs manières et dont il dit qu'elles sont « nos objets » – soit ceux qui vont préoccuper l'auteur et sur lesquels il va raisonner. Curieusement, si Hume définit des types de perception, il ne dit pas dès le départ ce qu'est exactement une perception. On en apprend davantage dans l'*Abrégé* où il définit les perceptions, dans leur ensemble, comme « tout ce qui vient à l'esprit » (5) : elles constituent donc l'intégralité des contenus mentaux, qui ne sont que des perceptions. Rien de surprenant alors à ce que Hume commence par catégoriser et par affiner sa catégorisation des perceptions, puisque celles-ci seront l'objet premier sur lequel il raisonnera dès lors qu'il raisonnera sur l'esprit humain – cet esprit-nature qui constitue le centre névralgique de la connaissance.

Ceci étant dit, la première section s'intitule « de l'origine de nos idées », et Hume redéfinit celles-ci comme une sous-catégorie particulière de perceptions. Si tous les contenus de l'esprit relèvent de la perception, si la perception est un pâtir, et si la section a pour but de dire l'origine de nos idées, alors on peut se demander quel est l'agir situé « derrière » toutes ces perceptions. Si nos contenus mentaux relèvent du pâtir, qu'est-ce qui agit ? En redéfinissant les idées comme sous-catégorie de perceptions, Hume botte en touche en attribuant « l'origine de nos idées » aux impressions, qui seraient premières dans le temps et dont les idées seraient comme des « images » (I.1.1.11). Cette manœuvre repousse la question un peu plus loin sans y répondre sur le fond : qu'est-ce qui agit sur l'esprit – dont Hume reconnaît tout au départ l'existence comme contenant ou comme ce à quoi les perceptions

sont rapportées<sup>152</sup> – de manière à ce qu’il perçoive ? À cela, Hume répond en I.1.2 que les idées sont dérivées des impressions, que parmi les impressions celles dites « de réflexion » « dérivent en grande partie de nos idées » (I.1.2.1) tandis que celles « de sensation » « surviennent dans l’âme originellement, par des causes inconnues » (I.1.2.1). En disant cela, il prend garde de *ne pas* soulever la question de l’origine des perceptions. Il se limite donc, pour les contenus mentaux, à du pâtre – certaines perceptions naissant, soit en totalité, soit en partie, d’autres perceptions – et à de l’inconnu : les perceptions agissent les unes sur les autres, mais on ignore d’où proviennent les contenus mentaux au départ.

La place fondamentale prise par la théorie des perceptions révèle donc d’emblée une différence importante entre non seulement Hume et les scolastiques, mais aussi entre lui et ce que l’on pourrait appeler une pensée de l’agir, du pouvoir ou du libre arbitre humain – on verra plus loin<sup>153</sup> que le débat sur le libre arbitre est lui aussi touché par ce qu’on examine ici. Pour un thomiste comme pour Descartes, la distinction entre l’agir et le pâtre ne pose pas problème : elle est suffisamment évidente pour que nous considérions les actes comme un aspect normal de la vie humaine. Hume, lui, donne une théorie qui se concentre sur des contenus relevant tous premièrement du pâtre – l’esprit pâtre en percevant, et l’expérience primordiale qui révèle l’esprit à lui-même consiste à recevoir des perceptions d’on ne sait où. Un penseur de l’agir dirait probablement que le *Traité* commence par une théorie incomplète de la nature humaine, en ce que ses « objets » sont (i) des contenus mentaux et (ii) des contenus envisagés selon un rapport de passivité pour la conscience. À cela, Hume répondrait probablement qu’il parle des apparences, ce qu’il précisera ouvertement un peu plus tard (I.2.5.26n), et qu’il ne suppose rien ni sur l’origine de celles-ci ni sur le rapport de l’individu à

---

152 Voir I.2.5.8 et I.2.5.16 notamment, où Hume parle respectivement d’« impressions des objets alentour » et d’« impression d’objets solides et tangibles allant avec la sensation ».

153 En 4.7.

celles-ci. Ces apparences, il les trouve dans le donné empirique, dans l'ordre des phénomènes – ou du moins, tel est le message qu'il veut faire passer en parlant de ce que « nous considérons » (I.1.1.3), ce qu' « [il] perçoit » (I.1.1.4) ou de ce que « nous trouvons par expérience » (I.1.3.1). Ce faisant, il pourrait faire valoir une certaine prudence épistémologique, en ce que le choix des perceptions comme objet de travail principal du *Traité* fait l'économie de la question de la relation entre perceptions et monde extérieur. Lorsque Hume rédige le *Traité*, la question de l'origine des contenus mentaux est étroitement liée à celle du lien entre l'âme et le corps. D'après John Yolton<sup>154</sup>, trois thèses sont alors en concurrence pour y répondre : une thèse malebranchiste, où l'âme et le corps sont deux substances isolées, et où Dieu opère incessamment des changements dans chaque substance pour les accorder ; une thèse leibnizienne où l'âme et le corps sont également isolés l'un de l'autre, mais où Dieu aurait pu calculer d'avance les suites causales de chaque substance pour que chacune soit accordée à l'autre sans que Dieu ait à agir ; et une thèse dite de l'influence physique où les organes des sens influent directement sur l'esprit.

Toutes ces thèses ont recours à des implications métaphysiques. Si on est malebranchien on doit admettre un dualisme des substances allant jusqu'à leur séparation totale, avec un recours à Dieu pour faire *comme si* les substances étaient liées. Si on soutient l'influence physique, on soutient l'idée que la matière a une influence causale directe sur l'esprit, ce qui au mieux pose le problème du lien entre les substances, et au pire conduirait vers le matérialisme réduisant l'esprit au corps – ou, dans le cas de Leibniz, les corps aux monades. Lorsque Hume dit que les perceptions « surviennent de causes inconnues », il évite la question et donc toute nécessité d'avancer une métaphysique pour y répondre. Cet aspect de sa théorie est cohérent avec l'empirisme : en restant focalisé sur l'observation et donc sur les perceptions, Hume évite toute affirmation basée sur des principes « gratuits » (*taken upon*

---

154 John Yolton, *Locke and French Materialism*, chap.1.

*trust*, Introduction, 1). Mais ce faisant, il n'évite pas seulement la question du lien entre âme et corps. Il évite tout à fait de parler du corps. La théorie des perceptions ne fait aucune référence à la matière, ni au fait d'être incarné ou désincarné<sup>155</sup>. Elle pourrait être développée pour une sorte d'esprit pur, qui n'aurait aucun lien ni avec la matière ni avec le corps. L'économie métaphysique, ou le choix de se tenir soigneusement à l'écart d'une question engageant clairement au-delà des perceptions, rend la théorie des perceptions potentiellement hermétique et capable de fonctionner sans référence à une extériorité causant lesdites perceptions. Si les perceptions sont isolées de tout référent extérieur et substantifiées, alors il est analytiquement possible de réduire le monde dans lequel nous évoluons à des perceptions, sans rien y laisser de ce que nous croyons se trouver au-delà des perceptions. L'évitement de la question pour l'instant n'implique pas sa mise à l'écart définitive, loin de là. Toujours est-il qu'à ce stade, armé d'une théorie certes peu parlante sur l'agir et sur l'extériorité, Hume parvient à insister sur l'ordre des phénomènes et à ne tirer – si on se fie à son emphase sur le « nous trouvons que », « nous remarquons que », « l'expérience montre que » – ses éléments théoriques que de là. Il parvient à se montrer comme empiriste, métaphysiquement économe, et à isoler ses propres développements des terrains glissants où se trouvent des « principes gratuits à éviter ». Ce qui ne l'empêche pas d'avoir une théorie bien plus construite, et faite pour les besoins de sa cause, que trouvée seulement dans les phénomènes ou dans l'expérience.

---

155 Même dans le seul espace des perceptions, Hume conçoit des combinaisons de qualités (la pomme de I.1.1.1, l'orange de I.1.1.8), certaines localisées et d'autres non, et cite non le toucher mais seulement la solidité comme une qualité comparable à la couleur (I.2.3.15, I.2.4.3). De tous les sens, celui-ci semble le moins susceptible de donner des « images » ou des apparences trompeuses, il met en contact avec « le réel » tout autant qu'il marque une limite entre soi et non-soi. Qu'il soit ou non un « antisceptique au sceptique » (Chantal Jacquet, « La statue de Condillac : une fiction contre le scepticisme », in *Passages par la fiction*, p.110), la quasi-absence du toucher dans le *Traité* va de pair avec le haut niveau d'abstraction de la théorie des perceptions et avec la montée en puissance du scepticisme.

## 2.2 Réduire une qualité à une quantité ?

Composantes basiques des contenus mentaux, qu'elles forment en s'assemblant les unes aux autres, les perceptions sont aussi *irréductibles* à autre chose qu'elles-mêmes. À cet égard, si Hume critique rapidement l'idée de substance en y voyant un « quelque chose d'inconnu auquel les perceptions sont supposées adhérer » (I.1.6.2), force est de constater qu'il substantifie les perceptions : dès lors que celles-ci sont considérées isolément de toute cause ou agir qui leur serait antécédent, et comme subsistant malgré cela, elles peuvent être dites subsistantes par elles-mêmes, ce qui est la définition de la substance, comme entité à laquelle ce qui n'a pas d'existence autonome (l'attribut, l'accident) doit adhérer.

Ces perceptions sont catégorisées selon trois dichotomies :

- impressions et idées (I.1.1.1) ;
- simples et complexes (I.1.1.2) ;
- impressions de sensation et impressions de réflexion (I.1.2.1).

Si les deux dernières dichotomies semblent plutôt lockéennes, Hume s'empresse de revendiquer une influence davantage berkeleyenne : il accuse Locke d'avoir « perverti » le sens du terme *idée* (I.1.1.1n), donne comme premier exemple de perception complexe une pomme qu'il décrit comme unissant « une couleur, un goût et un parfum particuliers », ce qui en fait une « combinaison de qualités » et ce par quoi Berkeley décrivait dans ses *Principes* des objets dont il se préparait à nier le caractère matériel, et se revendiquera ouvertement de Berkeley en I.1.7. Hume lui-même insiste sur l'inspiration berkeleyenne de son travail, que l'on verra surtout en I.2.

La première dichotomie attribue deux aspects à la distinction qu'elle fait. D'une part, une impression est *qualitativement* différente d'une idée : « chacun, par soi-même, perçoit

facilement la distinction entre sentir et penser » (I.1.1.1). Nous avons une connaissance phénoménologique, expérimentale, du sentir et du penser. D'autre part, Hume ajoute à ce constat une explication *quantitative* : une impression et une idée ne se différencient l'une de l'autre que par leur quantité de force ou de vivacité<sup>156</sup>. Dans la lignée de ses prédécesseurs empiristes, Hume tend à rejeter l'intellect au sens d'une faculté qui réfléchirait sur des idées non-sensibles et irréductibles à des objets des sens. Il rabat les contenus mentaux, dans leur intégralité, sur ce qui à la base qualifiait les apparences des sens ou l'expérience interne ; ce qu'un non-empiriste appelle une « perception » ne se superpose pas, ou pas totalement, à de la pensée verbale et abstraite. Hume reconnaît l'expérience du penser, mais refuse l'existence d'un intellect qui se consacrerait spécialement à ce penser. Il reconnaît la phénoménologie du penser sans reconnaître celle de l'agir. Plus important encore, il tente de réduire ce phénoménologique – donc, ici, qualitatif – à une simple différence de quantité, la force-vivacité de la perception déterminant seule son statut qualitatif.

Si l'on suit Garrett, il y a bien ici une argumentation réductionniste : le commentateur définit « l'empirisme réductionniste » comme « un schéma argumentatif caractéristique » selon lequel un terme T est défini de telle manière que si l'autre terme A est réalisé, alors T l'est aussi<sup>157</sup>. En effet, la thèse de l'impression et de l'idée comme situées sur un même *continuum* de force-vivacité et comme ayant leur condition déterminée par une pure quantité réduit – selon Garrett – la qualité à la réalisation d'une quantité. Pour notre part, nous tendrions à nuancer la thèse du commentateur, et ce pour deux raisons. D'abord, le fait d'être empiriste n'implique pas *a priori* réductionnisme : le rôle prépondérant accordé à l'expérience n'oblige pas à réduire certains termes à d'autres – et le réductionnisme de penseurs empiristes

---

156 Les termes sont utilisés de manière interchangeable par Hume. Les impressions sont vivaces, les idées le sont moins – au point qu'une « idée parfaite » (I.1.3.1) serait une perception absolument dépourvue de vivacité. Pour cette raison, un commentateur comme Henry E. Allison (*Custom and Reason in Hume*) parle de FLV, pour *Force-Liveliness-Vivacity*.

157 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, pp.35-6.

n'est pas réductible non plus à l'importance que ceux-ci donnent à l'expérience, comme nous le faisons remarquer avec le fait que Locke construise une théorie de l'esprit avant de développer une théorie empiriste de la connaissance. Ensuite, peut-on dire qu'ici Hume réduise entièrement le qualitatif à du quantitatif ? Son propos est plutôt ambigu : il tente en effet de tout expliquer par la quantité – la différence de force-vivacité – mais reconnaît aussi l'existence de la qualité – la différence entre sentir et penser –, sans prétendre pour autant que la qualité n'existe pas ou qu'elle se réduit en soi à de la quantité. En d'autres termes, Hume pratique ici un réductionnisme *épistémologique* en ce qu'il tente d'expliquer la qualité par la quantité, mais s'abstient d'aller jusqu'à un réductionnisme *ontologique* : la qualité est expliquée par la quantité, mais elle ne se réduit pas à celle-ci, et ce de par le simple fait que Hume reconnaisse l'expérience de la qualité comme réelle et non illusoire. On pourrait dire que l'épistémologie humienne est ici quelque peu boiteuse : si la différence vécue entre sentir et penser n'est pas absolument identique à la différence de force-vivacité, comment la seconde peut-elle expliquer la première ? La qualité n'est pas contenue analytiquement dans la quantité : la différence de force-vivacité saura expliquer le fait que les perceptions « pèsent » dans l'esprit et qu'elles y jouent un rôle plus ou moins important, mais ne saurait expliquer la différence qualitative à laquelle elle est associée. Dès lors, on pourrait dire que l'explication humienne n'est que très partielle, qu'elle n'est au mieux que le postulat d'une corrélation entre qualité et quantité, et que la qualité *émerge* d'une quantité dans laquelle elle n'est pas contenue. Ce n'est pas sans raison que Hume pose sa théorie des perceptions, comme ensemble de cadres conceptuels, et qu'il ne se soucie à aucun moment de la démontrer... Nous dirions plutôt, et plus charitablement, que Hume semble hésiter entre constat et explication : constat d'une différence qualitative – le sentir et le penser sont deux expériences qualitativement différentes – et explication par la réduction de la qualité à une quantité – le sentir et le penser sont sur un continuum de force-vivacité et existent parce que



nos perceptions sont tantôt fortes et tantôt faibles. Hume veut reconnaître l'existence de qualités par le phénoménologique, en même temps qu'il veut expliquer, sans réduire tout à fait. Il se borne donc à ce que Garrett appelle « réductionnisme », au sens où l'un des deux aspects est une condition nécessaire et suffisante de réalisation de l'autre, et pose les deux aspects comme s'ils étaient à égalité dans son explication, sans plus de souci de leur relation mutuelle par la suite.

Sa dichotomie des impressions et des idées suit donc un réductionnisme épistémologique, en ce qu'elle explique la qualité par la quantité et fait de la seconde une condition nécessaire et suffisante pour la première, sans aller jusqu'à un réductionnisme ontologique qui établirait non plus un lien conditionnel mais une identité entre qualité et quantité. On ignore donc d'où vient la différence entre sentir et penser, mais on en connaît la condition. Avons-nous là une explication complète ? Non : on ignore pourquoi la qualité survient de la quantité, mais on connaît sa condition nécessaire et suffisante, soit une corrélation de grande importance, et cela s'accorde avec le fait que Hume dise ne vouloir spéculer que sur les « apparences » (I.2.5.26n). Cependant, l'auteur du *Traité* ne simplifie pas la compréhension de sa démarche en décrivant (i) la thèse du continuum et (ii) le constat de la différence entre sentir et penser comme si les deux relevaient de la description ou d'un fait, alors que la thèse quantitative joue un rôle explicatif vis-à-vis de la thèse qualitative.

### **2.3 Un atomisme qualitatif**

L'explication de la distinction entre sentir et penser par une pure différence quantitative rend cette distinction, dans une certaine mesure, floue : une perception qui serait entre les deux, en ce qu'elle aurait une force-vivacité intermédiaire, serait un cas-limite. En

dépit de la clarté générale du phénomène, il devrait y avoir des cas-limites, correspondant à la condition quantitative qui a forcément son point intermédiaire.

Beaucoup moins flou est l'atomisme inhérent à la deuxième dichotomie et à ce titre à la théorie des perceptions en général. Toutes les perceptions sont, à la base, des « perceptions simples » ; les perceptions dites complexes sont des ensembles ou des agrégats de perceptions simples. Ces dernières sont des atomes au sens étymologique du terme. Elles « n'admettent ni distinction ni séparation » (I.1.1.2), alors que les complexes sont par définition divisibles. La pomme, premier exemple de perception complexe, est décrite comme faite de perceptions – plus exactement, d'impressions de sensation – simples : « une couleur, un goût, et un parfum particuliers ». On a ici un mélange original entre Newton et Berkeley : les atomes, à la base, sont des entités physiques, mais leurs combinaisons sont celles de qualités, c'est-à-dire de quelque chose d'apparemment irréductible à la quantité pure. Un atome d'hydrogène est égal et semblable à un autre, mais une perception égale à une autre en termes de vivacité ne lui est pas semblable si différentes qualitativement. Deux atomes d'hydrogènes sont des items de la même chose, mais deux perceptions qualitativement différentes ne le sont pas. En d'autres termes, le monde des perceptions reste riche d'une infinité de nuances qui sont sans équivalent dans un monde strictement atomique.

Les différences entre perceptions sont, dans un certain sens, plates. Les perceptions sont combinées et leurs combinaisons forment des objets<sup>158</sup> – ou plutôt, des perceptions complexes<sup>159</sup>. Il n'y a pourtant pas de hauteur au sens où certaines perceptions seraient qualitativement supérieures à d'autres. Toutes les qualités sensibles existent, avec l'éventail

---

158 Et, en théorie, des modes (I.1.16.3-4), mais Hume tend à rapidement écarter ceux-ci et à ne plus s'en servir, ce qui est peut-être dû au fait que les modes sont traditionnellement conçus comme caractérisant des substances, et que Hume considère ces dernières comme des fictions ou des pseudo-idées.

159 On verra au chapitre suivant comment, en 3.3, Hume tente de rabattre les objets – au sens de corps extérieurs – sur les perceptions.

des innombrables couleurs, odeurs, goûts... possibles, et toutes sont irréductiblement distinctes les unes des autres, mais elles sont toutes *également* des perceptions simples. Ainsi, toutes les perceptions simples sont, dans un certain sens, égales quoique non équivalentes. Elles sont à la fois dans l'égalité et dans la dissemblance. La meilleure métaphore pour donner une image de ce système serait celle d'un nuancier plat recouvrant un sol : chaque perception simple et qualité spéciale serait représentée, chacune unique au sens qualitatif, et au même niveau que toutes les autres.

Pour préciser davantage la nature de l'atomisme humien, nous empruntons à Nelson Goodman sa classification des « systèmes » par lesquels on peut donner « un ordre et un arrangement » (selon le vocabulaire humien cette fois) aux phénomènes<sup>160</sup>. Goodman distingue entre « systèmes physicalistes » et « systèmes phénoménalistes »<sup>161</sup>. Les premiers prennent pour unités de base des éléments physiques, tandis que les seconds préfèrent partir des phénomènes observables. Parmi les seconds, Goodman distingue de nouveau entre systèmes « réalistes » et « particularistes »<sup>162</sup>. Les deux systèmes accepteraient des atomes phénoménologiques, soit des unités de base indivisibles dont l'existence est constatée – ou postulée ? – dans les phénomènes, mais chacun en choisit de différentes. Dans un système phénoménaliste « réaliste », les atomes sont des qualia, que Goodman définit comme des perceptions générales non-concrètes et pas nécessairement placées dans un point précis de l'espace-temps. A contrario, dans un système phénoménaliste « particulariste », les atomes sont des perceptions particulières, c'est-à-dire locales et occupant des places précises dans l'espace-temps.

---

160 Goodman, *Structure of Appearance*, 2, IV.4-5, pp.136-45.

161 Goodman, *Structure of Appearance*, 2, IV.4-5, pp.136-45.

162 Ibid., p.142.

Ces distinctions sont-elles pertinentes pour la théorie humienne des perceptions ? Il semble que oui. Si les perceptions simples sont des atomes, elles n'en sont pas pour autant des entités physiques, et, comme on l'a vu, Hume est soucieux de ne rien dire de la matière au début du *Traité*. Lorsque viendra le scepticisme, ce seront les corps qui seront en jeu, pas les phénomènes. La base théorique du *Traité* est clairement phénoménaliste et non physicaliste.

Plus précisément, la théorie des perceptions est phénoménaliste particulariste. Hume y défend une position nominaliste. Dans la section sur les idées abstraites, il défend la thèse selon laquelle il n'y aurait que des idées particulières : « les idées générales ne sont rien d'autres que des particulières » (I.1.7.1) jouant ce rôle. Toutes les idées, et toutes les perceptions, sont particulières. « Tout dans la nature est individuel » (I.1.7.6), y compris dans la nature humaine.

Le particularisme de la théorie des perceptions s'étend au-delà du nominalisme des idées générales. Pour un philosophe contemporain non-éliminativiste, les exemples de perceptions simples initialement cités par Hume – le goût, le parfum, la couleur d'une pomme (I.1.1.1), l'écarlate ou l'orange (I.1.1.8) – sont soit des qualia, soit des instances particulières de qualia, suivant qu'on les considère en général ou dans le cadre d'instances particulières. Quand Hume affirme que ces impressions simples ne sont pas explicables et doivent être expérimentées, cela correspond à une définition souvent donnée des qualia comme contenus mentaux irréductibles à des explications conceptuelles ou à du pur matériel. Cependant, Hume ne fait pas de distinction entre qualia généraux – les qualia tels que Goodman les définit – et perceptions particulières. Un qualia, dans la théorie des perceptions, serait une idée générale : ce serait une idée simple correspondant à plusieurs instances particulières.

Plus important encore, la théorie des perceptions rabat le phénoménal sur l'atomisme. Une impression simple n'est pas seulement une instance particulière, mais aussi un atome.

L'atomisme humien contient le phénoménal en le rabattant : la pomme, l'orange, et tous les contenus de l'expérience sensible sont des combinaisons d'impressions simples. On retrouvera cela au livre II pour les passions, qui sont également simples et indivisibles.

Le rabattage du phénoménologique sur l'atomisme ne pose pas de problème majeur pour l'instant<sup>163</sup>. Certes, il implique que des couleurs, goûts, odeurs... soient indivisibles et donc sans nuances internes – les nuances ne pouvant exister qu'entre plusieurs impressions de sensation simples et qualitativement différentes –, ce à quoi des individus aux perceptions fines pourraient peut-être s'opposer, mais cela ne contient pas de contradiction, ni de « réductionnisme » au sens que Garrett donne au terme : il n'y a pas de condition de réalisabilité pour voir les phénomènes survenir.

## **2.4 La construction des atomes**

L'atomisme de la théorie des perceptions accorde une existence que l'on pourrait appeler absolue aux qualités, tant sensibles que « réflexives » (I.1.2.1) : ces qualités constituent le contenu de la perception, ne sauraient changer sans que ne change aussi la perception, et ont une existence propre irréductible à tout autre principe qu'à elles-mêmes. On les trouve dans l'expérience – comme on trouve le sentir et le penser dans une expérience normalement si répandue que Hume la rappelle à son lecteur. Pour autant, les perceptions telles que théorisées ici se trouvent-elles dans l'expérience ? Sans doute, Hume voudrait que ce soit le cas ; la théorie des perceptions serait alors d'origine purement empirique, issue d'un regard attentif à ce qui apparaît, et commençant par le simple pour s'avancer tranquillement vers le complexe. Auquel cas, commencer par le simple-dans-l'expérience serait analogue à la

---

163 On verra en 4.3 le problème des « distinctions de raison », sur la possibilité de faire des distinctions conceptuelles au sein même d'une impression simple.

manœuvre cartésienne des *Méditations*, lorsqu'en posant le *cogito* Descartes pense poser quelque chose d'indubitable. Mais les perceptions simples, les atomes de la théorie humienne, se trouvent-ils dans l'expérience ? On peut dire que leur concept est « empiriste » au sens où il serait inspiré de Locke, père du courant philosophique qu'on en est venu à désigner ainsi, mais est-il empirique, c'est-à-dire présent dans l'expérience ?

On a vu qu'en I.1, tout en prétendant examiner l'expérience ou le donné phénoménologique, Hume ne pouvait s'empêcher de glisser aussi qu'il donnait lui-même « ordre et arrangement » à ses objets (I.1.1.3). Peu après, en I.2, il donne une procédure permettant de trouver des perceptions simples dans l'espace visible :

Le cas est le même pour une impression des sens que pour celui des idées de l'imagination. Mettez une tache d'encre sur un papier, fixez votre regard sur la tache, et reculez d'une telle distance qu'après un moment vous la perdiez de vue. Il est clair que, au dernier moment avant qu'elle disparaisse, l'image ou l'impression était parfaitement indivisible. Si les plus petites (*minute*) parties des corps distants ne nous apportent aucune impression, ce n'est pas par manque de rayons de lumière frappant nos yeux, mais parce qu'elles sont au-delà de cette distance où leurs impressions étaient réduites au minimum et incapables de toute autre diminution. (I.2.1.4)

La procédure, assez artificielle, vient clairement *après* la définition des perceptions et la pose du concept de *minima*. Elle n'est pas à l'origine de l'idée d'atome ou de l'idée de perception simple, mais vient plutôt la confirmer. De même, en I.2, Hume donne un argument *ad absurdum* qui rend l'atomisme nécessaire – l'esprit est fini, ce qu'il contient doit donc être fini aussi, et ne saurait être divisible à l'infini, ce qui implique la nécessité d'unités simples et indivisibles (I.2.1) – mais donne cet argument après, comme une légitimation *a posteriori*, avoir posé l'existence de simples ou d'atomes ; l'atomisme n'en est pas une conclusion, mais un commencement ; il est posé en premier lieu et développé ou justifié en second lieu.

L'atomisme rentrera, vers la fin du livre I, dans la façon dont Hume concevra ce qu'on pourrait appeler une expérience primordiale<sup>164</sup>, mais là il serait clair que cet atomisme est un cadre par lequel cette expérience est conceptualisée et conditionnée, et non pas quelque chose de trouvé dans une expérience pure de concepts antécédents.

Cette simplicité postulée pose également deux problèmes. Le premier vient de ce qu'on peut identifier, dans une perception présumée simple, plusieurs qualités : la couleur, la solidité, éventuellement une forme<sup>165</sup>. Ce problème sera considéré par Hume dans la section I.1.7 et évoqué plus en détail au chapitre suivant. Le second, que Hume ne considère pas directement, serait celui d'une expérience fine : un goût donné, « simple » pour quelqu'un ayant peu d'expérience de la dégustation, s'avérerait complexe pour quelqu'un en ayant davantage. Le goût d'un vin qui paraît simple à telle personne paraît, pour telle autre, contenir plusieurs notes fruitées, une note boisée, et peut-être d'autres notes encore. Hume évoquera indirectement ce problème en disant que le goût peut s'affiner avec l'expérience<sup>166</sup>, mais ne répondra pas à la question de savoir pourquoi une expérience du même objet, « simple » dans un cas, est complexe dans un autre – pas plus qu'il ne se demandera si la perception simple n'est pas incomplète ou trompeuse. Une telle question envisagerait de considérer les perceptions relativement à autre chose qu'à elles-mêmes, et puisque Hume préfère les substantialiser et les couper d'une référence à l'extériorité métaphysiquement problématique, il ne se la posera pas.

---

164 Ce que Fogelin (*Hume's Skeptical Crisis*, chap.5, p.91) appelle le « point de vue privilégié » où, les illusions défaites par le scepticisme, nous ne verrions que ce qui est – selon l'internalisme et le tout-perceptions –, c'est-à-dire des perceptions perpétuellement changeantes. « Things fall apart; the center cannot hold. » (ibid.). Pour qualifier cet état de fait, nous préférons utiliser l'expression « expérience primordiale » que celle avancée par Fogelin, pour deux raisons : d'abord, pour montrer que Hume place ce « point de vue » au commencement de l'expérience, dans l'ordre des faits ; ensuite, parce que l'expression « privilégié » implique qu'il serait meilleur que les points de vue du « vulgaire » ou des « philosophes », ce que le Hume de I.4.7 aurait certainement relativisé.

165 Dans le cas où l'on considère qu'une forme n'implique pas divisibilité. Pour une discussion autour de cette thèse, voir David Raynor, « Berkeley et la théorie des *minima sensibilia* », pp.89-92.

166 En I.2.4.24. Voir plus loin, 4.10.

Les perceptions substantialisées, les simples dont on postule qu'elles sont les composantes irréductibles de tous nos contenus mentaux, devraient idéalement être trouvées dans l'expérience. Qui veut faire de celle-ci la source et l'arbitre de nos croyances doit vouloir y trouver ses concepts, ses composantes, et ainsi de suite. Mais, tout comme Newton a repris des astronomes qui l'ont précédés leurs thèses et leurs concepts avant de travailler dessus, Hume a également repris et retravaillé les thèses et les concepts de Locke et de Berkeley. On peut parler ici, non seulement d'un canevas – qui vient au début de la réflexion et avant de considérer, à travers lui, l'expérience et les phénomènes – mais même d'un choix conceptuel. Si on veut partir du simple pour arriver au complexe, ce qui relève déjà d'une intention antécédente au travail de construction philosophique, on a un intérêt structurel à considérer comme données des entités peu complexes à partir desquelles on pourra en considérer d'autres qui le sont davantage. Ceci est un élément qui découle de la démarche reconstructive et qui relève sans doute moins du choix que celle-ci. Néanmoins, il est possible de choisir quelles entités on considère comme des simples : on peut partir d'atomes matériels comme d'atomes immatériels ; on peut considérer comme primales des qualités plutôt que des instances<sup>167</sup>... Certes, l'empirisme conduit logiquement à préférer le phénoménalisme au physicalisme, en préférant se borner aux phénomènes plutôt qu'à donner trop de poids à une « matière » ou à des « choses en soi » qui apparaissent vite mystérieuses. Mais même si ce choix est conditionné par l'orientation dite empiriste, il n'en est pas moins un choix – le philosophe pouvant tout aussi bien choisir de n'être pas empiriste, ou de ne pas commencer par la théorie de l'esprit, ou d'accepter que les atomes ne soient qu'un artifice conceptuel permettant une certaine phénoménologie.

Les cadres (*frames*) de référence semblent moins appartenir à ce qui est décrit qu'à des systèmes de description, et chacune des propositions possibles renvoie à ce qui est décrit dans l'un de ces systèmes. Si je vous interroge sur le monde, vous pouvez

---

167 Ce que Goodman désigne comme une opposition entre systèmes « physicalistes » et « phénoménalistes » (*Structure of Appearance*, 2, IV.4-5, pp.136-45).



m'en parler selon un ou plusieurs cadres de référence ; mais si je vous demande de m'en parler hors de tout cadre, que pouvez-vous me dire ? Nous sommes confinés dans des manières de parler de ce qui est décrit, quel que soit le sujet. Notre univers, pour ainsi dire, consiste dans ces manières [de cadrer] que dans le monde ou dans des mondes<sup>168</sup>.

S'il n'y avait pas ici un travail sur les concepts, travail de spéculation philosophique, d'analyse, et portant toujours sur les cadres de l'expérience<sup>169</sup> ou sur une théorie de l'expérience plutôt que sur l'expérience même, serait-ce encore un sujet de philosophie ou même un sujet de débat tout court ? Berkeley semble très près de l'admettre ouvertement lorsque, au début des *Principes*, il en appelle à l'expérience de chacun<sup>170</sup> pour vérifier s'il est possible de concevoir des idées abstraites. Seulement, au lieu d'admettre que l'expérience est ambiguë et dépendante d'interprétations et de cadres, Berkeley estime que nous faisons un « mauvais usage »<sup>171</sup> de nos facultés et que « les philosophes »<sup>172</sup> ou le langage<sup>173</sup> embrouillent ce qui clair pour le « sens commun »<sup>174</sup> ; il semble prendre pour acquis qu'il existe une expérience univoque, à laquelle nous aurions accès si nous étions moins complaisants. Là encore, une telle expérience tient largement du postulat et non d'un phénomène réellement rencontré : le sens commun, comme Berkeley l'admet, est « exempt d'inquiétudes et de troubles »<sup>175</sup>, et pourtant il n'évoque guère de *minima*. Ceux-ci relèvent bien plus de la philosophie que d'une expérience « commune » qui ne s'interroge pas sur ses

---

168 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, chap.1, pp.2-3.

169 Goffman, *Frame analysis*, chap.2, p.21.

170 Berkeley : « Quoi de plus aisé que de regarder un peu dans ses propres pensées et de chercher si l'on a, ou si l'on peut parvenir à avoir, une idée qui corresponde à la définition que l'on vient de voir de l'idée générale d'un triangle, qui n'est ni obliquangle, ni rectangle, ni équilatéral, ni isoscèle, ni scalène, mais à la fois tous ces triangles et nul de ces triangles ? » *Principes*, §13.

171 *Principes*, §3.

172 *Principes*, §4.

173 *Principes*, §18.

174 *Principes*, §11.

175 *Principes*, Préface.

cadres, et c'est à ce titre qu'ils sont restés davantage un objet de spéculation, d'interrogation et de travail conceptuel plutôt que d'expérience à proprement parler.

Ainsi, que le *Traité* parte d'une théorie des perceptions – et que l'*Abrégé* (2) évoque un « refus des hypothèses » – témoignent sans doute d'un idéal empiriste, d'une volonté de se rapprocher le plus possible de l'expérience pure, mais les concepts et les thèses qu'il avance restent un « cadrage »<sup>176</sup>, ce qui implique une forme donnée antérieurement à l'expérience et non dans celle-ci. L'atome perceptif n'est pas évident, ni donné tel quel dans une expérience pure ; il est un concept permettant de regarder l'expérience d'une certaine façon. Si l'origine de la théorie des perceptions en général et du principe de copie en particulier est apparue comme un problème insoluble, que l'on pourrait au mieux alléger en leur trouvant des justifications empiriques *a posteriori*, c'est peut-être que le problème est fatal à toute prétention à l'empirisme pur ; les « cadres de l'expérience »<sup>177</sup> ont toujours en eux une part d'historicité et de création souvent inavouée – et Hume cherche justement à éviter la seconde.

Faut-il en conclure que les principes constitutifs de la théorie des perceptions, et son concept même de perception, sont posés *a priori* ? De toute évidence, Hume ne voulait pas d'une nouvelle construction *a priori* et espérait sincèrement échapper à ce qu'il reprochait aux autres philosophes. Néanmoins, l'idéal d'un empirisme intégral apparaît essentiellement comme un vœu pieux irréalisable, l'expérience invoquée n'est – pas plus que cette « évidence » avec laquelle Hume amène des affirmations çà et là dans le *Traité*, ou avec laquelle Jefferson affirme dans sa *Déclaration d'indépendance* quelque chose qui ressemble

---

176 Toujours au sens de *framing* chez Goffman : « [a] schemata of interpretation... that is seen as rendering what would otherwise be a meaningless aspect of the scene into something that is meaningful. » Erving Goffman, *Frame Analysis*, chap.2, p.21. On peut aussi penser aux choix chez Nelson Goodman pour construire un système, choix qui porte sur les entités ou concepts de base : « the elements in term of which must be construed whatever objects, subjects, streams of experience, or other entities the system talks about at all... A presentation, for example, may be at once part of a stream of phenomena and part of a physical object; but this will depend upon the later constructions of the systems. » Goodman, *Structure of Appearance*, II.4.4, p.142.

177 Voir note ci-dessus.

plus à la mode intellectuelle de son temps qu'à une connaissance comparable à celle des mathématiques – une source pure ou apparaissant sans concepts *a priori*, et on pourrait dire que Hume le reconnaît à demi-mot lorsqu'il signale sa volonté de marcher dans les traces de prédécesseurs « humanistes » à la source desquels il s'est abreuvé. C'est dans l'élément extra-empiriste du *Traité* que se nichent les aspects analytiques, abstraits, systématiques... de celui-ci.

## 2.5 Les principes de la théorie

Jusqu'ici, nous avons parlé des perceptions, soit des *entités* de la théorie humienne. Ces entités sont des atomes, au sens étymologique d'indivisibles : elles constituent les briques ou le matériau de construction de l'univers humien.

Le matériau, pour filer la métaphore, doit avoir un ciment pour lier ses parties les unes aux autres. Il doit aussi être susceptible de passer par certaines structures qui lui conféreront un traitement spécifique, afin de le transformer d'une manière ou d'une autre. Si la théorie des perceptions doit être la base de l'intégralité de la connaissance, comme Hume semble le vouloir en en faisant le point de départ des considérations *in situ* du *Traité*, elle doit être capable d'expliquer les contenus mentaux : et pour cela, elle doit avoir des règles ou des principes qui régissent le passage d'une perception à une autre. On ne parle pas ici du donné phénoménal pur – s'il n'y avait que lui, l'esprit ne verrait jamais que les objets qui l'entourent ici-et-maintenant – mais de la pensée et des contenus mentaux en général.

Ce disant, on voit que le point de départ du *Traité* est un véritable défi épistémologique : comment reconstituer l'intégralité de l'esprit à partir d'une théorie atomiste et sensualiste ? Au fur et à mesure de son propos, Hume va complexifier sa théorie – comme on le verra en 2.4 avec les ajouts qu'il fait à la théorie des perceptions au début des livres II et

III, et comme on le verra au chapitre suivant en abordant les limites de celle-ci – de manière à en faire dériver, ou à y inclure, certains phénomènes qu’il aborde en cours de route. Mais, dès le départ, il doit passer du donné des perceptions sensibles et présentes aux contenus mentaux qui semblent *a priori* échapper à celle-ci. Et, pour cela, il doit développer une certaine théorie de l’esprit, soit un ensemble de propositions décrivant et expliquant nos contenus mentaux en général<sup>178</sup>.

Le premier de ces principes a été baptisé par les commentateurs « principe de copie ». Hume le formule de la façon suivante : « toutes nos idées simples, dans leur première apparence, sont dérivées d’impressions, qui leurs correspondent et qu’elles [les idées] représentent exactement » (I.1.1.7). On retrouve ici la distinction opérée dans l’incipit, entre des perceptions fortes (impressions) et des perceptions faibles (idées), mise en ordre au travers d’une double thèse : thèse de *ressemblance* d’une part – les idées ressemblent aux impressions –, thèse de *causalité* d’autre part – les idées sont décalquées des impressions<sup>179</sup>.

Le deuxième principe, baptisé par Garrett « principe de séparabilité »<sup>180</sup>, est formulé deux fois : il est « la liberté de l’imagination de transposer et de changer ses idées » (I.1.3.4) ; ou, « tous les objets qui sont différents peuvent être distingués, et tous les objets qui peuvent être distingués peuvent aussi être séparés par la pensée et par l’imagination » (I.1.7.3). Ce principe est cohérent avec l’atomisme général de la théorie : toutes les idées complexes peuvent être analysées et disséquées jusqu’à ne plus avoir que leurs composantes simples, que

---

178 Hume ne distingue pas entre théorie des perceptions (ou théorie des entités) et théorie de l’esprit (ou théorie des principes). La partie positive de la « science de l’homme » ne les distingue pas et construit toujours sur la base des deux en même temps. Cependant, la distinction entre les deux devient saillante au faite du moment sceptique : lorsque Hume avance que nous ne connaissons jamais que des perceptions, et que « l’esprit est un théâtre » dont nous ignorons de quoi il est fait (I.4.6.4), son jusqu’au-boutisme le conduit à rejeter comme illusoire ou douteuse la théorie de l’esprit, pour ne garder que celle des perceptions.

179 Nous empruntons cette remarque sur le principe de copie à Don Garrett (*Cognition and Commitment*, chap.2, pp.42-3).

180 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.3, p.58.

l'on aura rigoureusement distinguées. Hume l'a appliqué avec l'exemple de la pomme (I.1.1.2), et il y aura recours en I.1.7 pour tenter d'expliquer les « distinctions de raison » qui *a priori* supposent un niveau d'abstraction que son berkeleyisme ne peut accepter.

Il faut noter que, suivant sa première définition, le principe de séparabilité décrit les capacités d'une faculté. Hume attribue en effet à l'esprit deux facultés, la mémoire et l'imagination. La première, d'inspiration hobbesienne<sup>181</sup>, stocke en quelque sorte les copies d'impression en préservant leurs formes originales<sup>182</sup>, et leur laisse un certain degré de force, tandis que l'imagination « sépare » et « unit de nouveau comme il lui plaît » (I.1.4.1) les idées qu'elle s'approprie. Les deux seraient distinguables en ce que les idées de l'imagination seraient faibles comparées à celle de la mémoire – et on verra que les exceptions à cette règle permettent d'expliquer des problèmes ou des pathologies. Si l'action de la mémoire paraît relativement simple à comprendre, au point que celle-ci semble avoir un caractère machinal, celle de l'imagination est beaucoup plus nébuleuse. Dotée de « liberté », seulement « guidée » (I.1.4.1) par des règles qu'elle respecte « dans une certaine mesure » (donc pas toujours), elle ne ressemble pas à une machine, mais à une sorte d'homoncule niché dans l'esprit qui choisirait constamment en s'inspirant des règles qu'il veut. Par la suite, Hume s'efforcera d'expliquer les associations d'idées par le recours aux relations, à la force des idées, ou encore à d'autres règles, et suivra ainsi un associationnisme relativement strict. Néanmoins, la présence d'une imagination-faculté dès le départ du *Traité* est importante. Elle manifeste une certaine modestie épistémologique au cœur même de la théorie essentielle de la science de l'homme – ou, si on le formule de façon moins charitable, d'une inconnue essentielle, d'un

---

181 Voir Russell, *The Riddle*, chap.8, p.86.

182 Pour être exact, il faudrait parler non pas de forme mais d'agrégation originelle d'atomes perceptifs. La forme suppose plus qu'une simple agrégation d'atomes, i.e. la définition que Hume donne d'une idée ou d'une impression complexe ; elle suppose une structure ou un « arrangement » qu'un amas ou un agrégat n'a pas forcément. Dès lors, quand on parle ici de forme, on reprend le vocabulaire de Hume – qui dit de la mémoire qu'elle retient la « forme ou l'ordre » (I.1.3.2) originelle de l'impression complexe –, tout en faisant la réserve ci-avant.

mystère essentiel, au cœur de ce qui est supposé être une science –, qui semble résonner comme un avertissement discret : Árdal remarque qu'un associationnisme cohérent s'efforce justement d'éviter tout recours aux facultés, perçues comme des pouvoirs inexplicables et mystérieux<sup>183</sup> ; et Fodor remarquera lui aussi que cette imagination, dont on conçoit mal les limites de son magistère, servira à expliquer ce qu'on ne saurait pas faire dériver d'une pure théorie associationniste<sup>184</sup>. Une fois ce *caveat* fait, Hume semblera soucieux d'éviter au maximum le « vitalisme » d'une théorie des facultés. Le livre II, dont Kemp Smith dira qu'il est le plus mécaniste et le plus « ennuyeux » du *Traité*<sup>185</sup>, sera pour cette même raison la fierté d'un Hume disant dans l'*Abrégé* que s'il mérite le statut d'« inventeur » cela devrait être pour son usage étendu de l'association des idées. Le « vitalisme », le pouvoir occulte de la faculté, aura été mis de côté au maximum ; il n'en est pas moins présent explicitement au départ, et, si l'on suit Fodor, implicitement par la suite. Autrement dit, il y a bien dès le départ une limite mise à l'explication, limite que l'on peut voir à la fois comme un élément de modestie épistémologique et comme une manière d'expliquer, *mutatis mutandis*, ce qu'un réductionnisme associationniste pur ne pourrait pas expliquer ou intégrer.

Enfin, le dernier principe essentiel de la théorie telle qu'esquissée en I.1 est celui de l'association des perceptions. Hume parle d'*un* « principe d'union parmi nos idées simples » (I.1.4.7)<sup>186</sup>. Ce principe est d'abord identifié aux « relations, modes et substances », qui seraient chacune des idées complexes jouant son rôle ; cependant, on verra bien vite que les

---

183 Páll S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, chap.4, pp.80-92.

184 Fodor, *Hume Variations*, chap.4, pp.93 et sqq.

185 Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, troisième partie, chap.7, p.162.

186 Il qualifie de « principe » chacune des relations en I.3.2.1. Peut-on dire que l'association est un principe en général, et que chaque relation est elle aussi un principe à part entière ? Le vocabulaire humien semble dire que oui dans les deux cas, et puisque les deux sont des éléments innés ou originaux de l'esprit, il semble que l'on puisse parler de « principe » aussi bien pour l'association des perceptions en général que pour chaque relation en particulier. Pour plus de clarté, on parlera de « qualités » (suivant I.1.4.1) pour chaque relation, plutôt que de principes.

thèses positives de la « science de l'homme » s'appuieront quasi exclusivement sur les relations, tandis que les modes et les substances seront rejetés comme illusions ou pseudo-idées. Les relations, définies comme idées complexes et « principe d'union », correspondent à « une qualité par laquelle deux idées sont connectées ensemble dans l'imagination » (I.1.5.1), ou à une pratique philosophique consistant à « unir arbitrairement deux idées dans la fantaisie ». Le premier aspect, mieux insérable dans une optique associationniste que le second, est celui auquel Hume s'intéresse le plus : il décrit sept « catégories générales » (I.1.5.2) de relation – ressemblance, identité, contiguïté dans l'espace ou le temps, relation de quantité ou de nombre, degrés d'une qualité commune, contrariété et causalité (I.1.5.3-9). Parmi elles, trois seulement seraient à la base de toutes les associations d'idées ultérieures : la ressemblance, la contiguïté et la causalité (I.1.4.1). Les autres relations ne surviendraient qu'une fois ces premières relations établies.

En plus des perceptions proprement dites, on a donc plusieurs principes : le principe de copie ; le principe de séparabilité ; les facultés, mémoire et imagination ; et les relations<sup>187</sup>.

Ces principes constituent, selon la dichotomie agir/pâtir vue plus haut, une théorie de l'agir. Cependant, c'est un agir essentiellement interne à l'esprit, fait de perceptions agissant les unes sur les autres ou de facultés qui agissent sur les perceptions suivant leurs propres règles. Hume s'y donne une certaine marge : il prend pour acquis ce qu'il sera amené à rejeter plus tard, laisse en suspens tout questionnement que l'on pourrait considérer de près ou de loin comme sceptique, au point qu'il admet la distinction entre pouvoir et exercice (I.1.4.5) qu'il rejettera plus tard (I.3.14.34, II.1.10.4, II.2.5.7), tout comme il admet la « liberté » (*liberty*) de l'imagination au-delà des règles d'association et de pondération, liberté qui sera

---

187 On pourrait objecter que les relations, en tant qu'idées complexes, sont des perceptions et non « en plus des perceptions ». À cela, on répondra que Hume y a recours pour être quelque chose de plus que de simples perceptions : elles sont un liant, un ciment, ou du moins des perceptions complexes jouant ce rôle, puisqu'il ne saurait y avoir dans l'esprit autre chose que des perceptions.

certes utiles pour expliquer l'inexplicable mais qui sera aussi en tension avec une perspective n'admettant de liberté (*freedom*) qu'au sein de la nécessité<sup>188</sup>.

## 2.6 L'alpha... et l'oméga ? du *Traité*

Sur la base d'un projet fondationnaliste et réductionniste, le *Traité* pose une théorie des perceptions, sur laquelle est érigée ce qu'on pourrait appeler une théorie de l'esprit – incluant les « principes », les relations, les facultés –, à partir de laquelle Hume voudrait aboutir à un « système complet » qui englobe tous les domaines de la connaissance possible.

Cette théorie comprend tous les contenus mentaux, en ce que ceux-ci sont toujours des perceptions :

Rien n'est jamais présent à l'esprit que ses perceptions, ou ses impressions et ses idées, et les objets extérieurs ne nous sont connus que par les perceptions qu'ils occasionnent. Haïr, aimer, penser, sentir, voir : tout cela n'est rien d'autre que percevoir. (I.2.6.7)

On voit ici que, analytiquement parlant, tous les contenus mentaux sont compris d'avance dans les perceptions possibles. Ils devront être des perceptions *et rien d'autre*. Ces perceptions sont soit originaires (dans le cas des impressions des sens), soit survenant après d'autres perceptions (dans le cas des impressions de réflexion), elles sont substantifiées, et irréductibles ; on peut donc dire qu'elles sont métaphoriquement l'alpha<sup>189</sup>, comme commencement, du *Traité*. Elles sont la première pierre, si l'on peut dire, du projet humien, son auteur ne faisant qu'en poser le plan dans l'Introduction.

---

188 Hume distinguant entre « liberté de spontanéité », synonyme d'autodétermination ou de détermination intérieure, et « liberté d'indifférence » que Hume rejette comme issue d'une illusion ou fausse expérience. Voir II.3.2.1, chap.VIII de la première *Enquête*, et Russell, *Riddle*, chap.16.

189 En référence à l'Apocalypse de Jean (1:8). Etant donné les implications irréligieuses du *Traité* (qui font l'objet du commentaire de Russell dans *The Riddle of Hume's Treatise*), la référence n'est pas aussi hors-sujet qu'on pourrait le penser, et au regard de combien le solipsisme constitue une menace récurrente dans la pensée moderne (Robinson, « Le 'cogito' cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne », p.307), elle n'est pas si hyperbolique non plus.



Ce commencement se retrouve au point de départ des trois livres. Si le *Traité* consistait en deux projets distincts, comme le pensait Norton, il devrait avoir deux points de départ distincts afin d'assurer l'autonomie logique de chaque projet vis-à-vis de l'autre. Or, la théorie des perceptions, point de départ du livre I une fois le programme annoncé dans l'Introduction, est reprise au début de chaque livre. Chaque première section du *Traité* rappelle ou reprend les entités de la théorie – impressions, idées, et autres classifications plus fines – ainsi que ses principes – principe de copie et d'autres.

Ceci semble montrer le statut fondamental de la théorie des perceptions pour tout le *Traité*. Si Hume avait en tête deux projets différents, il trouverait un second point de départ pour l'autre projet, ce qui ne semble pas être le cas. Cependant, Hume pourrait aussi considérer la théorie des perceptions comme suffisamment acquise pour ne pas la rappeler à chaque début de livre : ce qu'il ne fait pas, comme s'il voulait insister sur le fait que les perceptions restent toujours la base de la « science de l'homme » et qu'il fallait toujours partir de là. Au livre I, après que le cœur de la théorie ait été donné en I.1., Hume ajoute des considérations épistémologiques sur les relations en I.3.1-2 : certaines relations dépendent uniquement de « relations d'idées », et changent si les idées qu'elles relient changent aussi<sup>190</sup> ; d'autres peuvent subsister indépendamment des idées qu'elles relient<sup>191</sup> ; les premières sont

---

190 Ce sont les relations de ressemblance, de contrariété, de degrés d'une qualité, et de proportions de quantité et de nombre. (I.3.1.2-3)

191 Ce sont les relations d'identité, de situations de temps et de lieu, et de causalité. (I.3.1-2)

On peut s'étonner que l'identité soit considérée comme une relation pouvant ne pas varier même si les idées qu'elle relie varient : si, dans « X est X », je remplace l'un des X par Y, la relation d'identité ne tient plus. Ne faudrait-il pas alors voir la relation d'identité comme dépendant des idées et non comme une relation surajoutée ? Non, car Hume ne fait pas du principe d'identité (au sens classique aristotélicien) un axiome de sa pensée, et ce principe doit être réduit à d'autres principes pour tenir. Hume comprend l'identité soit comme identité supposée entre différentes instances perceptives d'un objet supposément le même (I.3.2.2, I.4.2.24-36), soit comme « mêmété » (*sameness*) d'une perception à elle-même ; dans le dernier cas, il doit justifier comment on peut abstraire de cette perception deux signes différents, comme dans « X est X », et pour cela il a recours au temps – on différencie « X à un moment T » et « X à un moment T' » –, mais sa réduction du temps à un changement dans les perceptions l'empêche de penser une temporalité s'appliquant à un objet invariable, ce qui l'oblige à dénoncer une telle temporalité comme une illusion (I.2.2.3, I.4.2.26).

celles de la connaissance certaine, ou presque<sup>192</sup>, les secondes celles de la connaissance probable.

Au début du livre II, Hume réaffirme la distinction entre impressions et idées, ainsi que la distinction entre impressions « de sensation » et « de réflexion ». À celle-ci, il ajoute deux nouvelles thèses : une distinction entre impressions « calmes » et « violentes », et une autre distinction entre passions directes et indirectes.

On se souvient que, en I.1.1.1, Hume reconnaissait qu'une distinction basée sur des degrés et non sur une limite claire était nécessairement floue, et qu'en I.1.1.3 il disait avoir lui-même « donné un ordre » à ses objets de raisonnement. Certes, il essayait alors de rabattre la distinction entre sentir et penser, puisque c'est de celle-là qu'il s'agit, sur un donné phénoménologique ; cependant la formule utilisée deux paragraphes plus loin montrait, de la part du philosophe, une certaine conscience de ce qu'il était en train de donner lui-même un cadre conceptuel, donc qu'il n'était pas en train de le tirer intégralement de l'expérience, comme le voudrait un empiriste pur. Ici, en II.1.1, il fait montre de la même conscience – sans doute stimulée par l'épreuve sceptique – de ce que sa théorie, loin d'être une trouvaille pure ou un empirisme pur, est une *construction* : la distinction entre impressions calmes et violentes est « loin d'être exacte », elle est même « vulgaire et spécieuse » (II.1.1.3) ; cependant, ajoute le philosophe, l'esprit humain est un sujet « copieux », et l'essentiel est d'avoir un cadre conceptuel permettant d'enquêter dessus. Le statut construit – et non pas trouvé, ou alors « trouvé » plutôt au contact des Locke, Berkeley et autres prédécesseurs plutôt que de l'expérience – de la théorie ne lui enlève en rien son rôle fondamental et constructif. Hume le reconnaît d'ailleurs pleinement en I.4.7.14 où il dit vouloir désormais une théorie qui soit capable de survivre à « l'examen le plus critique », donc moins une

---

192 Voir chapitre suivant, 3.1 et 3.2.

théorie fournissant une connaissance au sens classique du terme qu'un outil intellectuel survivant à un examen critique – ce qui constitue peut-être un argument en faveur de sa véracité, mais pas une preuve absolue. Quant à la seconde distinction, Hume admet qu'il ne peut la justifier au départ, et qu'elle sera étayée dans la suite du livre, ce qui sera bien le cas, en même temps que seront avancées les thèses d'une association des impressions entre passions ressemblantes (II.1.4.3) et d'une double relation pouvant stimuler une passion à partir d'un objet lié au soi ou à autrui (II.1.5.5). La plus grande partie du livre II sera d'ailleurs consacrée à des objets tout à fait « internes » et psychologiques : passions, associations, volonté... Et cela sur la base d'une conception atomiste des passions que Hume considère comme les plus fondamentales<sup>193</sup>, soit une approche cohérente avec l'atomisme de I.1.

Cependant, si les perceptions sont « l'alpha » de la science de l'homme et si Hume le réaffirme au début de chaque livre, cela pose un problème de taille : les perceptions, on l'a dit, sont des entités internes à l'esprit, et à moins de leur donner un sens comparable à celui des « idées » berkeleyennes<sup>194</sup> – ce que Hume ne fait pas – on ne peut pas les étendre au monde extérieur. James Noxon, remarquant ce problème, en a conclu que les perceptions ne convenaient pas au cahier des charges d'une refondation complète de la connaissance : elles

---

193 L'orgueil et l'humilité, ainsi que l'amour et la haine, sont des « impressions simples et uniformes » (II.1.2.1), dépourvues de « mélange ou composition » (II.2.1.1). Sur la question d'une possible contradiction entre thèse de la simplicité – on pourrait parler d'atomicité – de ces passions et prétention à les décrire, voir Árdal, *Passion and Value*, chap.1. La thèse d'Árdal est que Hume se borne à identifier des conditions d'apparition de ces passions ainsi que leurs effets une fois qu'elles sont apparues : les deux seraient découvrables dans l'expérience grâce à des corrélations. Dès lors, étudier ces passions comme Hume le fait serait parfaitement cohérent avec son atomisme.

Néanmoins, nous ajouterions que Hume tend à traiter les passions comme si elles étaient analogues à des fluides (voir chapitre suivant), ce qui indique là encore un cadre de référence qu'il ne saurait avoir trouvé dans l'expérience pure et qui constitue un élément supplémentaire pour nier que le *Traité* ait fait œuvre de pur empirisme, indépendamment de la volonté de son auteur en ce sens.

194 Au sens où les idées deviennent identiques à la chose en soi, qui n'est plus ni matérielle ni distincte de nos idées. Berkeley, *Principes*, §3-4.

ne seraient pas des entités « observables » au sens ordinaire du terme<sup>195</sup> – et on ne pourrait pas reconstituer des entités observables, ou des événements tels que les comportements auxquels Hume s'intéresse aux livres II et III, à partir de ces non-entités. La « science de l'homme » serait donc, dès le début, doublement handicapée : elle partirait d'une base (i) fondée sur l'introspection, donc violant la règle de la non-observation de soi-même posée dans l'Introduction, et (ii) ne pourrait jamais aller au-delà de conclusions portant sur l'intérieur de l'esprit. En conséquence, Hume serait conduit au solipsisme, « le monde extérieur n'arrivant dans ses explications que comme un problème insoluble »<sup>196</sup>. À vouloir tout réduire à des perceptions, il n'y aurait, logiquement, plus de monde extérieur. Une réductionnisme-aux-perceptions qui tendrait à tout réduire à celles-ci, donc à en faire non seulement l'alpha mais aussi l'oméga de la « science de l'homme », devrait fatalement déboucher sur un solipsisme.

Pourtant, Hume semble maintenir en même temps l'alpha des perceptions et un intérêt qui semble dépasser leurs possibilités en se montrant attentif au monde extérieur. D'un côté, Hume réitère la distinction entre impressions et idées, et, plus marquant, il réitère aussi l'internalisme de la théorie – « rien n'est présent à l'esprit sinon ses perceptions » (III.1.1.2) – et même la tendance à tout réduire aux perceptions – « l'esprit ne peut jamais accomplir d'actes que nous ne puissions comprendre sous le terme de *perception* » (III.1.1.2, souligné dans le texte). De l'autre, il imagine en II.2.2 et en III.2 des hommes placés dans le monde, interagissant avec des objets et avec autrui, ce qui semble impliquer l'existence d'un monde extérieur irréductible aux perceptions.

Comment Hume peut-il partir d'une théorie des perceptions, annoncer plusieurs fois que tout y est réductible, et en même temps s'attarder sur des objets qui semblent aller au-delà

---

195 James Noxon, *Hume's Philosophical Development*, part III, §5, pp.108 et suivantes.

196 Ibid.

de ce que cette théorie permet ? Cette question consiste *in fine* en trois questions distinctes : celle de la place du scepticisme, qui apparaît clairement lorsqu'on perçoit des implications potentiellement solipsistes dans une entreprise internaliste souhaitant tout réduire à des perceptions ; celle de la sortie du scepticisme, ou du moins de comment Hume parvient à poursuivre son projet de science de l'homme après une crise sceptique qui semble le compromettre décisivement ; et celle des objets *a priori* irréductibles aux perceptions puisque substantiellement différents de celles-ci mais évoqués dans le cadre d'un projet qui annonce explicitement sa théorie des perceptions comme alpha et oméga de sa perspective. Les deux premières questions feront l'objet du chapitre suivant. La troisième fera l'objet du quatrième chapitre.

## **CHAPITRE 3**

### **REDUCTIONNISME ET SCEPTICISME**

« Dans le système de Berkeley, l'idée est le seul objet [de l'esprit], et est pourtant toujours confondue avec la perception qu'on en a. Chez Hume, l'idée ou l'impression... est l'esprit, la perception, et l'objet, tout cela en même temps. »

— Thomas Reid<sup>197</sup>

### 3.1 Du réductionnisme au scepticisme

La question de l'accord entre « naturalisme » et « scepticisme » reste vivace chez les commentateurs. On se demande comment Hume a pu entretenir à la fois un projet de « science de l'homme », qui semble essentiellement positif, et avoir des inclinations sceptiques qui seraient essentiellement négatives. En considérant les deux éléments comme contradictoires et relevant d'intentions *a priori* telles, on en est venu à voir l'un ou l'autre comme exogène, l'un étant « vraiment » dans l'esprit du *Traité* tandis que l'autre n'y serait pas<sup>198</sup>. Un commentateur, Louis Loeb, a même avancé que Hume aurait pu éviter le scepticisme – et que celui-ci s'expliquerait, non par les prémisses adoptées au début du *Traité*, mais par une tendance psychologique propre au philosophe, contre laquelle il élaborerait des stratégies défensives, avant d'en venir à attaquer sa propre construction avec un succès dont il ne voulait pas<sup>199</sup>.

Pour notre part, nous préférons faire remarquer que si Hume qualifie sa propre philosophie de « très sceptique » (Abrégé, 27), il ne se revendique pas lui-même sceptique<sup>200</sup>,

---

197 Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, II, 12 (« Sentiments of Mr. Hume »), p.201.

198 Fogelin (*Hume's Skeptic Crisis*) ouvre son commentaire sur le constat d'un problème « toujours similaire », soit « comment concilier le naturalisme de Hume avec ses forts engagements sceptiques ? ». Voir aussi Malherbe, « Paul Russell. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion* », *Hume Studies*, p.306

199 Voir Loeb, *Stability and Justification*, VII, 1, pp.216 et suivantes.

200 Il parle des « sceptiques » à la troisième personne (I.3.13.12) et évoque en I.4.2.1 « nos raisonnements et nos spéculations incertaines » à laquelle « la nature n'a pas laissé le choix », soit un ton

et encore moins naturaliste, le terme étant venu plus tard chez Kemp Smith pour mettre l'accent sur le rapprochement que Hume opère entre l'homme et l'animal<sup>201</sup>, avant de faire florès chez les commentateurs, pour référer de façon générale à un projet scientifique voulant expliquer les phénomènes en les rapportant au postulat de la nature et de ses lois<sup>202</sup>. Si nous ne « voyons » pas dans le *Traité* un élément naturaliste et un élément sceptique *a priori* opposés et qu'il faudrait réconcilier, et préférons suivre l'intuition de Malherbe selon laquelle cette dichotomie est devenue un « piège » où les commentateurs s'embourbent, il nous faut néanmoins aborder la question du scepticisme d'emblée. En effet, à bien regarder la théorie des perceptions et la place fondamentale que Hume lui accorde, on voit qu'il devrait logiquement tout réduire aux perceptions *et ne rien admettre d'autre* dans son paysage conceptuel. Son propos devrait alors prendre une tonalité sceptique – au sens où, au lieu d'expliquer des phénomènes par sa théorie, il devrait nier leur existence ou à tout le moins rendre celle-ci à ce point douteuse qu'on ne pourrait plus les admettre comme allant de soi. La théorie des perceptions et la réduction-aux-perceptions expliquent-elles le scepticisme du *Traité* ? Si c'est le cas, la question du naturalisme et du scepticisme ne se pose plus dans les termes habituels : le second ne serait plus que le produit logique, quoique probablement non désiré, de la démarche générale du *Traité*, que Hume caractérise comme « science de l'homme » et que les commentateurs s'accordent à considérer comme « naturalisme ». Il n'y aurait donc plus de contradiction entre naturalisme et scepticisme, et on remarquerait que le second est en quelque sorte l'ombre ou l'envers du premier, en ce qu'il dérive de la même base ou des mêmes prémisses.

---

quelque peu distancié vis-à-vis des aspects sceptiques que Hume s'apprête à développer dans cette section.

201 Kemp Smith, *Philosophy of David Hume*, chap.5, p.129.

202 Voir Michael Hicks, « Naturalism in Action », *Inquiry*, 2009, n°52, vol.6, pp.609-35.



Cependant, le scepticisme tel que développé en I.4 semble ravager toute la connaissance, au point que même un terrain conçu plus tôt comme relevant de la certitude – les mathématiques – finit par « dégénérer en probabilité » (I.4.1.3), elle-même réduite à néant, et que le reste semble également ruiné. La fin de I.4 est éloquente à ce sujet. Hume, faisant le bilan des considérations sceptiques de I.4, montre une émotion certainement non feinte :

Je suis, il me semble, comme un homme qui, ayant buté sur de nombreux hauts-fonds et ayant échappé de justesse au naufrage en passant un étroit bras de mer, a pourtant la témérité de partir au large sur le même vaisseau, battu par la tempête et faisant eau, et qui pousse même l'ambition jusqu'à songer à faire le tour du monde dans ces conditions défavorables. Le souvenir de mes erreurs et de mes embarras passés me rend défiant pour l'avenir. Le triste état, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions. Et l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir et me fait me résoudre à périr sur le rocher stérile où je suis à présent plutôt que de m'aventurer sur cet océan sans limites qui s'étend jusqu'à l'immensité. (I.4.7.1)

Si le scepticisme peut s'expliquer par la base que Hume a donné à son réductionnisme, il n'en pose pas moins un gros problème en ce qu'il semble ruiner toute connaissance et donc toute possibilité de projet scientifique. Si le scepticisme dérive bien de la théorie des perceptions, de la réduction-aux-perceptions et d'un développement rigoureux de celle-ci jusqu'à ses ultimes conséquences, il n'en constitue pas moins un échec pour le projet de science de l'homme, en ce qu'il semble conduire à ne plus avoir que des perceptions et des pseudo-idées ou pseudo-perceptions – soit des explications logiquement justes, mais solipsistes et trop désespérantes pour être acceptées. Se pose alors la question de la sortie du scepticisme et de la continuation du projet sur un mode plus positif, avec des explications dont l'aspect potentiellement sceptique ou négateur n'aille pas jusqu'à nier tout ce qui *a priori* ne relève pas des perceptions.

Le présent chapitre va s'atteler à montrer deux thèses interprétatives : d'abord, que le scepticisme est un résultat logique de la base que Hume a choisi pour son réductionnisme, c'est-à-dire de la théorie des perceptions et de l'internalisme ou de la réduction de

phénomènes, théories, catégories... à des questions « psychologiques », et que s'il ne survient pas dès le départ, c'est que Hume a attendu d'avoir développé certaines conclusions positives de sa « science de l'homme » avant d'en développer l'envers sceptique ; ensuite, qu'il parvient à mettre le scepticisme suffisamment de côté pour maintenir le projet de « science de l'homme » – même si, on le verra par la suite, des problèmes apparentés se posent toujours par la suite.

### 3.2 Les prodromes du scepticisme

Si la théorie des perceptions devrait mener directement à un scepticisme radical – plus radical encore que le solipsisme, celui-ci impliquant un *solus ipso* où le soi subsiste<sup>203</sup> –, et que pourtant un tel scepticisme ne survient pas tout de suite, cela implique soit que Hume le mette volontairement de côté, soit qu'il reste inconscient de cet aspect avant de le développer. Les deux choix ne sont pas mutuellement exclusifs : Hume pouvait tout à fait intuitionner ou deviner l'effet sceptique de ses thèses, tout en remettant leur développement explicite à plus tard. Cependant, si ce scepticisme était si facile à développer, on pourrait s'attendre à ce que les sections pré-I.4 le laissent affleurer ou s'en approchent. Et c'est bien le cas.

En I.1, on l'a vu, Hume admet des distinctions que l'on pourrait appeler de sens commun sans les justifier : la « liberté » de l'imagination (I.1.3.4) ; le pouvoir et son exercice (I.1.4.5). Les facultés sont admises sans trop de souci, Hume tentant de réduire le hiatus entre une imagination-homoncule conçue sur un mode vitaliste et le déterminisme des règles en s'efforçant de rapporter le plus de phénomènes possibles aux secondes. Certes, il fait déjà des substances une fiction (I.1.6.2) et des modes quelque chose de lié à une fiction, mais ceci n'implique pas d'aller jusqu'au scepticisme : on peut penser une ontologie ou une

---

203 Voir note 29 dans l'introduction.

conceptualisation du monde qui n'aurait pas recours à ces catégories, et ce sans remettre en question l'existence du monde extérieur, de la matière, d'autrui, ou d'autres catégories que l'on peut considérer comme de sens commun. Si on ne lit du *Traité* que la partie I.1, il est difficile d'y trouver du scepticisme : la théorie des perceptions y coexiste avec des catégories de sens commun non encore justifiées ni remises en cause, et son aspect explicatif y est assez évident ; ce qui y prime, c'est un réductionnisme conceptuel, Hume redéfinissant les notions de substance et de mode (I.1.6.2-3), d'idées générales (qui « sont en elles-mêmes individuelles mais peuvent devenir générales dans leur représentation », I.1.7.6), c'est-à-dire les dé-substantialisant au regard de leur signification normale, mais ce faisant se flatte de les rendre moins « fictives » et plus intelligibles<sup>204</sup>.

La partie I.2 est déjà beaucoup plus riche en prodromes du scepticisme. En I.2.4, Hume décrit la procédure de la tache d'encre, qui permet de trouver dans l'expérience une perception visuelle simple. Il s'agit d'un point spatial, tangible, coloré, et indivisible<sup>205</sup> : « mettez une tache d'encre sur un papier, fixez cette tache du regard, et éloignez-là jusqu'à ce qu'elle devienne invisible ; il est clair que, au moment où elle était encore visible juste avant

---

204 Une raison d'adopter une démarche réductionniste, en particulier lorsqu'elle insiste sur la redéfinition de concepts et/ou l'usage de concepts nouveaux, est le reproche de non-intelligibilité adressé à des catégories ou à des concepts déjà existants. Ce reproche a été fait contre la scolastique par nombre de philosophes modernes (voir Descartes, *Discours de la méthode*, chap.2 ; Bayle, *Dictionnaire*, art. Zénon, remarque G ; Berkeley, *Principes*, Introduction, §3 ; Hume, I.2.2.9, I.3.15.11). À cet égard, se débarrasser de concepts que l'on considère comme inintelligibles et les remplacer par d'autres que l'on considère comme dotés de davantage de signification, ou d'une signification « réelle », peut être revendiqué comme un progrès, le réductionnisme conceptuel pouvant partir d'une multiplicité indésirable de concepts ou de cadres de pensée comme le réductionnisme épistémologique part d'une multiplicité de théories et de phénomènes. Cependant, cela donne lieu à une nouvelle question : celle des critères d'intelligibilité. Qu'est-ce qui rend un concept intelligible ? Hume répond que c'est le principe de copie qui crée de « vraies » idées, qui seraient nécessairement intelligibles ; cependant, des « fictions », dont le statut est plus flou et qui devraient être de fausses idées ou inintelligibles ne le sont pas tant que ça, et cela complique la question.

205 Indivisible dans la perspective de Hume et de Berkeley. Chez Descartes, il est toujours possible de penser la division d'un point – quelle que soit sa taille – en deux, quatre, huit, etc. Cela est possible parce que Descartes distingue clairement l'intellect du visualiser, l'intelligible du sensible. Au contraire, en rabattant le concevoir sur le visualiser, Hume affirme qu'il est impossible de diviser intellectuellement ce qu'on ne peut pas diviser dans le sensible. D'où l'idée d'un minimum visible que l'on ne peut diviser, en dépit du fait que Hume reconnaisse l'existence de choses plus petites que ce minima (I.2.1.5).

de disparaître, l'image ou l'impression était parfaitement indivisible » (I.2.1.4). Plancher du visible ou du perceptible, le *minima* est aussi celui de la divisibilité. Juste avant la disparition se trouve le simple, l'indivisible<sup>206</sup>.

Ce *minima* est-il une impression ou un objet ? En I.2.1.5, Hume distingue sans souci entre impression et objet, entre représentation et « chose en soi » : prenant l'exemple d'une mite – qu'il a très certainement trouvé chez Berkeley<sup>207</sup> –, il estime que la difficulté est « d'élargir nos conceptions de sorte à nous former une idée exacte d'une mite, ou même d'un insecte dix mille fois plus petit qu'une mite » (I.2.1.5). Pour l'instant, la distinction entre chose en soi et représentation n'est pas remise en question. Il s'agit, pourrait-on dire, d'une distinction commune et « naturelle ». Toutefois, à défaut de la remettre en question, Hume tend déjà à hésiter ; s'il la reconnaît en ce qu'il en use normalement, lorsqu'il parle de la tache d'encre, il passe vite de la tache « en soi » – pas une idée ou une impression de tache, mais une tache concrète, à mettre réellement sur un papier – à « l'image ou l'impression » de cette tache (I.4.1.4). De quoi parle-t-on, de la perception ou de ce qu'elle est censée représenter ? On voit ici que *mutatis mutandis* Hume tend à rabattre les propositions portant sur des objets sur des perceptions, autrement dit à passer discrètement d'entités normalement extérieures à l'esprit à des entités internes. Parle-t-on ici d'impressions ou de choses, de représentations ou de ce qu'elles dénotent ? Ici, pour la première fois du *Traité*, Hume hésite entre le point de vue de la double existence, soit un point de vue plutôt commun et laissant intactes les catégories usuelles avec lesquelles on considère le monde, et le point de vue du tout-n'est-que-perceptions. L'hésitation est discrète, mais pas sans importance, d'autant qu'elle porte sur les entités de base – les perceptions simples – et montre toute l'ambiguïté d'une position qui

---

206 On trouve une idée voisine dans la monadologie de Leibniz. Une monade étant sans parties, elle ne peut pas germer peu à peu comme un organisme vivant, car cela impliquerait division et multiplicité des parties. Par conséquent, une monade ne peut être que créée ou anéantie, avec une unité pleine et entière lorsqu'elle existe. Voir Leibniz, *Monadologie*, §6.

207 Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, premier dialogue.

conduit à un quasi-solipsisme<sup>208</sup> mais ne le souhaite pas. On la retrouve aussi un peu plus loin : Hume dit des idées qu'elles « représentent toujours les objets ou impressions dont elles dérivent » (I.2.3.11), comme si les premiers pouvaient être rabattus sur et non plus considérés comme substantiellement différents des secondes.

La plus grande partie de I.2 parvient à éviter de soulever cette question, mais on assiste à un véritable basculement, là encore curieusement discret, dans les sections I.2.5-6. Ayant parlé des idées de vide, de plein et de distance spatiale, Hume se pose à lui-même l'objection selon laquelle ses réflexions n'expliquent « que la manière dont les objets affectent les sens, sans porter sur leur vraie nature ou leurs opérations » (I.2.4.25). Ce à quoi le philosophe répond que ceci correspond justement à son intention :

[M]on intention n'a jamais été de percer la nature des corps, ni d'expliquer les causes secrètes de leurs opérations. Car outre le fait que ceci se trouve au-delà de mon présent objectif (*purpose*), je crains qu'une telle entreprise ne soit hors de portée de l'entendement humain... À présent, je me contente de connaître parfaitement la manière dont les objets affectent mes sens, ainsi que les connexions qui les lient entre eux, aussi loin que l'expérience m'en informe. Ceci suffit pour la conduite de la vie, et aussi pour ma philosophie, qui ne prétend rien d'autre que d'expliquer la nature et les causes de nos perceptions, ou impressions et idées. (I.2.5.26)

Ici, Hume admet toujours la distinction entre impression et objet, entre idée-de et chose capable de susciter des idées. Il le fait toujours dans la note qui suit ce paragraphe :

Aussi longtemps que nous confinons nos spéculations à l'apparence des objets de nos sens, sans entrer dans des digressions concernant leurs réelles nature et opérations, nous sommes saufs de toutes difficultés, et ne pouvons être embarrassés par aucune question... Si nous portons notre enquête au-delà des apparences des objets des sens, je crains que nos conclusions ne soient en grande part touchées par le scepticisme et l'incertitude... Nous sommes seulement familiers de leurs effets sur nos sens, et sur leur pouvoir de corps recevant (*receiving body*). Rien ne convient mieux à cette philosophie qu'un modeste scepticisme, porté jusqu'à un certain degré, et une franche confession d'ignorance sur les sujets qui excèdent toute capacité humaine. (I.2.5.26n)

On voit ici la première occurrence du mot « scepticisme » dans le *Traité*. Il s'agit ici d'un scepticisme limitatif, et non pas destructif : il accorde des bornes à la connaissance et

---

208 Quasi puisqu'un univers réduit aux perceptions ne laisse plus de place au soi, qui suppose un être perdurant irréductible aux seules perceptions. Voir plus haut, première note du présent chapitre.

veut résigner celle-ci à ne pas s'aventurer au-delà. Dans la mesure où un tel scepticisme semble présupposer une théorie de la connaissance pour le légitimer, en tant que norme épistémologique, on pourrait dire qu'il présuppose un certain dogmatisme – ce qui est tout autant le cas d'un scepticisme « outré » ou « pyrrhonien » si celui-ci est basé sur la théorie des perceptions et que jamais il ne la remet en question. On peut sentir ici une « atmosphère » sceptique, d'autant plus caractéristique qu'elle est appuyée sur la « science de l'homme » : si nos connaissances ne peuvent jamais aller plus loin que la limite ici indiquée, alors la science positive et « dogmatique » aura atteint le maximum de la connaissance humaine une fois que l'on aura décrypté la façon dont les objets sont liés aux apparences, et le scepticisme vaudra à l'extérieur.

Tout ceci suppose intacte la distinction entre perceptions et choses en soi. Le « scepticisme modeste » de cette note ne réduit pas les secondes aux premières, en dépit de l'hésitation de I.2.1.4. Cependant, à la fin de I.2, tout bascule :

Rien n'est jamais présent à l'esprit sinon ses perceptions, ou impressions et idées, et les objets extérieurs ne nous deviennent connus que par les perceptions qu'ils occasionnent. Haïr, aimer, penser, sentir, voir ; tout cela n'est rien d'autre que percevoir.

Puisque rien d'autre n'est présent à l'esprit que des perceptions, et puisque toutes les idées sont dérivées de quelque chose de déjà présent à l'esprit, il suit que nous ne pouvons former ou concevoir aucune idée de quelque chose qui serait spécifiquement différent de nos idées et impressions. Laissez-nous fixer notre attention hors de nous autant qu'il est possible ; laissez-nous nous transporter par l'imagination au paradis ou jusqu'aux confins de l'univers ; *nous n'allons jamais d'un pas au-delà de nous-mêmes*, et ne pouvons concevoir aucune sorte d'existence, sinon ces perceptions. (I.2.6.7-8, nous soulignons)

Ce passage a une tonalité indubitablement solipsiste<sup>209</sup>. Si nous n'allons « jamais au-delà de nous-mêmes », quel lien avons-nous encore avec le monde extérieur ? L'existence de ce monde, sa distinction d'avec le monde intérieur de nos perceptions, n'est pas encore mise en doute, et ne le sera pas avant I.4. Mais même en admettant cette existence comme un dogme, on voit déjà se profiler une conséquence de la réduction aux perceptions :

---

209 Au sens propre puisque le soi n'est pas remis en question.

l'impossibilité d'aller au-delà d'elles. Peut-être percevons-nous le monde extérieur, peut-être sommes-nous enfermés en nous-mêmes. Trancher la question serait aller au-delà des apparences, donc au-delà du « scepticisme modéré ». Si on ne la tranche pas, on doit *supposer* l'existence du monde extérieur et des autres ; une existence qui n'est ni démontrée, ni prouvable, et dont, nous le verrons en I.4, on ne peut même pas avoir de véritable idée. Du monde extérieur, nous n'avons qu'un succédané, qui en fait une référence parallèle ou indirecte. Et même ce succédané est douteux, puisque nous n'avons même pas d'idée d'existence mais seulement des idées tout court, et que l'idée d'existence ne peut pas en être distinguée<sup>210</sup>. Hume lui-même termine en promettant de revenir sur le sujet (I.2.6.9n), ce qu'il fera en I.4.2. On le voit, le scepticisme est loin de ne commencer qu'en I.4 – il est juste plus ou moins mis de côté auparavant –, et il est un produit direct du réductionnisme tel que Hume le pratique puisque la réduction-aux-perceptions conduit au solipsisme et même encore au-delà.

Un autre prodrome du scepticisme apparaît avec une remarque de I.2.2 sur l'idée d'unité. Qu'est-ce qu'une unité ? Pour la théorie des perceptions, un simple est par définition une unité, puisqu'il est indivisible. C'est tout naturellement de lui que Hume fait dériver l'idée d'unité, le simple étant censé être l'élément de base de l'expérience et des phénomènes. Pour autant, le terme d'unité n'est pas seulement appliqué aux simples ni aux idées numériques qui en dériveraient : on l'applique communément à des ensembles, donc à des perceptions complexes. Comment expliquer un phénomène qui semble montrer une divergence entre une conception commune, donc normalement plutôt proche de l'expérience, et une théorie qui se veut empiriste ? La réponse de Hume est la suivante :

[V]ingt hommes peuvent être considérés comme une unité. Le globe terrestre, et même l'univers entier, peuvent être considérés chacun comme une unité. *Ce terme*

---

210 Appendice, 2 : « We have no abstract idea of existence, distinguishable and separable from the idea of particular objects. »

*d'unité n'est rien d'autre qu'une dénomination fictive*, que l'esprit peut appliquer à n'importe quels objets s'il les regroupe... La seule unité qui puisse exister, et dont l'existence est nécessaire à celle de tous les nombres, est d'une autre sorte, et doit être parfaitement indivisible et incapable d'être résolue en une unité plus petite. (I.2.2.3, nous soulignons)

Sans entrer encore dans l'examen des « pseudo-idées » de I.4, on peut déjà voir ici une tendance au fractionnement, à l'émiettement. Ce que nous considérons comme uni, ou comme des unités, dans la vie de tous les jours, tient de la « fiction ». La pomme citée comme exemple en I.1.1 est une combinaison de qualités *et rien d'autre*. Ce qui est au-delà des qualités combinées est au mieux proximité, c'est-à-dire relation, et au pire fiction. De façon tout à fait cohérente avec l'atomisme des perceptions, Hume développe une pensée rigoureusement inverse à celle du *Gestalt* ; non seulement la forme n'est pas autre chose que les perceptions qui la composent, mais en plus elle se réduit à une fiction, à une non-entité, car les seules choses ayant droit au statut d'entités sont les atomes ou perceptions simples. Il n'y a plus qu'une totalité informe, instable, fluctuante, où se juxtaposent et se succèdent un nombre indéfini d'atomes. Comme le remarque Fogelin, quand on pousse jusqu'ici la théorie des perceptions, celles-ci nous frappent comme « distinctes », « séparées », « flottantes » ou encore « périssables » : « les choses tombent en morceaux, aucune position centrale ne tient »<sup>211</sup>. Et pour cause, ce que nous côtoyons habituellement serait « fiction » dès lors qu'il semble être davantage qu'un ensemble de perceptions simples juxtaposées. On voit ici comment l'atomisme, poussé jusqu'au bout, conduit à pulvériser le monde<sup>212</sup> en niant les totalités dans lesquelles les parties existent ou en se montrant incapable de conceptualiser, au-delà d'une certaine limite, les principes qui les relient<sup>213</sup>. Si Hume continuait son raisonnement sur l'exemple des vingt hommes, il devrait aussi dire que les hommes sont des

---

211 « Things fall apart; the center cannot hold. » Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis*, p.91.

212 Nous empruntons cette expression à un auteur du XXe siècle, René Guénon (*Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 2015 [1945], chap.24, p.177.).

213 Un problème déjà rencontré par Newton et que l'on rencontre sous une forme plus radicale dans la théorie humienne des relations. Voir plus loin, 4.3.



« fictions » et que chacun d'entre eux n'est pas vraiment homme, mais amas de perceptions simples. Ce qu'il fera par la suite...

Le reste de I.2 se focalise sur les concepts d'espace et de temps, sur celui de vide, et sur l'algèbre et la géométrie, soit autant de réductions ou de tentatives de réductions particulières qui nous occuperont au chapitre suivant.

La partie I.3, largement étudiée par les commentateurs favorisant une lecture « naturaliste » du *Traité*, est peut-être l'une des plus constructives ou même la plus constructive du livre I<sup>214</sup>. Hume y théorise la croyance, et parvient à constituer à la fois une reconstitution de notre psychisme et une épistémologie probabiliste, au terme de laquelle l'idée de causalité ou de nécessité serait redevenue intelligible, mise à sa juste place (i.e. dérivant de notre psychisme et non d'une nécessité *a priori*), et dont on peut même dériver des règles pratiques pour « bien juger des causes et des effets » (I.3.15).

Si le domaine de la certitude se rapetisse<sup>215</sup>, celle-ci n'englobant plus guère que des « relations d'idées » qui constituent l'algèbre et quelques règles *a priori*, il reste difficile de trouver dans les considérations sur la croyance ou l'induction une tonalité sceptique. En I.3.11, Hume admet une distinction entre « preuves » et croyances « probables » ; les premières sont probables dans l'absolu, mais tant confirmées et reconfirmées dans l'expérience qu'elles ont une valeur pratique de certitude, et en disant cela Hume admet une distinction de sens commun qui transmute le probable en certain plutôt que l'inverse. Comme le remarque Loeb, « loin d'affirmer qu'il y a dans l'induction un problème sceptique conduisant à l'effacement des distinctions entre arguments non-démonstratifs justifiés et injustifiés, Hume opère lui-même de telles distinctions »<sup>216</sup>.

---

214 Au sens où I.1 tend à poser plutôt qu'à construire, tandis que I.3 construit sur la base posée en I.1.

215 Michaud, *op.cit.*, chap.13, p.270.

216 Loeb, *Stability and Justification*, chap.1, 1, p.47. Hume est néanmoins amené logiquement à considérer que tout ce qui relève de l'expérience est probable en tant que cela reste de la « chose de fait »,

On trouve néanmoins une nouvelle occurrence du mot « scepticisme » en I.3, occurrence dont la restitution du contexte est essentielle pour en comprendre la portée :

Ainsi, nos règles générales sont, d'une certaine manière, situées en opposition les unes aux autres. Quand un objet apparaît, qui ressemble à une cause pour ce qui est des circonstances considérables, l'imagination nous porte naturellement à une conception vive de l'effet habituel, même si l'objet est différent de cette cause pour ce qui est des circonstances les plus importantes et les plus efficaces. C'est là la première influence des règles générales. Mais, quand nous examinons cet acte de l'esprit et que nous le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous trouvons qu'il est d'une nature irrégulière et qu'il détruit tous les principes du raisonnement les mieux établis, ce qui est la cause de son rejet. C'est là la seconde influence des règles générales, et elle implique la condamnation de la première. C'est tantôt l'une qui prévaut, tantôt l'autre, selon la disposition et le caractère de la personne. Le vulgaire est couramment guidé par la première, et les sages par la seconde. En attendant, *les sceptiques peuvent ici avoir le plaisir d'observer une nouvelle et insigne contradiction dans notre raison et de voir toute la philosophie près d'être renversée par un principe de la nature humaine, puis de nouveau sauvée par une nouvelle direction de ce même principe*. Suivre les règles générales, c'est une espèce de probabilité très peu philosophique ; et pourtant, c'est seulement en les suivant que nous pouvons la corriger et corriger toutes les autres probabilités non philosophiques. (I.3.13.12, nous soulignons)

Dans cette section, Hume découvre comment l'esprit, tel qu'il le conçoit, est amené à former des croyances de manière non fiable : (i) la mémoire laisse des instances anciennes perdre de leur vivacité, et peser moins dans un raisonnement inférentiel que des instances présentes, alors qu'elles devraient peser tout autant dans un raisonnement correct (I.3.13.1) ; (ii) des instances nouvelles seront plus vivaces et pèseront plus, alors qu'elles devraient peser autant que les anciennes (I.3.13.2) ; (iii) des instances anciennes, historiques notamment, sont liées à trop de médiations factuelles – Hume prend l'exemple d'un livre copié, recopié et encore recopié – pour être vivaces (I.3.13.6) ; (iv) la formation trop hâtive de règles générales et leur maintien en dépit de cas qui les contredisent (I.3.13.7). Tout cela est « naturel », donc s'explique par la « nature humaine », et en même temps, nous avons les ressources lorsque nous nous rendons compte de ces défauts pour les court-circuiter à l'aide de règles générales

---

et la distinction entre « preuve » (I.3.13.2) et « probabilité » est une concession à la pratique, non une conclusion logique. En somme, Hume se fait empiriste en ce qu'il incline vers un sens commun présumé basé sur l'expérience, parce que sa démarche déductive-cartésienne l'amène à considérer le factuel comme catégoriquement probable. Il ne serait pas absurde de dire que le soleil pourrait ne pas se lever demain, pas plus qu'il ne serait absurde d'imaginer un objet (ou une perception) sans cause... mais Hume se refuse à l'admettre trop ouvertement pour l'instant.

de second ordre, qui nous permettent de raisonner de façon plus juste – telle est « la seconde influence des règles générales » dans le texte ci-dessus. Du point de vue « naturaliste », ce passage est un succès : la « science de l’homme » explique non seulement nos erreurs courantes, mais aussi comment nous pouvons les dépasser, en ce que nous voyons l’instabilité des raisonnements construits via ces défauts, trouvons leur source, et l’empêchons de peser sur nous en créant des règles qui guident nos raisonnements. Ces considérations montrent le pouvoir explicatif de la « science de l’homme » en même temps que son pouvoir pratique ou normatif, que Hume ramassera dans ses règles de I.3.15.

Pour autant, on ne saurait lire ce passage sous un angle purement « naturaliste » sans manquer quelque chose d’important : Hume voit dans l’opposition entre deux ensembles de règles générales – des règles « naturelles » mais donnant des croyances trop « irrégulières » et des règles plus artificielles dont les résultats sont plus justes – rien moins qu’une « contradiction dans notre raison », capable de « subvertir toute philosophie ». La tonalité sceptique de ce passage est aussi indéniable que ses aspects explicatif et même normatif. Y a-t-il ici une contradiction entre un élément « naturaliste » et un élément sceptique ? Pas nécessairement : c’est plutôt que la « science de l’homme », en mettant tout sur une base « humaniste », donne une importance énorme à l’esprit humain en tentant de faire dériver l’épistémologie d’une théorie du psychisme<sup>217</sup>, et que faute de premiers principes auxquels rattacher le reste, c’est le pragmatisme qui l’emporte. Pour reprendre les termes de départ du réductionnisme, que considère-t-on comme fondamental ? « C’est de l’impression originale que dérive la vivacité de toutes les idées » (I.3.13.3) ; ce sont l’esprit et ses modalités de fonctionnement, ou plus précisément encore les perceptions, qui sont fondamentales. Dès lors, nos processus illégitimes de formation de croyance subsistent, puisqu’ils sont inscrits dans l’architecture de l’esprit humain – on rappellera que la mémoire a déjà été expliquée en I.1.5,

---

217 Fodor (*Hume Variations*, chap.4, p.96) estime que Hume tente de réduire l’épistémologie au psychologique et attend que le second donne les clés du premier.

et on dira un peu en avance que la tendance à se défier de l'instabilité et à vouloir y remédier trop rapidement sera expliquée peu de temps après<sup>218</sup> –, et cela en dépit des règles générales de second ordre, créant ainsi une oscillation perpétuelle dans l'esprit<sup>219</sup>. Si l'on s'arrête ici, on trouve une imperfection « naturelle » dans l'esprit humain, dont on peut tirer tout autant un principe d'explication de divers phénomènes que des normes visant à limiter les dégâts qu'elle cause. Et pourtant, Hume ajoute qu'elle met en péril « toute philosophie » : thèse indéniablement sceptique, dont on peut se demander en quoi elle est liée à ce qui précède. Ce lien, on le comprend si on voit que « la philosophie » ici n'est pas capable de se garantir elle-même, mais est basée sur une « nature humaine » qui fluctue et qui emporte la pensée abstruse dans ses fluctuations. Pour sortir du scepticisme, « la philosophie » ne suffira pas ; il faudra qu'un principe de la nature humaine intervienne directement pour réorienter l'esprit dans une direction plus positive. Ce passage annonce, dans les faits, ce qui se produira au cours de toute la partie I.4 : il annonce l'impuissance de « la philosophie », des raisonnements *a priori*, de la raison... à garantir aussi bien nos croyances que les catégories communes par lesquelles nous concevons le monde, catégories qui seront démantelées les unes après les autres en I.4. Dans le contexte du *Traité*, l'humanisme génère le scepticisme, la fondation « psychologisante » et la quasi-impossibilité de maintenir un élément objectif conduisent à un doute dont la radicalité n'a que rarement été égalée<sup>220</sup>. Il faudrait pour « la philosophie » un substrat stable qui la maintienne – et les cadres du *Traité* n'en laissent pas subsister.

Quasi-impossibilité de maintenir de l'objectif, toutefois, car le scepticisme ne s'attaque pas à tout. Il ne remet nullement en question ni la théorie des perceptions, ni les

---

218 Cette tendance expliquerait notamment l'apparition de fictions reliant des « impressions brisées » (I.4.2.24). Voir plus loin, 3.3.

219 Pour une discussion critique de ce passage du *Traité*, voir Loeb, *Stability and Justification*, chap.3, 4, pp.79-86.

220 Robinson (« Le 'cogito' cartésien... ») évoque la nouveauté du doute du cogito par rapport à celui des scepticismes antiques. Le doute du *Traité*, poussé comme il l'est en I.4.5-6, va encore plus loin puisqu'il ne laisse même plus subsister le soi du solipsisme (voir plus loin, 3.6).

autres éléments de la théorie de l'esprit posés par-dessus. Ce qui est attaqué, c'est la « pensée abstruse » et la valeur même de nos croyances, abstruses ou non, mais pas les cadres de pensée du *Traité*, qui resteront hors du feu pyrrhonien. L'aspect sceptique de I.3, fugace et beaucoup moins visible que l'aspect constructif et « naturaliste » de la partie, en est l'envers : ce qui permet à Hume d'expliquer et de reconceptualiser à sa manière des phénomènes sera aussi ce qui dissoudra des catégories essentielles jusqu'à ce que le monde finisse pulvérisé, réduit à des perceptions simples qui s'ordonnent par des processus dont on n'aura même plus la possibilité de concevoir la notion<sup>221</sup>. Heureusement, si l'on peut dire, la nature finira par l'emporter sur ces conclusions par trop négatives.

### **3.2 L'argument sceptique de I.4.1, structurel ou surajouté ?**

Si le scepticisme dérive directement des prémisses du *Traité*, c'est-à-dire de la théorie des perceptions et d'un réductionnisme visant à tout résorber dans les perceptions, on peut s'attendre à ce que l'argumentation ouvertement sceptique de I.4 commence par « déballer » ce qui est analytiquement contenu dans ceux-ci. On a vu en examinant des passages de I.2 et I.3 qui, tant par leur contenu que par leur tonalité, constituent clairement des prodromes du scepticisme, qu'il y avait en effet de quoi opérer un tel « déballage ».

Pourtant, il n'est pas certain que les propos de I.4.1 se contentent de développer un scepticisme déjà latent : l'argument développé dans cette section a été perçu<sup>222</sup> comme surajouté et non nécessaire, donc comme ne dérivant pas des prémisses du *Traité*, mais greffé

---

221 Au sens berkeleyen du terme, Berkeley distinguant entre les idées (choses) et les notions, il réintroduit pour les secondes un statut de représentation qu'il avait enlevé aux premières. Hume, s'il se sert du terme de « notion », ne prend pas la peine de le réinsérer dans sa propre théorie ni d'en justifier l'emploi ; ce qui s'en rapproche le plus est « l'idée relative » de I.2.6.6, qui est en fait une « fiction ».

222 Par exemple par Francis Dauer (« Hume's Scepticism with Regard to Reason: A Reconsideration », *Hume Studies*, vol.22, n°2, 1966, pp.211-30).

« gratuitement » alors même que Hume aurait pu s'en passer. D'autres commentateurs, comme Claudia M. Schmidt, y voient un simple prolongement de la distinction entre relations d'idées et choses de fait telle que théorisée en I.3.1<sup>223</sup>. Qu'en est-il ? La section I.4.1 s'insère-t-elle dans le réductionnisme du *Traité* ou trahit-elle un ajout – auquel cas Hume surinvesterait, peut-être théâtralement, un scepticisme qui serait « gonflé » artificiellement afin de constituer un monstre plus impressionnant à terrasser ?

Une fois les relations d'idées distinguées des choses de fait, Hume pourrait tenter de séparer absolument les premières des secondes, afin d'échapper à l'incertitude en restant dans l'absolument certain. C'est ce que l'on trouve chez Descartes et Pascal dans leur conception des mathématiques, et on le trouve notamment dans les *Méditations métaphysiques* : Descartes fait de sa méditation un chemin, une sorte de démonstration, que le lecteur est invité à parcourir en le revérifiant lui-même. Chez Malebranche, aussi, on trouve l'idée de ne pas se fier au témoignage ou aux propos d'autrui, en tant que ceux-là ne sont que probables, mais de refaire soi-même le chemin parcouru par l'auteur<sup>224</sup>. Tous ces auteurs ont une conception internaliste de la certitude, en ce qu'elle est vérifiable par la clarté, la distinction, la « lumière naturelle », ou encore l'intuition. C'est parce que la certitude vient de l'intérieur et non de l'extérieur que le lecteur doit reprendre en charge, individuellement, la tâche opérée devant lui par le philosophe.

Chez Hume, les relations d'idées semblent *a priori* conduire à la même certitude. Certes, leur domaine est étroit et ne peut plus être étendu au probable – d'où la nécessité de

---

223 Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History*, chap.4, pp.135-6.

224 « Il est absolument nécessaire que ceux qui veulent se rendre sages et heureux soient entièrement convaincus et comme pénétrés de ce que je viens de dire. [Mais il] ne suffit par qu'ils me croient sur parole, ou éclairés par l'éclat d'une lumière passagère; il est nécessaire qu'ils le sachent par mille expériences, par mille démonstrations incontestables... Ceux qui prendront la peine de lire avec application l'ouvrage que l'on donne présentement au public, entreront, si je ne me trompe, dans cette disposition d'esprit. » Malebranche, *De la recherche de la vérité: où l'on traite de la nature et de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, quatrième édition (Amsterdam, Henry Desbordes, 1738), tome I, Préface, p.12.

l'expérience et l'échec de l'apriorisme, masque de la fantaisie philosophique, dans le second – mais il reste autonome : « une démonstration juste n'admet pas de difficulté opposée » (I.2.2.6), elle mène à l'acceptation ou au refus, sans nuances et sans instabilité. Si l'esprit reste dans ces relations, par exemple en faisant des mathématiques pures, n'est-il pas dans la certitude, au-delà du scepticisme ?

Ce fondement possible de la certitude est détruit en I.4.1 par la double thèse selon laquelle « toute connaissance dégénère en probabilité » et toute probabilité, si elle est vérifiée et revérifiée à l'infini, est réduite à zéro. À suivre cette thèse, toute croyance serait détruite. Certains commentateurs y voient une application étendue de la raison ou, plus généralement, une application créative du trope sceptique de la régression à l'infini<sup>225</sup>. Nous aurions tendance, lorsque nous faisons des calculs et des raisonnements, à faire des erreurs. Même les mathématiciens en feraient et revérifieraient leurs calculs. Cependant, une revérification n'est *pas* une relation d'idées, mais une « chose de fait », donc une probabilité. Voici donc la connaissance réduite à la probabilité. Vient ensuite la thèse selon laquelle au vu de nos erreurs passées, nous devrions nous méfier de la revérification, et porter cette méfiance au point de faire une re-revérification. Elle-même sera vérifiée une nouvelle fois, et encore une fois, et ainsi de suite à l'infini.

La première thèse, celle de la dégénérescence de la connaissance, opère *mutatis mutandis* une réduction de la certitude à la probabilité. Chez un Descartes ou un Pascal, l'intellect ou la « lumière naturelle » fournissent des lieux particuliers où l'on peut éprouver les relations d'idées par la logique pure. On échapperait alors aux limitations de l'empiricité et on s'élèverait au-delà du probable et du sensible. Chez Hume, l'intellect en tant que faculté

---

225 Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis*, chap.3, pp.45-7, et Thielke, « Hume, Kant, and the Sea of Illusion », pp.73-81. Voir aussi Fogelin, « The Tendency of Hume's Skepticism », in Robert Fogelin (ed.), *Philosophical Interpretations*, chap.8, p.119.

distincte n'existe pas<sup>226</sup>, et aucune référence n'est faite à la « lumière naturelle ». Les relations d'idées existent, mais elles n'ont pas de lieu ou de territoire séparé. Elles font partie de notre esprit comme toutes les autres perceptions et relations. Or, notre esprit est imparfait, sujet à l'erreur, volontiers inattentif. Notre esprit se tient entièrement, pour ainsi dire, dans la probabilité. Les relations d'idées *ne sont plus un lieu séparé*, mais elles sont réduites à une sorte de dépendance des choses de fait. Hume passe *mutatis mutandis* de l'une à l'autre, et ainsi réduit les premières aux secondes. Cette réduction est incomplète, car elle ne dénie pas les règles particulières de la démonstration et de la logique, mais elle les soumet à une vérification « factuelle » et à une imperfection indépassable. D'un certain point de vue, totalement théorique – donc imaginaire – peut-être, les démonstrations et relations d'idées sont certaines, mais du point de vue « réel » ou pratique elles sont elles aussi des choses de fait, donc relèvent ultimement de la probabilité et non de la certitude. En faisant ainsi, Hume pense certainement ruiner une illusion et nous rappeler à notre condition indépassable d'être imparfaits, à moins qu'il ne cherche à satisfaire des standards tout simplement trop élevés pour sa propre théorie<sup>227</sup>.

La seconde thèse de I.4.1, celle de la revérification à l'infini, pourrait se justifier si on a recours à un standard épistémologique élevé. La vérification est une chose de fait, et elle montre comme probable que nous ayons raison, mais elle ne peut montrer plus. Un standard élevé nous inciterait à nous demander si cette vérification est correcte, s'il ne faudrait pas vérifier à nouveau. La vérification suivante, si elle confirme à nouveau, n'en serait pas moins insuffisante au regard du standard. Ce qui inviterait à vérifier à nouveau, avec une diminution de la croyance, toujours plus fragilisée, au fil des vérifications.

---

226 Voir Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1.

227 C'est notamment la thèse de David Owens. Voir son article « Self-Knowledge, Externalism and Scepticism: II--David Owens, Scepticisms: Descartes and Hume », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2000, n°74, pp.119-42.



Cette thèse de la revérification à l'infini apparaît surtout convaincante si, à chaque vérification nouvelle, on est de plus en plus hanté par le souvenir des erreurs passées. Dans ce cas, même sans erreur détectée, chaque vérification devrait *augmenter* l'idée de l'erreur, en diminuant en proportion l'idée que l'on cherche à vérifier. Mais si ce souvenir n'est pas présent à l'esprit, pourquoi y aurait-il diminution répétée de la croyance ? La revérification qui donne une réponse positive devrait au contraire *augmenter* la croyance, augmenter sa probabilité, comme l'éducation. Pourquoi cette répétition devrait-elle nécessairement faire diminuer la croyance ? Si l'erreur ou l'idée d'erreur sont présentes, la diminution apparaît nécessaire ; mais si ce n'est pas le cas, même avec un standard élevé, on voit mal pourquoi il y aurait nécessairement diminution. Dans le pire des cas, le standard élevé inviterait à considérer une probabilité élevée avec un certain recul, ou avec détachement, mais on comprend mal ce qui justifie la revérification et la diminution à l'infini.

À la question de savoir si la double thèse sceptique de I.4.1 découle logiquement de ce que Hume a développé plus tôt, si elle correspond à un ordre des raisons général ou si elle est en quelque sorte rajoutée, nous apporterions une réponse nuancée. La première thèse sceptique, celle de la dégénérescence de la certitude en probabilité, est liée à la conception réductionniste de l'esprit. Dépourvu d'intellect séparée ou de « lumière » transcendante, l'esprit est enfermé dans ses imperfections et reste nécessairement soumis à l'erreur. Tous ses contenus et ses opérations relèvent ultimement du *matter of fact*. Même si les relations d'idées gardent une relative distinction – Hume ne réduit pas totalement les relations d'idées aux choses de fait, la distinction subsistera toujours, mais les premières deviennent au point de vue pratique une sous-catégorie des secondes –, elles n'en doivent pas moins être considérées comme choses de fait, donc nécessairement limitées au probable (ou à la « preuve »). Dans la mesure où le domaine des relations d'idées ne subsiste pas comme un lieu autonome, la première thèse sceptique est justifiée. Pour changer ici l'ordre des raisons, Hume aurait dû

défendre une position d'autonomisation des relations d'idées au-delà des risques d'erreur, ce qu'il ne fait pas, et que son empirisme lui interdit de faire, puisqu'on constate dans l'expérience que même les mathématiciens sont sujets à l'erreur.

En revanche, la seconde thèse sceptique apparaît plutôt relever de « l'arrière-plan pyrrhonien »<sup>228</sup> en général que de la conséquence de raisons particulières. On pourrait voir dans la vérification et la revérification des sources additives, et non soustractives, de vivacité. Une vérification n'a pas de raison absolue de supprimer de la vivacité si son résultat est positif. Dès lors, sans voir dans cet argument quelque chose de surajouté, nous aurions tendance à y voir quelque chose de non absolument nécessaire, que Hume trouve peut-être convaincant parce qu'il pense beaucoup aux erreurs du passé, mais dont il aurait pu *in fine* se passer.

### 3.3 La section I.4.2 : haro sur le monde extérieur

Telle que Hume l'introduit, cette section poursuit l'entreprise « naturaliste » du *Traité* : elle aurait vocation à expliquer notre croyance dans l'existence d'un monde extérieur aux perceptions. Hume distingue entre tenter d'expliquer cette croyance et la mettre en doute. « Qu'il y ait des corps, c'est là un point que nous devons prendre pour garanti dans tous nos raisonnements » (I.4.2.1). S'il ne dit pas exactement en quoi consiste l'explication d'un phénomène, on peut néanmoins s'attendre ici à un réductionnisme épistémologique – réduire la croyance dans les corps extérieurs à un processus impliquant des perceptions – sans réductionnisme ontologique – l'existence de corps extérieurs, donc spécifiquement distincts des perceptions, étant présumée indubitable. Les deux types de réductionnisme semblent *a priori*, ou plutôt en théorie, bien séparés. Hume, comme conscient du chemin qu'il prend,

---

228 Nous reprenons cette expression à Louis Loeb (*Stability and Justification*, chap.1, 2, p.6).

laisse à « la nature » la nécessité de maintenir ce que sa théorie subvertit. Avec, on le verra, un succès très relatif.

I.4.2 poursuit fidèlement, sur presque 60 paragraphes, la question posée au début, celle de l'origine de notre croyance dans des corps extérieurs : plus précisément, de notre croyance dans une existence « distincte » de nos perceptions et « continue » en ce que toujours présente sans interruption même quand nous ne la percevons pas (I.4.2.2). Avant de commencer, Hume semble croire que nous pouvons bien reconstituer une idée satisfaisante de monde extérieur sur la base de ses catégories : quand nous pensons les corps extérieurs comme spécifiquement différents des perceptions, nous pourrions nous contenter d'une « idée relative » de ceux-ci, laquelle idée serait réductible à une attribution aux objets de « relations et durées différentes » (I.2.6.9), et l'idée relative serait substantiellement similaire à la perception directe. La thèse humienne, à la fin de I.2.6 et au début de I.4.2, serait que (i) nous ne pouvons pas succomber au solipsisme d'une réduction ontologique du monde aux contenus de l'esprit, et que (ii) nous pouvons penser de façon satisfaisante, sur la seule base de la théorie des perceptions et de l'internalisme, quelque chose qui ne s'y réduit pas. Cette thèse, optimiste, sera balayée méthodiquement par le développement même des prémisses du *Traité*.

Si nous n'avons aucune impression ni expérience spécifiquement distincte de nos perceptions, comment pouvons-nous avoir l'idée de quelque chose de spécifiquement distinct des perceptions ? Puisque l'esprit n'a aucun accès direct à un monde extérieur à lui-même ou à ses contenus, ce doit être à l'intérieur de lui que se niche la cause de notre croyance. Nous ne croyons pas dans un monde extérieur parce qu'il existe, ou parce que nous aurions l'intuition qu'il existe. Non : l'esprit a son propre « système des réalités » (I.3.9.6)<sup>229</sup>, c'est-à-dire un ensemble de contenus mentaux qu'il « dignifie » en leur accordant « le titre de

---

229 Pour une discussion plus précise des multiples aspects sceptiques de cette expression, voir Plínio Junqueira Smith, *O ceticismo de Hume*, II, p.199 et suivantes.

réalités » (I.3.9.3) ; pensé sans référence à un monde extérieur objectif, il parvient à déterminer lui-même<sup>230</sup> quelles perceptions peuvent être considérées comme « réelles » et quelles autres doivent rester « chimériques ». Le seul critère qui distingue une idée crue d'une idée non crue est sa force ou vivacité, soit un critère purement interne et ne supposant aucune référence à quelque chose d'extérieur à l'esprit. Comment, sur une telle base, expliquer la croyance dans quelque chose qui semble substantiellement différent et irréductible tant aux perceptions qu'à l'intériorité de l'esprit en général ?

Comme pour d'autres questions<sup>231</sup>, Hume procède en répondant par élimination. Il donne plusieurs possibilités, en élimine certaines, et garde la dernière. Ici, les possibilités sont « les sens, la raison, et l'imagination » (I.4.2.3) – trois « principes » constitutifs de la nature humaine. Hume élimine les deux premiers ainsi :

- les sens ne donnent que des perceptions particulières, des instances qui ont une certaine ressemblance mais pas de continuité. Ils ne donnent aussi que des perceptions et aucune impression d'objet comme distinct : ils ne suffisent pas à expliquer ni notre idée d'un monde extérieur persistant, ni celle d'un monde extérieur ou indépendant tout court (I.4.2.3-10) ;

- quant à la raison, elle ne peut pas inférer quoi que ce soit de nos perceptions sur un monde extérieur et indépendant, et les arguments en faveur d'une perception directe du monde extérieur relèveraient de la « fantaisie ». « Aussi longtemps que nous considérons nos perceptions

---

230 Cet aspect est ambigu : si Hume donne des « règles pour juger des causes et des effets », donc de quoi guider un agir épistémologique, il ajoute également que les « principes naturels de l'entendement » (I.3.15.11) auraient pu découvrir et respecter d'eux-mêmes ces règles. L'esprit agit-il ou génère-t-il automatiquement, pour ne pas dire mécaniquement, des règles de second ordre ? En voulant tout expliquer par des processus impersonnels touchant les perceptions, Hume y dissout l'action. On retrouve ici l'aspect dont nous avons parlé en 2.1, soit la dissolution de l'agir dans un système pensant essentiellement à partir du pâtre, et qui est un exemple parmi d'autres d'une « dissolution des catégories » que l'on retrouve très souvent dans la démarche réductionniste en général (et dans le *Traité*, que ce soit au sein de passages dits sceptiques ou d'autres passages plus constructifs).

231 Comme celle de la nature de l'étendue (I.2.2) ou celle de l'origine des distinctions morales (III.1.1).

et les objets comme une même chose, nous ne pouvons jamais inférer l'existence des unes à partir des autres, ni former d'argument à partir de la relation de cause à effet. » (I.4.2.14)

Ces possibilités qui finalement n'en sont pas portent analogie avec des « systèmes » que Hume attaque en fin de section : le premier, « vulgaire » (I.4.2.45), selon lequel nous percevrions directement le monde, ce qui permettrait l'identité entre les perceptions et les choses en soi ; le second, « philosophique » (I.4.2.46), qui tente de rendre l'existence du monde extérieur nécessaire et connaissable *a priori* par la raison. Ces deux « systèmes » sont réalistes, chacun à sa manière, en ce qu'ils valident l'idée d'une extériorité irréductible aux perceptions – le premier tentant de faire des sens la source directe de la connaissance du monde extérieur, le second tentant de l'enraciner dans une nécessité logique et rationnelle qui le rendrait indubitable –, et les deux sont rejetés par Hume au profit de « l'imagination », c'est-à-dire d'un esprit enfermé en lui-même et devant tirer de son fonds propre une idée d'extériorité qui semble justement irréductible à ce fonds. Le défi humien est le suivant : comment, après avoir renoncé à reconnaître *a priori* une certaine catégorie d'être, il s'agit de la reconstituer à partir de catégories posées ou reconnues d'emblée – alors que ces dernières ne l'incluent pas et en semblent substantiellement différentes.

Sur cette lancée, Hume invoque plusieurs critères internes censés expliquer que nous considérons comme « réelles » certaines de nos perceptions *et* que nous croyons qu'elles réfèrent à des objets distincts et continus. Il avait déjà avancé en I.3 le critère de la force-vivacité de la croyance, critère qui semble correspondre généralement à l'expérience, mais provoque aussi plusieurs pathologies de la croyance (I.3.19-10, I.3.13). Ici, il avance deux autres critères : la « constance » (I.4.2.18) et la « cohérence ». « Mon lit et ma table, mes livres et mes papiers, se présentent à moi de manière uniforme, et si ma vision ou perception d'eux est interrompue ils ne changent pas pour autant » (I.4.2.18) Il y a constance dans les impressions même et aussi dans les règles générales qui semblent structurer leurs relations

entre elles : si les corps sont sujets au changement, dans leurs positions spatiales par exemple, ils n'en gardent pas moins « une cohérence et une dépendance régulière entre eux » (I.4.2.19). De ce que nous percevons, nous semblons devoir inférer l'existence continue de ce que nous ne percevons pas. Hume prend l'exemple d'un facteur lui apportant la lettre d'un ami éloigné. La présence du facteur serait incongrue si les parties non-perçues du monde cessaient d'exister : il n'a pu traverser un fleuve ou une mer que si les bateaux qui les naviguent existent toujours, il n'a pu monter jusqu'à la chambre du philosophe que si l'escalier qui y mène existe toujours, le bruit qu'il a fait en entrant suppose que la porte de la chambre continue d'exister, etc. L'argument semble réductible à notre idée de causalité : les phénomènes que nous percevons seraient incongrus s'ils n'étaient pas les effets de causes non perçues. « Il n'y a pas un moment de ma vie... où je n'ai occasion de supposer l'existence continue des objets, afin de connecter leurs apparences passées et présentes » (I.4.2.20). La conjonction constante, l'inférence, ne pourraient-elles pas expliquer notre croyance dans le monde extérieur comme indépendant et continu ?

Si Hume acceptait cette conclusion, il n'échapperait pas au solipsisme qui découle de son internalisme, mais il aurait l'avantage de donner une vision positive de nos fonctionnements mentaux. Le raisonnement issu de la conjonction constante serait bel et bien providentiel : il serait en accord avec un monde extérieur, certes connu indirectement, mais qu'on aurait tout lieu d'inférer – et dont nous aurions bien une « idée relative » (I.2.6.9).

Or, Hume est trop rigoureux pour ne pas voir le simplisme d'une telle conclusion, et il est trop honnête pour ne pas pousser sa théorie jusqu'au bout. Il réfute la thèse d'une croyance dans le monde extérieur expliquée par un raisonnement inférentiel. Notre croyance dans la causalité pouvait s'expliquer par la création d'une attente via la conjonction constante et l'impression de causalité de A à B. Pour notre idée commune de causalité extérieure, la tendance à la projection intervenait à point nommé. Mais la croyance même au monde

extérieur ? Celle-là est très au-delà de nos perceptions – et elle ne s’explique pas par la tendance à la projection puisque cette dernière suppose *déjà* l’existence du monde extérieur comme acquise. Les perceptions restent fragmentaires, instantielles : elles sont des instances *et in fine rien de plus* ; elles peuvent montrer des ressemblances et d’autres relations, mais sont trop « flottantes et périssables » (I.4.2.20) pour quoi que ce soit.

Ceci étant dit, il reste à expliquer comment nous pouvons avoir une idée de corps extérieurs, dont l’existence soit permanente et indépendante, à partir de perceptions qui semblent très loin de nous laisser expérimenter de telles propriétés. La croyance dans le monde extérieur semble être « une habitude fondée par ce qui n’a jamais été présent à l’esprit » (I.4.2.21). Hume invoque alors deux éléments qui guideraient l’imagination de manière à lui faire générer cette idée : d’abord, « comme un bateau mis en mouvement par ses rames continue sa course sans nouveau mouvement » (I.4.2.21), l’imagination pourrait prendre en charge ce qui ressemblait initialement à une inférence pour en faire une croyance générale ; ensuite, puisque cet élément semble trop faible pour expliquer à lui tout seul le saut entre des perceptions toujours éphémères et un objet qui ne le serait pas, il y aurait aussi en nous un désir ou une aspiration vers quelque chose de stable *et qui ne se trouverait pas dans l’expérience*, celle-ci étant conçue comme essentiellement faite de phénomènes flottants.

Nous ne regardons pas ces perceptions interrompues comme différentes (ce qu’elles sont réellement) mais les considérons au contraire comme individuellement les mêmes, sur la base de leur ressemblance... nous déguisons autant que possible l’interruption, ou la supprimons entièrement, en supposant que ces perceptions interrompues sont connectées par une existence réelle que nous ne percevons pas » (I.4.2.24).

Ne trouvant pas d’explication dans le donné phénoménique, Hume invoque des éléments « constitutifs » ou « originaux » de l’esprit, c’est-à-dire des éléments *natifs* : une tendance de l’imagination et un désir pour un objet que nous ne rencontrerions jamais. On voit ici que, en poussant sa théorie suffisamment loin et en cherchant honnêtement des

explications pour des phénomènes de la vie commune, Hume s'éloigne largement de l'antinativisme de Locke : ayant circonscrit l'expérience en la concevant comme phénomènes-perceptions, il peut voir ce qui ne s'y trouve pas, et qui doit donc être attribué à des éléments natifs – qui ne sont certes pas les idées innées cartésiennes, mais qui ne peuvent pas être réduites à une « réflexion sur l'expérience » très floue.

La genèse de notre croyance dans le monde extérieur, telle qu'elle est opérée en I.4.2.18-25, explique donc que l'esprit génère cette croyance pour concilier deux phénomènes mentaux contradictoires – l'expérience présumée brute des perceptions<sup>232</sup>, qui correspond à ce que Fogelin appelle un « point de vue privilégié »<sup>233</sup>, et le désir d'une identité plus stable ou permanente que ce dont les perceptions seules peuvent justifier.

La suite de la section I.4.2, non seulement poursuit sur cette lancée proprement internaliste, qui coupe toute référence possible à un monde extérieur, mais tend même à délégitimer le phénomène mental qui expliquerait notre dichotomie commune entre monde intérieur et monde extérieur. Hume explique notre pensée commune ainsi : si je vois mon bureau ou un escalier, et que je juge qu'il est toujours identique, je n'ai en réalité que des instances perceptives diverses. Ces instances peuvent être unies par la ressemblance, par la « constance » et la « cohésion », ce n'en sont pas moins des instances différentes *et rien de plus*. Pour expliquer qu'il y ait plus, c'est-à-dire notre idée commune de l'objet extérieur, Hume fait intervenir la relation d'identité : j'identifie ces instances, qui existent chacune à un moment différent du temps, comme « les mêmes » ou « la même », et ainsi la différenciation entre elles s'effacerait pour donner lieu à l'idée d'un même objet ; mais il ne peut pas s'agir du même objet, puisque nous avons là des instances perceptives différentes. L'identité,

---

232 Présumée, puisque Hume veut considérer ces perceptions comme étant ce dont l'expérience est composée de façon antécédente à tout concept, alors que nous les considérons comme un concept ou un cadre posé avant l'expérience et permettant de la structurer et de l'interpréter.

233 Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis*, chap.5, p.91.



relation qui existe dans le temps, n'est pas la « véritable unité » de I.2.2.3 – apanage des perceptions simples –, et n'est basée que sur une confusion entre des instances perceptives très liées entre elles mais irréductiblement différentes les unes des autres. Hume, malgré lui, « déconstruit » la relation d'identité, atomise les objets en les dissolvant dans les instances perceptives. Qui plus est, comme il a fait du principe de copie un moyen de discriminer entre les « vraies » et les « fausses » idées, les premières étant tirées d'une impression originale et ayant donc leur source dans l'expérience, il est conduit à faire de l'identité une « fiction » ou une pseudo-idée : l'identité des instances perceptives, le corps, l'objet, n'a pas d'impression originale et ne peut donc même pas être considéré comme une « vraie idée », mais néanmoins joue un rôle dans l'économie de l'esprit. Hume « déconstruira » également la relation d'identité, en la basant sur une autre « fiction », celle d'un temps absolu, pensable sans référence à son contenu, et que sa théorie des idées niait en basant le temps sur des variations de perceptions successives (I.2.3.10)<sup>234</sup>. Ces deux idées, ou pseudo-idées, au statut flou, sont déterrées par l'enquête humienne (I.4.2.26-34) et montrées comme indispensables pour expliquer la genèse d'une pseudo-idée de corps extérieur. Au final, si nous croyons dans un monde extérieur continu, c'est que l'esprit est habitué à « feindre l'existence continue de tous les objets sentis », avec une impression vivace qui « donne de la vivacité à cette fiction, ou en d'autres termes, nous fait croire en l'existence continue des corps » (I.4.2.42). Ces entités bâtardes que sont les fictions, illusions et pseudo-idées ne nous relient même pas à la moindre extériorité, mais nous sauvent de la conséquence selon laquelle toute instance perceptive est un objet différent : si on rabat l'objet sur la perception<sup>235</sup>, on doit considérer que chaque perception est un objet à part entière, sans plus de substrat distinct placé sous ou à part des

---

234 Voir plus loin, 4.4.

235 Voir par exemple I.4.2.38 et paragraphes suivants : Hume tente d'y rabattre l'objet sur la perception, comme si le premier pouvait être intégralement absorbé dans la seconde.

perceptions, et c'est donc en « feignant » qu'on se sauve de cette conséquence logique mais pour le moins éloignée du sens commun.

Sur le plan des réductionnismes conceptuel et épistémologique, I.4.2 est un succès. Hume arrive à expliquer, de façon cohérente et en restant dans les limites de l'internalisme, notre croyance dans un monde « distinct et continu » hors de nos perceptions. Il a reformulé cette croyance en redéfinissant son contenu, c'est-à-dire en le vidant de sa substance pour en faire quelque chose de purement interne à l'esprit, et ce faisant il a expliqué que l'on ait cette croyance. Toutefois, ces explications ont aussi une tonalité sceptique : il n'y a plus de référence au monde extérieur, et nous n'avons même pas d'idée « relative » de celui-ci. L'aspect normatif – et pas seulement explicatif – du principe de copie, chargé de trier entre « vraies » et « fausses » idées, rend certains aspects indispensables de notre croyance commune illusoire ou fictifs. Selon un standard normatif fort, qui rejetterait les « fausses » idées, la croyance commune devrait être délégitimée ; seulement, Hume est obligé d'avoir recours à celles-ci, de les réinjecter dans son paysage conceptuel puisqu'il y a recours comme seule explication possible. Nos conceptions communes sont donc reformulées et expliquées, mais sont aussi réduites au statut de « fiction », créée par une imagination incapable de se contenter d'une expérience présumée primordiale<sup>236</sup>. Les catégories habituelles sont dissoutes, il n'y a même plus d'idée relative d'extériorité, mais une entité mentale bâtarde que Hume ne sait pas trop où ranger parmi les catégories qu'il a posées : la pseudo-idée d'identité, celle de corps comme spécifiquement distinct des perceptions, celle de temps absolu, est-elle aussi une pseudo-perception ? Là-dessus, Hume hésite : il écrit que « nous feignons » tout cela, donc pense l'illusion à partir d'un *agir* de l'imagination, ce qui lui permet de ne pas la penser comme entité à part entière, contrairement à la perception qui est issue d'une pensée du pâtir

---

236 Soit le « point de vue privilégié » de Fogelin (*Hume's Skeptical Crisis*, chap.5, p.91), qui est en fait ce à quoi mène la réduction-aux-perceptions ou l'internalisme tout-perceptions.

et qui constitue une entité dont les propriétés et la nature sont présumés clairs et connus<sup>237</sup> ; il tente aussi, comme en I.2.1, de penser l'objet à partir de la perception, en écrivant « perception ou objet », comme si l'un était l'équivalent de l'autre, alors que (i) cette thèse est explicitement rejetée comme « système vulgaire » (I.4.2.17, I.4.2.50) et que (ii) c'est elle qui conduit logiquement à considérer chaque instance perceptive comme un objet distinct et ruine toute idée commune d'objet perdurant.

On est toujours ici dans la démarche réductionniste, et par là reconceptualisante et explicative, de la « science de l'homme », mais ce réductionnisme ne peut ici expliquer qu'en déconstruisant. Il reformule une croyance commune en lui donnant un contenu éloigné de celui qu'elle a habituellement, et en le faisant reposer sur une pseudo-idée, floue dans son statut conceptuel et pour ainsi dire honteuse dans sa généalogie<sup>238</sup>. Devant une telle conclusion, si corrosive pour une catégorisation normale de la vie commune, si destructive pour la condition normale du monde extérieur, Hume sent arriver en lui ce dont il disait au début de I.4.2 que cela n'arriverait pas : une tendance au réductionnisme *ontologique*. Il avait annoncé qu'il ne comptait pas douter de l'existence des corps en tant que distincts et perdurants, il pensait pouvoir laisser l'ontologie à « la nature »<sup>239</sup>, de manière à ce que le réductionnisme puisse travailler sur des catégories sans toucher à notre vision de l'être et du monde. Or, cela ne fonctionne pas. Si on est amené à douter de tout un pan de notre vision du monde, de par le travail sur des catégories, nous doutons aussi de ce qu'il est, et du travail sur

---

237 Les perceptions « apparaissent dans leurs vraies couleurs » (I.4.2.7), « toutes les sensations sont ressenties par l'esprit telles qu'elles sont » (I.4.2.5), et « les seules existences dont nous sommes certains sont les perceptions » (I.4.2.47).

238 Si on suit la conclusion de Hume, ce que nous croyons normalement avoir de commun, de solide, et de partagé avec autrui – la croyance dans un monde extérieur et la connaissance relative de celui-ci – n'est que le produit de fonctionnements internes et de pseudo-idées. Il y a ici un renversement par rapport à la perspective commune : ce qui était subjectif devient ce qu'il y a de plus objectif, et ce qui était objectif devient un sous-produit de l'intériorité de l'esprit, donc quelque chose de subjectif et de douteux dès lors qu'on se méfie des pseudo-idées ou des fictions.

239 Ou, dirait Kemp Smith, aux « croyances naturelles » (expression qui reparait de nombreuses fois dans *The Philosophy of David Hume*).

des concepts on touche à l'engagement sur ce qui *est* – à l'ontologie. Hume se sent donc conduit à douter de l'existence du monde hors de nos perceptions : ce monde n'est plus conçu que comme un « nouvel ensemble de perceptions arbitrairement inventé », et désormais, il est « impossible de concevoir distinctement des objets qui dans leur nature soient autre chose que tout à fait identiques aux perceptions » (I.4.2.57). Les perceptions sont l'alpha de la science de l'homme et menacent sérieusement d'en être tout à fait l'oméga – et ce sans empêcher outre mesure le réductionnisme de jouer comme instrument de reconception et d'explication.

### **3.4 Ruiner et intégrer les dogmatismes philosophiques**

Après le morceau de bravoure de I.4.2, Hume annonce tout de go qu'il souhaite faire un excursus sur « quelques systèmes généraux anciens et modernes » avant de revenir à « une enquête plus particulière concernant nos impressions » (I.4.2.57). Si ces considérations semblent légitimes au regard du climat sceptique de I.4, étant donné qu'elles subvertissent fortement les « systèmes » dont Hume traite dans les sections I.4.3-4, on comprend mal à première vue ce qu'elles font au beau milieu de l'enquête.

En fait, ces sections poursuivent sur la lancée de I.4.2 : elles sont, elles aussi, à la fois « déconstructives » et explicatives. Les « systèmes » que Hume critique prétendent fonder les catégories que I.4.2 a reconsidéré et réexpliqué. Ils donnent des catégories pour comprendre le monde. Hume, en les critiquant, fait d'une pierre deux coups : il montre leur illégitimité ou leur incapacité à fonder ce qu'ils avancent – attaquant ainsi des philosophies concurrentes à la sienne<sup>240</sup> –, et les considère aussi, non pas seulement comme des concurrents, mais comme des phénomènes mentaux qu'il faut expliquer. Il les subvertit ainsi doublement, en les intégrant à sa propre perspective et en montrant par l'exemple le pouvoir explicatif de ladite

---

<sup>240</sup> Voir plus haut, 1.1.

perspective. (Et, pourrait-on ajouter, en sciant un peu plus la branche des catégories communes sur lesquelles est assis « le sceptique qui continue à raisonner et à croire tout en assertant qu'il ne peut défendre sa raison par la raison » (I.4.2.1).)

Lorsque Hume rédige son *Traité*, la scolastique et l'aristotélisme sont en déclin. En astronomie et en cosmologie, le débat fait rage entre cartésiens et newtoniens ; en théorie de la connaissance, il est entre innéistes et anti-innéistes ; en théologie, il est entre les rationalistes soucieux de prouver *a priori* l'existence de Dieu, empiristes tentant de la montrer par une inférence, et un ensemble hétéroclite de penseurs plus ou moins subversifs<sup>241</sup>. Ces débats voient s'affronter des positions contradictoires, mais la plupart ont en commun de s'être distanciées de la scolastique. Dans ce contexte, lorsque Hume reprend les considérations de I.4.2 et s'en sert contre cette dernière, il pense certainement faire un pari sûr : attaquer quelque chose auquel plus personne ne tient tout en ramenant le lecteur lettré du XVIIIe siècle de son côté<sup>242</sup>, et ce d'autant plus que sa démarche se veut explicative et à ce titre porteuse de ce « progrès » dont chacun veut la gloire.

I.4.3.2-4 reprend de façon synthétique les arguments de I.4.2.25-44. La seule différence est que, au lieu d'avoir recours à des objets pour accorder une identité aux perceptions ressemblantes, les philosophes cherchent quelque chose d'immuable qui se tiendrait *sous* les perceptions mouvantes. Cette chose, ce serait « la *substance* ou la *matière première et originale* » (I.4.3.5, souligné dans le texte). À première vue, on voit mal la différence entre la substance et les corps, et Hume évoque comme en I.1.1.2 l'exemple d'un

---

241 Voir Russell, *Riddle*, chap.1-5.

242 On trouve la même attitude plus tard dans le *Traité*, en II.1.7.2, où Hume cite un débat récent (« To begin, with vice and virtue; which are the most obvious causes of these passions; it would be entirely foreign to my present purpose to enter upon the controversy, which of late years has so much excited the curiosity of the publick: Whether these moral distinctions be founded on natural and original principles, or arise from interest and education? ») avant d'affirmer que, quelle que soit l'issue du débat, sa propre théorie sera compatible avec (« I shall endeavour to show, that my system maintains its ground upon either of these hypotheses; which will be a strong proof of its solidity. »).

fruit, qui serait pour nous une combinaison de qualités – couleur, goût, forme, solidité... – et qu'on choisirait pourtant de considérer comme un corps.

À seconde vue, « l'esprit ne s'arrête pas là », et pour être sûr de bien lier ensemble les qualités il « feint une chose inconnue (*unknown something*), une substance originale et une matière, comme un principe d'union ou de cohésion parmi ces qualités » (I.4.3.5). La matière serait *une* chose, toujours même partout, et toujours immuable ; les différences, les qualités et le mouvant seraient des « accidents », et ainsi les perceptions, devenues accidents, dépendraient toujours de la substance inconnue.

Évidemment, la substance et la *materia prima* ne sont pas plus fondées que les corps de I.4.2 et ne sont au mieux que des pseudo-idées, elles aussi dépourvues d'impressions originales.

Pour expliquer la causalité, les scolastiques auraient aussi recours aux « qualités occultes », dont Hume affirme tout de suite le caractère inintelligible. Basé sur des pseudo-idées, le système scolastique serait « entièrement incompréhensible », et pourtant « dérivé de principes naturels » (I.4.2.8).

Les scolastiques, lorsqu'ils auraient pris note de la contradiction entre expérience primordiale des perceptions mouvantes et désir de quelque chose de plus stable et permanent, auraient dû retomber dans « l'indolence du vulgaire ». Mais, au lieu de cela, ils ont préféré « répéter fréquemment des termes qui sont totalement inintelligibles et dépourvus de signification » et dont on s'imaginerait, à cause de cela, qu'ils ont « un sens secret » (I.4.2.10).

Cette explication de la scolastique, ou plutôt d'une version extrêmement simplifiée de celle-ci, a de quoi laisser dubitatif. Elle invite à se poser la question des anachronismes et du simplisme que l'on risque dès lors qu'on adopte une démarche réductionniste, qui dépend toujours de certains présupposés de départ, qui ne sont pas nécessairement accordés à ce que

l'on veut voir à travers eux. En effet, l'expérience primordiale telle que Hume la conçoit – le « point de vue privilégié » de Fogelin – et la tendance identitaire de l'esprit, deux éléments contradictoires par lesquels Hume explique l'apparition de la scolastique, sont tous les deux issues de sa théorie de l'esprit. Or, cette théorie est considérée comme la nature humaine même. Sur cette base, Hume attribue aux scolastiques et à Aristote ce que lui-même est le premier à décrire et qu'il prend pour une expérience primordiale. Mais son explication naturalisto-réductionniste découvre-t-elle la nature humaine, la culture péripatéticienne, ou un travail issu de sa propre théorie ? Comme presque tous les systèmes de la philosophie moderne, celui du *Traité* frappe par ses imperfections : aucun philosophe n'est parvenu à retrouver la vision synthétique qu'un Thomas d'Aquin, notamment, avait réussi à achever. Cela dit, le « cadre simpliste »<sup>243</sup> dans lequel les philosophes de l'époque ont raisonné n'en a pas moins rendu service aux sciences en général, et certains cognitivistes voient toujours chez Hume un prédécesseur<sup>244</sup>.

Anachronique ou non, simpliste ou non, l'explication de la scolastique en I.4.3 n'en est pas moins remarquablement cohérente avec le reste du *Traité*. D'abord, si Hume y nie l'intelligibilité de l'idée de substance, on peut néanmoins remarquer que les perceptions mêmes sont substantifiées. Si elle joue un rôle d'idée générale, chaque perception peut faire penser à une qualité en particulier, et « chaque qualité, étant un être distinct des autres, peut être conçue à part » (I.4.3.8). Pris dans la contradiction entre expérience primordiale et désir

---

243 Nous reprenons une expression de Garrett: « restricted and oversimplified framework ». Voir Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, p.40.

244 On peut penser notamment à Patricia Churchland, qui voit dans « l'enthousiasme » du Hume de l'Introduction, « naturaliste méconnu », quelque chose dont on retrouverait un écho parmi les pionniers des sciences cognitives; voir Churchland, *Neurophilosophie: l'esprit-cerveau*, trad. Maryse Siksou (Paris, PUF, 1999), chap.7, p.326; et à Jerry Fodor, qui va jusqu'à voir dans le *Traité* « l'acte de naissance des sciences cognitives »; voir Fodor, *Hume Variations*, chap.8, p.134; ainsi qu'à Edward O. Wilson qui introduit son essai *On Human Nature*, chap.1, sur des questions qu'il attribue à Hume: « These are the central questions that the great philosopher David Hume said are of unspeakable importance: How does the mind work, and beyond that why does it work in such a way and not another, and from these two considerations together, what is man's ultimate nature? »

de quelque chose de plus permanent, comme tous les philosophes, ceux de « l'école péripatéticienne » auraient tenté de ficeler ensemble des perceptions et des qualités tendant à se séparer les unes des autres. Hume attribue la contradiction à l'esprit même, et par conséquent à tous ceux qui se hissent au-dessus du « vulgaire ». Si on conçoit l'esprit en suivant le cadre du *Traité*, on doit arriver à cette conséquence, en effet. Mais si on le conçoit autrement, alors la conséquence n'arrive pas, et l'expérience soi-disant primordiale se révèle comme le résultat d'une crise moderne plutôt que comme un problème situé dans la nature humaine. Aristote et ses élèves ont-ils jamais été confrontés à un monde tombant en morceaux, faute de substance supérieure aux atomes ? La question de l'anachronisme de I.4.3 peut être légitimement posée. Ce qu'on peut noter dès à présent, c'est que Hume attribue au commencement de la philosophie un problème qui arrive non pas au commencement de l'histoire réelle, mais suivant les conséquences de sa propre théorie en I.4.2. Au point de vue structuraliste, les développements de I.4.3 ont l'avantage d'être tout autant dans la lignée de la théorie de départ que ceux de I.4.2, ce qui signifie qu'à l'exception des problèmes conceptuels comme ceux relevés au chapitre précédent, la théorie de l'esprit humienne est globalement cohérente, et ses applications également.

Autre élément cohérent au sein de la théorie humienne, mais potentiellement anachronique lorsque le philosophe tente d'appliquer celle-ci à la scolastique : prendre au premier degré<sup>245</sup> des expressions aristotéliennes comme « sympathie », « antipathie » et « horreur du vide » (I.4.3.11) et en faire des projections par l'esprit de ses propres contenus. Hume ne semble pas songer que ces expressions puissent référer à des analogies entre des phénomènes mentaux et des phénomènes extérieurs, ou même du supra-phénoménique. Bien plutôt, il profite de cette ressemblance pour voir dans les phénomènes mentaux la véritable origine de ces expressions, dont l'application pour désigner des choses en soi ne serait que

---

245 Au sens de faire une lecture littérale.



projection et pseudo-idées. Irait-on vraiment réduire des siècles d'aristotélisme à ce genre d'explications « naturalistes » ? Il est certain que Hume se sert de la scolastique pour montrer le pouvoir explicatif de sa théorie. Mais, du même coup, il montre à ceux qui comprennent les concepts scolastiques – que lui ne comprend pas et croit inintelligibles dans l'absolu – les limites de cette théorie. Les concepts scolastiques ne sont pas restitués, mais niés, ou au mieux rendus comme pseudo-idées obscures : Hume n'en arrive pas moins, selon sa propre démarche, à les dé-substantifier et redéfinir (réductionnisme conceptuel), et à les expliquer selon des principes de la « nature » ou de la psychologie humaine (réductionnisme épistémologique). Ce faisant, il élimine aussi toute possibilité d'y avoir recours pour se sauver du scepticisme, chose peu importante à une époque où la scolastique était tombée en désuétude et *a fortiori* si on considère que cette philosophie est assez peu réductionniste pour se permettre de multiplier les catégories, mais qui le sera davantage à la section suivante où Hume refait la même chose pour la « philosophie moderne ». Ce qui correspond, pour ce qu'il en donne, à la distinction entre qualités primaires et secondaires déjà critiquée par Berkeley<sup>246</sup>.

La « philosophie moderne », prenant acte du caractère fictif des catégories de la scolastique et de l'aristotélisme, tente d'établir une autre catégorisation pour penser le monde extérieur. À savoir, celle entre des qualités objectives et d'autres subjectives : la forme, la solidité... seraient constatables et mesurables par tous, également, alors que des qualités comme la couleur, le chaud/froid ou l'odeur varieraient d'un individu à l'autre. Hume reconnaît à cette distinction une base psychologique empirique. Odeurs, couleurs, sons... varient selon « notre santé », selon « les différentes complexions et constitutions des hommes », ou encore « selon la différence de situation extérieure et de position » des objets (I.4.4.3), alors que les corps et leurs formes changent beaucoup moins. De plus, la distinction

---

246 Voir Popkin, « So, Hume did read Berkeley », p.773.

permettrait d'expliquer que nous puissions percevoir des qualités différentes au sein des mêmes corps – on pense à l'exemple classique de la main chaude et de la main froide trempées dans la même eau et en tirant chacune une sensation différente –, en attribuant ces qualités aux individus percevants, tandis qu'à l'extérieur les corps auraient en soi forme et solidité. En un mot, à défaut de substances, des modes, d'accidents et d'autres concepts désormais considérés comme fictifs et inintelligibles, on aurait des concepts intelligibles et permettant une distinction claire entre un extérieur-durable et un intérieur-changeant. Et ce, sans postuler davantage, semble-t-il, qu'une différence entre deux ensembles de perceptions, toutes ces qualités étant données dans l'expérience. La distinction moderne peut-elle sauver un monde réduit aux perceptions du solipsisme ?

La réponse de Hume est évidemment négative et celui-ci développe un argument proche de celui de Berkeley. Il est impossible – sinon peut-être par une « distinction de raison » (I.1.7.17) ? – de concevoir une qualité première sans avoir aussi une qualité seconde. « Le mouvement... est une qualité inconcevable toute seule ou sans référence à un autre objet. L'idée de mouvement suppose nécessairement celle d'un corps en mouvement. » (I.4.4.7). De même, l'étendue « est inconcevable, à moins d'être composée de parties colorées et solides » (I.4.4.8), tandis que « la solidité... est parfaitement incompréhensible seule ou sans concevoir des corps solides » et particuliers (I.4.4.9). Puisque tout part des perceptions et que tout y revient, on ne peut penser l'étendue, la solidité, etc. que par au moins des perceptions simples, donc des atomes colorés ou odorants ou sonores.

L'argument humien n'a de sens que si l'on admet comme prémisse soit l'impossibilité des idées abstraites, permettant de penser une qualité comme plus fondamentale qu'une autre et ne la présupposant pas (par exemple, la forme ne présuppose pas la couleur alors que l'inverse n'est pas vrai), au bénéfice de la thèse selon laquelle toutes nos idées générales

seraient fondamentalement des idées particulières, ce qui est la thèse de Berkeley<sup>247</sup>, soit la théorie humienne des perceptions où toutes les qualités sont à égalité puisque toutes données dans des perceptions simples situées au même niveau<sup>248</sup>. Une perception simple visible est toujours colorée, une perception complexe de forme l'est toujours également, et ainsi de suite. Il n'est plus possible de penser certaines perceptions comme plus fondamentales ou plus réelles que d'autres : toutes les qualités sont au même niveau<sup>249</sup>. Elles sont toutes, pourrait-on dire, également subjectives et également présentes dans le donné empirique<sup>250</sup>. Dans la perspective humienne, ce qui est fondamental, ce sont les atomes-perceptions, pas des corpuscules ni des solides – un atome-perception peut être invisible et intangible sans être plus ou moins « subjectif ». Dès lors, le réductionnisme du *Traité* coupe la route au réductionnisme physicaliste de cette distinction qui fait de propriétés physiques et « objectives » l'élément de base du monde étendu : les corpuscules qui y sont fondamentaux,

---

247 Locke: « Ne faut-il pas des efforts pour former une idée générale de triangle (qui n'est même pas l'une des plus abstraites ni difficiles), qui n'est ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni isocèle, ni scalène, mais tout cela et rien de cela en même temps ? » *Essai sur l'entendement humain*, livre 4, chap.7, §9. Cité par Berkeley, *Principes*, Introduction, §13. Dans les paragraphes suivants, Berkeley se dit incapable de concevoir une telle idée, et ajoute une nouvelle définition de l'universalité : « l'universalité, en effet, autant que je puis la comprendre, ne consiste pas dans la nature ou dans la conception positive, absolue, de quelque chose, mais bien dans la relation de l'universel aux objets particuliers qu'il signifie et représente. C'est en vertu de cette relation que les choses, les noms et les notions, qui sont particuliers en leur nature propre, deviennent universels. » Introduction, §15, nous soulignons.

248 Voir plus haut, 2.3.

249 « But farther, what must become of all our particular perceptions upon this hypothesis? All these are different, and distinguishable, and separable from each other, and may be separately considered, and may exist separately, and have no need of tiny thing to support their existence. After what manner, therefore, do they belong to self; and how are they connected with it? » (I.4.6.3)

250 Hume ne répond pas à un argument important en faveur de la distinction entre qualités primaires et secondaires : le fait que les premières puissent être quantifiées, mesurées selon un étalon qui ne dépend pas des perceptions des individus, alors que les secondes ne peuvent pas l'être ou seulement de façon beaucoup plus indirecte. Hume, on l'a vu, s'efforce de construire une théorie internaliste, qui se passe de référence au monde extérieur et ainsi s'abstient de prendre position sur la difficile question des relations entre l'âme et le monde physique. L'idée même d'un monde partagé, dont le caractère objectif et indépendant serait certifié par la possibilité de le quantifier avec exactitude, lui est étrangère.

du moins si on n'admet pas la division à l'infini, ne bénéficient même pas d'une existence certaine dans le *Traité*<sup>251</sup>.

Ce rejet du physicalisme moderne opéré, Hume se positionne à nouveau, comme il l'avait fait en I.4.3, en naturaliste qui voit dans la « philosophie moderne » un phénomène à expliquer. Cette fois, il admet le relatif fondement empirique d'une moindre variabilité parmi les qualités dites primaires, et le fait qu'elle s'appuie sur des principes plus « réguliers » et « stables » de l'imagination (I.4.4.2), mais il y voit néanmoins une « manière (*method*) de penser plus populaire que philosophique » (I.4.4.12) et qui s'arrangerait illégitimement pour accorder à certaines qualités un caractère fondamental qu'elles n'auraient jamais dans nos perceptions – qui sont, rappelons-le, toutes au même niveau d'ontologie et toutes à la base également des simples.

Une fois encore, le réductionnisme du *Traité* semble triompher : Hume a intégré une dichotomie qui n'est pas de lui dans sa propre philosophie, l'a redéfinie selon ses propres concepts et catégories (réductionnisme conceptuel), avant de la rejeter comme illégitime et de l'expliquer comme phénomène (réductionnisme épistémologique) ; mais, ce faisant, il avance aussi dans le scepticisme, puisqu'il supprime encore une catégorisation qui permettait de penser au-delà des perceptions. Si Hume ne nie pas l'existence des corps comme spécifiquement distinct des perceptions, nul doute que l'humeur pyrrhonienne et le réductionnisme ontologique attendant de la fin de I.4.2 persistent ici : « [nous] avons trouvé des contradictions et des difficultés dans tous les systèmes qui concernent les objets extérieurs » (I.4.5.1), soit une manière de ne pas dire que les objets pensés comme spécifiquement extérieurs aux perceptions sont devenus, au mieux basés sur un fondement plus que douteux, au pire irréels et totalement illusoire.

---

251 En tant, bien entendu, qu'ils sont spécifiquement distincts des perceptions.

### 3.5 Pas de substrat pour les perceptions

La section I.4.5 reconnaît explicitement un élément déjà présent dès le départ, mais que Hume tenait surtout dans l'implicite : la substantification des perceptions. Ayant rejeté la notion de substance comme fictive et incompréhensible – tout en reconnaissant, en I.4.2.57, que nous croyions naturellement et ne pouvions que croire dans l'existence des corps comme spécifiquement distincts des perceptions –, il parle ici de son usage dans un débat de l'époque, celui sur la nature de l'âme et sur ses rapports avec le corps. La question se pose alors, et plusieurs positions prétendent soit expliquer l'interaction ou la simili-interaction entre non-étendu et étendu, soit rabattre l'un sur l'autre<sup>252</sup>.

Si Hume prend la peine de donner des arguments en faveur d'une âme immatérielle et aussi en faveur d'une position contraire, plutôt matérialiste<sup>253</sup>, il donne pourtant sa conclusion *avant* d'argumenter : on doit « abandonner totalement la dispute concernant la nature matérielle ou immatérielle de l'âme », car « la question même est à condamner » (I.4.5.6) ; « la question de la substance de l'âme est absolument incompréhensible » (I.4.6.33). En effet, la notion de substance, en tant qu'elle ne vient d'aucune impression originale et serait une fiction ou pseudo-idée, devrait être condamnée comme dépourvue d'intelligibilité et de

---

252 John Yolton, in *Locke and French Materialism*, chap.1, décrit la situation intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la question du statut de l'âme et de son lien (ou non) avec la matière comme une compétition entre trois positions: l'influence physique directe, l'occasionalisme malebranchien, et l'harmonie préétablie leibnizienne. De ces trois positions, les deux dernières font de l'immatérialité de l'âme un réquisit, tandis que la première est a priori autant compatible avec le dualisme qu'avec un monisme matérialiste. Descartes développe une théorie de l'influence physique du corps sur l'esprit qui concorde avec un strict dualisme, mais la possibilité pour les partisans de l'influence physique d'évoluer vers une position moniste suffit à créer la méfiance envers cette position.

253 Russell (*Riddle*, chap.14) estime que Hume penche vers le matérialisme. L'un des derniers arguments de la section (I.4.5.30 ; I.4.5.33) est que, si tout peut a priori produire n'importe quoi, alors il est possible que « la matière et le mouvement » produisent la pensée. La balance sceptique ne serait pas égale, comme dans les cas classiques de suspension du jugement, mais serait plutôt du côté matérialiste et refléterait ainsi l'orientation généralement subversive du Traité. S'il y a bien un penchant matérialiste dans la conclusion de I.4.5, ce penchant n'est néanmoins pas une affirmation : Hume ne saurait affirmer positivement une thèse matérialiste sans se heurter aux contradictions qu'il impute à cette thèse. Peut-être espérait-il que d'autres, partant d'un point de départ différent de la théorie des perceptions mais partageant la même inclination irréligieuse, argumentent avec succès en faveur de la thèse matérialiste, mais ceci ne peut être que spéculé. Du point de vue de la dichotomie classique entre substance matérielle et substance immatérielle, la conclusion de I.4.5 est purement sceptique.

contenu. Pour autant, on a vu que des « fictions » étaient nécessaires pour soutenir la croyance dans les objets et dans le monde extérieur, fictions dont le rôle est d'ailleurs suffisamment clair pour que Hume hésite à les déclarer inintelligibles. Et ici, on peut observer que, *mutatis mutandis*, Hume se sert de la notion de la substance en l'intégrant dans sa propre théorie. Si on définit une substance comme « quelque chose pouvant exister par soi-même », cette définition se trouve correspondre à « tout ce qui peut être conçu » (I.4.5.5).

Toute perception peut être imaginée indépendamment des autres, indépendamment de toute cause ou de tout autre principe. N'importe quelle perception peut donc correspondre à la définition de la substance : elle « peut exister séparément, et n'a pas besoin d'autre chose pour soutenir son existence. [Les perceptions] sont donc des substances, pour autant que cette définition explique la substance. » (I.4.5.5) Si cela peut sembler très éloigné du « sens commun », ce n'est pas absurde<sup>254</sup> : les perceptions, on l'a vu, sont la base absolue du système en ce qu'elles sont irréductibles à autre chose qu'elles-mêmes, inexplicables par un autre principe qu'elles-mêmes, existantes au sens le plus fort du terme ; et de même que la thèse selon laquelle chaque instance perceptive est un objet séparé, tandis que la notion normale d'objet repose sur une « fiction », découle de l'impossibilité de penser l'objet comme spécifiquement distinct des perceptions, de même la substantification des perceptions découle de leur irréductibilité. Tout cela suit ce qu'on peut appeler l'ordre des raisons du *Traité*, et n'est ni un jeu sans but, ni un dysfonctionnement de la raison, ni une *reductio ad absurdum* pratiquée volontairement. Chaque perception était déjà, dès le départ, un substrat – quelque chose qui existe par soi-même, sans être réductible à quoi que ce soit d'autre, tant du point de vue épistémologique (on peut imaginer des perceptions sans causes (I.3.3), on n'a pas besoin de se déterminer sur la nature de leurs causes (I.1.2.1)) que du point de vue ontologique (les perceptions sont pensées sans référence ni à la matière, ni à de l'inétendu, ni en fait à quoi que

---

254 Contrairement à ce qu'avance notamment Peter Thielke, qui voit dans le scepticisme le fruit d'un usage anormal de la raison (Thielke, « Hume, Kant, and the Sea of Illusion », IV, p.82).

ce soit d'autre qu'elles-mêmes). Hume se contente ici de reconnaître explicitement cet état de fait. Il intègre aussi la notion de substance à sa propre théorie : ayant copieusement rejeté la conception classique de cette notion, souvent accompagnée de modes, (I.1.6.3) d'accidents (I.1.6.3) ou d' « inhésion » (I.4.5.2), il la réduit à un sous-produit des perceptions, que l'on pourrait trouver dans chacune d'elles<sup>255</sup>.

Seulement, si les perceptions sont des substrats, et si les substances au sens usuel du terme – substance étendue, substance immatérielle – sont impensables et inintelligibles, il n'y a plus de substrat pour les perceptions. Irréductibles, indépendantes, atomisées, elles ne se laissent plus rapporter à autre chose qu'à elles-mêmes, et c'est à elles que tout le reste est censé être réduit, à moins qu'il ne soit mis dans le domaine gênant et bâtard de la « fiction » indispensable ou rejeté dans l'inintelligible. Tel est le climax auquel, après avoir réglé leur compte aux théories usuelles qui accordent aux perceptions un substrat (et donc une dépendance, une réductibilité au moins épistémologique et partielle, en ce qu'elles seraient explicables par autre chose qu'elles-mêmes), Hume parvient en I.4.6.

### 3.6 La dissolution finale de l'être dans les perceptions

Récapitulons. Même en laissant de côté I.4.1 et son argument de la dégénérescence de la connaissance en probabilité, due à nos doutes sur la nécessité d'un tel argument et sur le

---

255 On pourrait donc dériver des perceptions des notions comme celles d'existence et de substance. On voit ici un trope caractéristique d'un certain empirisme, que l'on retrouvera aussi chez Condillac (*Traité des sensations*); celui de ce que Barry Stroud appelait la « pauvreté du donné » (Stroud, « The Constraints of Hume's Naturalism », p.345), où, supposant l'absence d'idées innées et la restriction à un donné phénoménologique conçu exclusivement selon des catégories limitées, on devrait expliquer des notions hautement abstraites comme celles d'existence, de substance, d'essence, etc. Devant ce défi, un empiriste comme Condillac tente d'expliquer, tandis que Hume, lui, redéfinit la notion qu'il doit expliquer ou la nie comme inintelligible – ce que l'on peut interpréter moins comme un décryptage ou une découverte que comme un échec à en comprendre le contenu. Dans le second cas, on admet clairement que le réductionnisme ait ses limites; dans le premier, celui de l'explication par le donné, il faut montrer que la notion abstraite ne saurait se réduire à ses contenus ou en être tirée.

fait qu'il ne soit pas, selon nous, contenu dans les prémisses du *Traité*<sup>256</sup>, ce qui est accompli au cours des sections I.4.2-5 va déjà très loin.

La notion de corps, ou d'objet, comme spécifiquement différent des perceptions, est devenue inintelligible ou basée sur des « fictions ». Il n'y a plus de substrat hors perceptions, ni de catégories pour penser quelque chose de spécifiquement distinct d'elles. Notre vie commune est construite sur de l'illusion, elle-même basée sur une tendance native de l'esprit, sur un désir de stabilité qui dépasse le phénoménique ou le purement empirique mais qui reste quelque chose d'essentiellement interne et ne référant pas à de l'extériorité. Tout ceci pose évidemment de gros problèmes au regard des conclusions auxquelles cela mène, comme celle selon laquelle une connaissance fidèle au principe de copie et rejetant les « fictions » ne devrait admettre comme réelles que les instances perceptives et rejeter les objets comme spécifiquement distincts des instances. De même, avec la disparition du substrat derrière les perceptions en I.4.5 et la reconnaissance des perceptions comme substantifiées, l'altérité pose désormais problème : s'il n'y a pas de substrat pour les perceptions, alors y a-t-il des perceptions d'autrui, ou même d'autres esprits tout court ? Puis-je considérer que les perceptions d'autrui coexistent avec la miennes alors que je ne les perçois jamais ? S'il n'y a plus de substrat, donc possiblement de substrats au pluriel, derrière ou avec les perceptions, il devient difficile de penser l'existence d'autres esprits que le mien. Ce dernier point, conjoint au doute sur les corps, fait pencher la balance vers le solipsisme. Les catégories habituelles qui freinaient celui-ci sont devenues douteuses, inintelligibles, illusoire ou fictionnelles... elles sont redéfinies et expliquées, certes, et en cela le réductionnisme de la science de l'homme fonctionne toujours correctement, mais la façon dont elles le sont enferme l'esprit

---

256 On remarquera néanmoins qu'il correspond à une « régression des catégories », en ce qu'il réduit la connaissance à de la probabilité en la basant sur de la chose de fait, et que s'il ne nous semble pas déduit des prémisses du *Traité*, il n'en poursuit pas moins, lui aussi, un certain réductionnisme au moins conceptuel.



dans le domaine des perceptions, *a fortiori* s'il accepte le principe de copie comme un critère décisif pour discriminer entre « vraies » et « fausses » idées.

Tout cela va loin, mais il est possible d'aller encore plus loin aussi bien dans la réduction-aux-perceptions que dans le scepticisme, plus loin encore que le solipsisme. Celui-ci suppose en effet l'existence de l'esprit. Qu'il se retrouve absolument seul ou seul avec Dieu, l'esprit subsiste, le soi qui subsiste quand les perceptions vont et viennent ne pose pas de problème. Ici, en revanche, ce soi/moi (*self*) même n'est plus assuré. En effet, le soi, comme les concepts vus dans les précédentes sections, joue d'habitude un rôle de substrat, qui continue d'exister plus durablement que les perceptions. Et, tout comme la substance ou le corps spécifiquement distinct des perceptions, le soi devient quelque chose de douteux, dont il s'agit d'éprouver le statut par le principe de copie et de l'expliquer le cas échéant.

Comme dans la section précédente, la conclusion est presque donnée dès le début. Non, dit Hume, nous n'avons pas d'impression originale du moi, et par conséquent « il n'existe pas » de telle idée (I.4.6.2). Le moi n'est pas identifiable ni à une perception, ni à un ensemble de perceptions : « ce n'est pas notre corps que nous percevons à proprement parler, ce ne sont pas mes bras et mes jambes que je perçois, mais des impressions » (I.4.2.9). Ce que nous considérons comme notre moi physique se dissout, lui aussi, dans les perceptions. La catégorie même qui permettait le solipsisme est dissoute, le moi n'existant plus comme catégorie d'être distinct des perceptions, et on peut dire que le monde ou l'être entier y est (presque) entièrement dissous. Le réductionnisme-aux-perceptions aura abouti à dissoudre jusqu'au moi/soi, jusqu'à l'esprit même qui normalement subsistait, comme catégorie inintelligible ou « fiction ». Quant à autrui, il est aussi dissous : « je peux me permettre d'affirmer au reste de l'humanité qu'ils ne sont rien d'autre qu'un ensemble (*bundle*) ou une collection de diverses perceptions, qui se succèdent les unes aux autres avec une inconcevable rapidité... » (I.4.6.4).

C'est à ce point du développement du réductionnisme du *Traité* que la citation de Reid placée en tête de ce chapitre devient pertinente. « L'idée ou l'impression... est l'esprit, la perception, et l'objet, tout cela en même temps »<sup>257</sup>, au sens où ce qui est habituellement pensé comme substantiellement distinct des perceptions y est ontologiquement dissous. Il n'y a, l'être pensable n'est plus fait que de, perceptions. Et il n'y a donc même plus d'esprit. À la rigueur, s'il y a un moi, c'est seulement en tant que celui-ci est identique à l'ensemble des perceptions. Le moi est dissous, informe, perdu dans l'amas des perceptions successives dont l'indépendance (la substantification) les dissocie radicalement les unes des autres. Soit le moi n'est rien, une pseudo-idée dépourvue d'impression originale, aussi peu intelligible que celle de substance, soit il est toutes les perceptions à la fois, auquel cas on peut imaginer que si les perceptions s'arrêtent le moi est annihilé (I.4.6.3).

Cette régression des catégories dans les perceptions n'empêche pas l'aspect naturaliste de la démarche de se manifester toujours : il ne suffit pas de montrer que le moi/soi est une fiction ou une pseudo-idée, il faut encore expliquer son origine, comme pour tout autre phénomène mental. Sans beaucoup de surprise, l'identité personnelle, comme l'identité d'un objet, se résout en un ensemble de perceptions et de relations. Certaines relations, comme l'organicité pour un être vivant (I.4.6.5), ou la ressemblance (I.4.6.18), la causalité (I.4.6.19), et pour nous la mémoire, créent de l'identité. Il s'agit bien d'une création : « la mémoire *produit* plutôt qu'elle ne *découvre* l'identité personnelle » (I.4.6.20), qui s'explique par des relations, et surtout par le fait que les changements qui touchent un objet ou une personne soient « si faciles et continus, que nous percevons à peine la transition » (I.4.6.8). Attribuée à un objet, l'identité lie « des objets tout à fait différents » (I.4.6.11). Attribuée à une personne, elle est « une fiction », au mieux similaire à celle que nous attribuons aux plantes et aux animaux (I.4.6.15). Elle dépend de « la ressemblance, la continuité et la causalité » (I.4.6.16),

---

257 Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, II, 12, p.201.

et qu'on pourrait la voir comme une sorte de pseudo-relations couvrant ou aidant de vraies relations.

À cet aspect explicatif est aussi joint un aspect normatif, dû à la portée normative du principe de copie, et que l'on retrouve ici comme dans les autres sections de I.4. Épistémologiquement, la croyance dans l'identité personnelle est « une erreur (*mistake*) » (I.4.6.7). Elle est une construction basée sur des tendances natives de l'esprit, et sort tout à fait des perceptions, ce qui la rend à la fois illusoire et injustifiable. Le tandem des réductionnismes conceptuel (reconceptualiser le moi, montrer qu'il est une pseudo-idée) et explicatif (expliquer notre « tendance (*propension*) à accorder une identité à ces perceptions successives et à nous supposer pourvus d'une existence invariable et ininterrompue pendant tout le cours de notre vie » (I.4.6.5)) tend vers le réductionnisme ontologique : de ce que l'irréductible aux perceptions s'avère si problématique et de statut aussi douteux, on pourrait être tenté de dire qu'il n'existe pas ou pas vraiment, ce qui reviendrait à affirmer l'inexistence de tout ce qui est substantiellement différent des perceptions. Hume ne va jamais jusque-là, il n'affirme pas l'inexistence de ces catégories (si ce n'est comme illusion, fiction, pseudo-idée), mais le simple fait de résorber le réel dans les perceptions et de rendre le reste douteux tend franchement dans cette direction.

On pourrait conclure que le scepticisme du *Traité* est dû – à l'exclusion de I.4.1 peut-être – à ce que Hume s'efforce de reconceptualiser en vidant de sa substance et d'expliquer des catégories d'être ou de concepts, de manière à les cannibaliser dans sa propre théorie. Ce serait ce qui n'entre pas, dès le départ, dans la théorie des perceptions et de l'esprit, qui serait mis en danger par le scepticisme. *A contrario*, ni les perceptions ni la théorie de l'esprit ne feraient l'objet de doute, et les cadres conceptuels posés en I.1 seraient laissés intacts. Cette conclusion, selon nous, est à moitié exacte : la théorie des perceptions ne souffre absolument pas du doute sceptique. Par contre, la théorie de l'esprit – qui inclut les principes et les

facultés –, elle, pourrait souffrir du scepticisme, et le devrait, si Hume allait vraiment jusqu’au bout. Or, il a beau aller au-delà du solipsisme, il ne va pas tout à fait jusqu’au bout du scepticisme : qu’en est-il de ce qui, dans l’esprit, devrait ne pas se réduire aux perceptions ? Que sont le principe de copie, de séparabilité, que sont la mémoire et l’imagination, ou encore les instincts ? Avons-nous la moindre impression particulière ou originale d’eux ? Hume ne formule pas la question, mais s’en rapproche :

La comparaison [de l’esprit] avec un théâtre ne doit pas nous mener en erreur. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l’esprit ; nous n’avons pas la moindre notion du lieu où les scènes sont représentées, ni des matériaux de laquelle elle est composée. (I.4.6.4)

On pourrait voir dans ces lignes un simple minimalisme épistémologique, soit un aveu que nous ignorons l’« essence » de l’esprit, que nous ignorons s’il est matériel, immatériel ou autre chose encore. Mais on aurait tort de n’y voir que cela. Car les « matériaux » du théâtre des perceptions, ce n’est pas seulement le corps ou l’âme, ce sont aussi les éléments de la théorie de l’esprit qui ont été posés en I.1. La mémoire et l’imagination sont des facultés propres, qui manipulent et traitent les perceptions, mais dont on ne voit pas comment ils pourraient être réduits aux dites perceptions – et Hume n’opère à aucun moment cette réduction, alors même que, si « l’esprit n’est rien d’autre que ces perceptions », il le devrait. Mais s’il tentait cette réduction, il verrait peut-être que, même au sein de sa propre théorie, tout ne peut pas être réduit aux perceptions. Le réductionnisme-aux-perceptions attaquerait alors des principes que Hume pose dès le début du *Traité* (et on voit ici qu’il était pertinent de distinguer théorie de l’esprit en général et théorie des perceptions en particulier, la seconde n’étant jamais atteinte par le scepticisme), ce qui ruinerait le projet et montrerait peut-être la théorie de l’esprit, hors perceptions, comme un peu trop arbitraire, posée là pour aller avec la théorie des perceptions plutôt que trouvée dans celle-ci ou dans l’expérience. Hume ne va pas jusque-là et se contente d’émettre un doute sceptique général sur les « matériaux » de l’esprit.

### 3.7 Sortir du scepticisme ? La redéfinition et la poursuite du projet de science de l'homme

La partie I.4 a, longuement, développé des aspects qui étaient présents dès le départ en puissance dans la démarche de Hume. Si les perceptions sont l'alpha, elles doivent être aussi l'oméga, et logiquement une réduction totale de l'être aux perceptions ne devrait même pas laisser de place à ces facultés dont un bon associationniste se méfie<sup>258</sup> mais dont il a besoin pour expliquer ce que l'association n'explique pas<sup>259</sup>. L'argument de I.4.1 mis à part, le scepticisme de I.4 consiste essentiellement dans des réductions qui dissolvent des catégories dans les perceptions, jusqu'à ne (presque) rien laisser en dehors d'elles.

Ce résultat est logique, il poursuit un double réductionnisme explicatif et conceptuel jusqu'au bout – d'où l'aspect « naturaliste » qui accompagne en permanence le scepticisme, en rendant compte par des fonctionnements de la nature humaine ces fictions et illusions qui n'en sont pas moins de « vrais » phénomènes mentaux –, mais dans la pratique, il est intolérable. Hume semble aboutir à un super-système de l'égoïsme<sup>260</sup> qui ne laisse aucune place à l'altérité. Il n'y a plus non plus de monde partagé, le développement de la théorie sans référence à un monde extérieur n'ayant que trop bien fait son travail. Le monde extérieur est illusoire, incompréhensible, impensable sans contradictions et pseudo-idées. Il n'y a rien de stable au-delà des conjonctions constantes, aucune identité qui mérite d'être considérée comme « vraie », ni dans les objets ni pour soi. Hume tient en même temps des explications pour

---

258 Árdal, *Passion and Value*, chap.4, pp.80-92.

259 Fodor, *Hume Variations*, chap.5, p.115.

260 L'expression « système de l'égoïsme » était communément utilisée à l'époque pour désigner une pensée solipsiste. Voir Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières*, ainsi que Sébastien Charles, « Fiction philosophique et fiction littéraire au siècle des Lumières: le cas de la secte égoïste », in Bertrand Binoche et Daniel Dumouchel, *Passages par la fiction*, pp.75-93.

toutes ces « illusions », mais veut-il les admettre comme telles ? Malgré le « naturalisme », ce résultat est essentiellement destructif : il ne laisse subsister que des amas de perceptions. Seul subsiste un flux, radicalement héraclitéen, où des pans entiers de la vie commune – le moi, l'altérité, le monde – sont dissous.

Que faire ? Hume voit bien que ses résultats ne seront pas acceptés, et que s'il en reste à ce point, il n'a pas refondé la connaissance sur une base sûre mais l'a ruinée. Il voit aussi que si la causalité n'existe que de façon interne à l'agent, on ne peut plus, par elle, parler du monde extérieur ou partagé. Elle ne permet donc plus de faire des découvertes portant sur le monde extérieur.

À quel point devons-nous être déçus lorsque nous apprenons que cette connexion, ce nœud, ou cette énergie, existe seulement en nous-mêmes et n'est rien d'autre qu'une détermination de l'esprit, acquise par l'habitude, qui nous pousse à faire une transition d'un objet à son successeur usuel, et de l'impression du premier à l'idée vivace du second ? Une telle découverte, non seulement nous coupe de tout espoir de jamais atteindre satisfaction, mais aussi prévient nos vœux mêmes ; puisqu'il apparaît que quand nous disons vouloir connaître le principe ultime et opératif, comme s'il résidait dans l'objet extérieur, nous nous contredisons nous-mêmes ou prononçons des paroles dépourvues de sens. (I.4.7.5)

Si Hume veut continuer son entreprise de « science de l'homme », il a deux possibilités : soit changer ses prémisses de départ, de manière à ce qu'elles n'engendrent plus une « régression des catégories » à tonalité sceptique ; soit laisser les prémisses en ajoutant quelque chose qui soit capable de freiner cette « régression », ou en d'autres termes de laisser intactes certaines catégories que l'on pourrait appeler de sens commun – comme la distinction entre soi et autrui, ou entre monde intérieur du moi et monde extérieur partagé –, tout en continuant de procéder à d'autres réductions épistémologiques et conceptuelles.

La première possibilité n'est pas considérée un seul instant. Hume maintient ses conclusions constructives ou positives des parties précédentes, comme l'importance de la force-vivacité de nos idées (I.4.7.3) ou comme la définition internaliste de la causalité (I.4.7.5). Il maintient aussi, par là, le scepticisme : « quand nous retraçons (*trace up*) les

premiers principes de l'entendement humain, cela nous mène à des sentiments tels qu'ils semblent tourner en ridicule tous nos efforts et notre industrie, et nous découragent de toute enquête future » (I.4.7.5) Les prémisses qui ont mené à ce résultat ne seront pas changées.

C'est la seconde possibilité que Hume considèrera. Tout en admettant que nous ne percevons pas de « déficience de nos idées » (I.4.7.6) dans la vie commune, il ajoute que cela est dû à des « illusions », comme celles mises au jour en I.4.2 – ou plutôt, qui correspondent à la façon dont Hume a reconceptualisé les corps extérieurs –, et que si notre vie commune fonctionne bien, c'est que nous y suivons lesdites « illusions ». À partir de là, il est toujours possible de revenir à la vie commune, mais cela laisserait le projet de « science de l'homme » abandonné et en état d'échec. Ni les « croyances naturelles »<sup>261</sup>, ni la « propriété singulière et apparemment triviale de l'imagination » qui nous « sauve du scepticisme total » (I.4.7.7) – cet élément de l'esprit peu philosophique qu'est la force-vivacité des impressions, qui rend l'abstraction généralement difficile et l'abstraction trop longue impossible – ne peuvent sauver la science de l'homme : c'est le *gentleman* non-philosophe qu'elles sauvent, et pas celui qui s'est lancé dans une longue et difficile entreprise de réduction-aux-perceptions. Si le philosophe reste attentif à ses conclusions, il sera prêt à « rejeter toute croyance et raisonnement, et à ne considérer aucune opinion comme plus probable qu'une autre » (I.4.7.8), et s'il en est distrait et y retourne avec une motivation moindre, il les trouvera « si

---

261 L'expression est de Kemp Smith. Elle n'apparaît pas dans le *Traité*. Si nous la prenons stricto sensu, ces croyances doivent avoir pour elles des instincts, des tendances « constitutives » ou « originales » qui font rebondir l'esprit automatiquement lorsque celui-ci est tombé dans le scepticisme radical. Mais puisque l'expression n'apparaît pas, on peut se demander si Hume accorde bien à l'esprit de telles tendances. Il évoque une « tendance forte » à croire dans ce que Smith appelle des croyances naturelles : « After the most accurate and exact of my reasonings, I can give no reason why I should assent to it; and feel nothing but a strong propensity to consider objects strongly in that view, under which they appear to me. » (I.4.7.3) Cependant, il explique ensuite cette tendance par « l'expérience », « l'habitude » et surtout par la vivacité des perceptions, elle si « triviale » et qui pourtant réinjecte en un clin d'œil de la croyance dans nos idées. Suivant cette explication, on peut dire que les « croyances naturelles » de Smith correspondent à une réalité dans le *Traité*, mais qu'elles sont un sous-produit des principes mentionnés ci-dessus et pas une tendance ou un instinct propre. Et surtout, si elles expliquent que la vie commune fasse oublier le scepticisme – qui n'existe que négativement et disparaît lorsque nos idées redeviennent vivaces – elles ne le résolvent pas dans la théorie.

froides, si peu naturelles (*strained*), et si ridicules, qu[’il] ne trouvera pas dans [son] cœur de quoi y retourner davantage » (I.4.7.9). Le retour à la vie commune sauve l’homme de l’effet des concepts, le replonge dans ses catégories normales, mais ne sauve ni les concepts ni les catégories. Il faut donc trouver quelque chose d’autre. D’autant que, les prémisses menant toujours au même résultat, il semble que Hume – philosophe malgré tout – continue de les déployer jusqu’à leur conclusion logique, ce qui le menait déjà à écrire plus tôt que « le doute sceptique... ne peut jamais être vraiment soigné, et doit revenir en nous à chaque moment, même si nous arrivons à l’éviter et en semblons parfois totalement libres. » (I.4.2.57)

Comment, donc, non pas seulement sortir du scepticisme mais aussi et surtout sauver la « science de l’homme » ? Comment sauver des prémisses et des éléments de théorie de l’esprit qui semblent mener au scepticisme sans arriver à celui-ci ? Hume considère deux solutions, qui forment un « très dangereux dilemme » (I.4.7.6). Les deux sont des règles de second ordre et constituent des extrêmes opposés. On pourrait soit « approuver chaque suggestion triviale de l’imagination », soit « rejeter toutes les suggestions triviales de l’imagination et adhérer à [celles de] l’entendement, c’est-à-dire aux propriétés les plus établies et générales de l’imagination » (I.4.7.7). Dans le premier cas, on retombe dans la liberté de « l’imagination échauffée » que Hume critiquait dès 1734, et on retrouve une sorte d’anarchisme épistémologique qui conduit à la licence et empêche les découvertes. Dans le second cas, on est conduit au scepticisme et à l’effondrement de toute croyance : « nous avons déjà montré que l’entendement, lorsqu’il agit seul, et selon ses principes les plus généraux, se subvertit [lui-même] entièrement » (I.4.7.7). Si notre lecture est juste, il faut comprendre par là que, en suivant les prémisses de sa propre théorie, Hume est conduit au scepticisme – et il juge que l’argument de I.4.1, celui qui attaque le plus directement la raison, serait dans l’ordre des raisons vis-à-vis desdites prémisses. Aucune des deux règles ne permet la poursuite du



projet de science de l'homme. La première est une « fausse raison », mais vraie licence, et la seconde équivaut à « pas de raison du tout ».

Hume suggère alors une troisième possibilité : « établir comme maxime générale qu'aucun raisonnement ou principe élaboré ne doit jamais être reçu » (I.4.7.7). Problème, une telle règle est basée sur des « raisonnements élaborés », ceux-là même qu'elle refuse : elle est auto-réfutante.

Devant cet échec à trouver une solution, Hume fait mine d'abandonner la philosophie, au moins pour un moment. Comme au début de la section, il disserte sur ses sentiments, qui mêlent l'amusement de la vie commune au « spleen » et à l'« indolence » intellectuelle. Et c'est alors qu'entre en jeu une quatrième possibilité, que cette fois, Hume ne tente pas d'évaluer, mais qu'il affirme directement : « Quand la raison est vive, et se mêle à quelque tendance (*propensity*), on doit lui donner son assentiment. Quand elle n'est pas [vive ou mêlée à quelque tendance], elle n'a aucun titre pour opérer sur nous » (I.4.7.11). Hume ne commente pas les conséquences de ce principe, comme il l'a fait avec les trois précédents, mais revient sur ses sentiments, et dès lors, pour la première fois depuis le début de I.4.7, ils sont positifs :

[J]e sens mon esprit tout ramassé sur lui-même et je suis naturellement incliné à porter mes vues sur tous ces sujets sur lesquels j'ai rencontré tant de discussions au cours de mes lectures et de mes conversations. Je ne peux m'empêcher d'avoir la curiosité de connaître les principes moraux du bien et du mal, la nature et le fondement du gouvernement et la cause des diverses passions qui m'animent et me gouvernent... Je m'intéresse à la condition du monde savant qui, sur tous ces points, est sous le coup de cette déplorable ignorance. Je sens naître en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et d'acquérir un nom par mes inventions et mes découvertes. Ces sentiments jaillissent naturellement dans ma présente disposition, et si je m'efforçais de les bannir en m'attachant à quelque autre affaire, quelque autre divertissement, je sens que je serais perdant du point de vue du plaisir ; telle est l'origine de ma philosophie. (I.4.7.12)

La phrase que nous avons citée plus haut, la quatrième possibilité, est passée presque inaperçue des commentateurs. Presque, car elle serait, selon Garrett, la clé de la sortie du scepticisme, le principe qui permet à Hume de laisser le pyrrhonisme derrière lui et de revenir

à son œuvre « naturaliste » ou positive<sup>262</sup>. Alors que les trois règles de second ordre proposées auparavant s'avèrent insatisfaisantes, celle-là réussirait à mettre fin au scepticisme. De là sa formulation, directement affirmative : elle n'est pas seulement une possibilité, mais une action, quelque chose que Hume doit suivre dès qu'il le formule, et qui expliquerait son changement de sentiments après coup.

Est-ce bien le cas ? Cette règle, que Garrett appelle « principe du titre », exclut les activités de la raison seule. On a vu que lorsque la raison opère seule, ou plutôt lorsqu'elle suit rigoureusement les conséquences de la théorie de départ sans se laisser arrêter par les « préjugés » de la vie commune, « l'action de l'esprit devient forcée et non naturelle, les idées faibles et obscures » (I.4.1.10). Le scepticisme se signale par un aspect « anti-naturel », avec un niveau d'abstrusion conséquent et une extinction de la croyance. Ses activités auraient un profil cognitif, si l'on peut dire, particulier : le principe du titre exclut ce profil et interdit de penser d'une manière qui en relève. Autrement dit, lorsque la raison se met à suivre certaines conséquences des prémisses de départ – en voulant vérifier à l'infini les résultats et les conclusions, ou en attaquant des « illusions » indispensables à la vie commune –, conséquences qui elles-mêmes amènent le scepticisme, il faut arrêter son activité, ou au moins ne lui accorder aucune valeur épistémique. Le principe du titre barre le chemin du scepticisme. Il ne change rien aux conséquences de la théorie de départ du *Traité*, il ne modifie pas l'ordre des raisons qui a conduit au scepticisme, mais il empêche de le suivre passé un certain point. Le chemin logique du scepticisme existe toujours, mais la règle est soit de ne plus l'emprunter, soit de ne rien lui accorder épistémiquement, ce qui neutralise totalement ses arguments.

Le principe du titre explique plusieurs traits de l'orientation du *Traité*. D'abord, il explique l'aspect incurable du scepticisme : puisque celui-ci est toujours la conséquence

---

262 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.10, p.234.

légitime et nécessaire des prémisses de départ, et que Hume garde ces dernières, il est normal qu'il y arrive, donc qu'il retourne malgré lui au scepticisme, tout en faisant un effort conscient pour le mettre de côté. Ensuite, il permet de s'intéresser aux aspects positifs de l'esprit, et en particulier à ceux encore à venir après le livre I. Les passions sont par définition vivaces, et la morale et la politique sont vivaces en ce qu'elles font partie de la vie commune. Seule la métaphysique, et avec elle les « arguties » d'une argumentation abstruse, sont bannies – et sans elles on n'arrive plus au scepticisme. Enfin, le principe du titre explique comment Hume justifie son retour à la science de l'homme en I.4.7.12 et plus tard : ce sont « la curiosité », « l'ambition », « le plaisir » qui désormais constituent « l'origine de [sa] philosophie ». Si par origine il faut comprendre la motivation première, ce par quoi Hume défend son droit de continuer le projet, alors le principe du titre rend cette origine tout à fait légitime : elles sont des passions, des tendances-vers, des sources de vivacité qui « se mêlent » à la raison et l'orientent dans une direction positive – une direction « naturaliste », scientifique, dépourvue de scepticisme radical. Il suffit pour la « science de l'homme » de prendre pour acquises les catégories de la vie commune, en particulier celles qui garantissent l'existence de l'altérité et d'un monde partagé, et de poursuivre son entreprise sur le reste, en reconceptualisant – réductionnisme conceptuel – et en expliquant – réductionnisme épistémologique – ce qu'elle rencontre.

On notera que, si le principe du titre est assez efficace pour permettre la poursuite du projet, les ambitions de Hume n'en sortent pas indemnes. Dans l'Introduction, le philosophe évoquait un « système complet des sciences » (6), correspondant à un projet de refondation totale de la connaissance. Ici, il réajuste son tir, et le but qu'il annonce est plus modeste : « nous pouvons espérer établir un système ou ensemble d'opinions, qui, si elles ne seront pas forcément vraies (car c'est peut-être là trop espérer), pourront au moins satisfaire l'esprit humain et passer l'épreuve de l'examen le plus critique » (I.4.7.14). De tentative de

description complète du réel, ou du moins de son centre relatif qu'est la « nature humaine », on passe à un objectif instrumentaliste, capable d'expliquer des phénomènes de façon simple et cohérente, sans prétendre à une vérité plus qu'hypothétique. Cet objectif admet un certain scepticisme ; cette fois, il s'agit d'un scepticisme modéré, qui conduit à considérer les explications comme hypothétiques ou instrumentales et à admettre une épistémologie modeste.

Délestée de ses grandes ambitions de départ, la science de l'homme continue en prenant un tournant caractérisé par un certain pragmatisme : elle revendique l'utilité, la rigueur, « l'instruction de l'humanité » (I.4.7.12), elle revendiquera encore la simplicité conceptuelle (en II.1.4.7), mais elle ne revendiquera plus jamais la refondation de la connaissance ni son développement « complet » ; elle se défie de son propre « esprit dogmatique » (I.4.7.15) et, tout en admettant l'internalisme de nos théories et de la causalité, elle admet désormais implicitement l'existence du monde extérieur, sur lequel nos explications, théories... peuvent s'avérer opératoires. Sa justification n'est plus fondamentale, mais, pourrait-on dire, instrumentale. Grâce à cela, le scepticisme pyrrhonien si menaçant est (théoriquement) évacué, et diverses réductions peuvent désormais prendre place sans le faire de nouveau surgir.

## **CHAPITRE 4**

### **LE REDUCTIONNISME DANS LE « NATURALISME » : LA SCIENCE DE L'HOMME ET SES LIMITES**

« La première science [celle à laquelle une autre science est réduite] semble abolir des distinctions familières en les rendant fausses, et semble maintenir que des traits à première vue indubitablement différents sont en réalité identiques. [Cela donne] un sentiment distinct de mystification... »<sup>263</sup>

Ernest Nagel

#### 4.1 Les objets du réductionnisme

Bien que le réductionnisme du *Traité*, par sa volonté de tout expliquer par une certaine théorie de l'esprit qui elle-même devrait être intégralement réduite à une théorie des perceptions, mène logiquement au scepticisme, il importe de noter que ce scepticisme peut être théoriquement mis de côté et oublié, et que sa prise en compte modifie l'ampleur mais pas la nature du projet humien : si le Hume post-I.4.7 ne prétend plus refonder la connaissance ni la développer intégralement, il n'en continue pas moins à opérer des reconceptualisations et des explications, et par là des réductions, de diverses questions et phénomènes. Que l'on interroge le *Traité* avant ou après I.4, donc avant ou après que la question du scepticisme reçoive une réponse, sa pratique reste essentiellement la même. Ceci nous permet d'interroger le *Traité* à la fois en tant qu'il porte sur des questions locales et dans sa globalité : nous passerons ici en revue diverses réductions opérées par Hume dans leur ordre relatif. Ces réductions poursuivent le projet de « science de l'homme », et correspondent par là à l'aspect « naturaliste » du *Traité*, en tant qu'elles suivent une intention positive –

---

<sup>263</sup> Nagel, *Structure of Science*, chap.11, 2, p.340.

Hume s'efforçant d'écarter, tant avant I.4 que par la suite, les réductions qui prennent une tonalité sceptique.

Qu'est-ce qui doit être réduit ? À quoi ? Comment ? On a vu que, si la démarche du *Traité* est suivie jusqu'à son ultime conclusion, tout doit être réduit aux perceptions, y compris ces principes et facultés de l'esprit qui sont censés expliquer les changements dans les perceptions mais ne sauraient s'y réduire. Tout en tendant vers ce point, Hume ne veut pas y arriver et s'arrête avant, même en I.4.6. Cependant, sans aller jusque-là, il peut opérer bien d'autres réductions, et par là prétendre (i) rendre intelligible et (ii) expliquer des questions ou des phénomènes qui hors « science de l'homme » ne seraient ni intelligibles ni expliqués. Ce sont ces questions et phénomènes qui sont l'objet du présent chapitre. Les passer en revue, c'est voir le réductionnisme du *Traité* en action, montrant son efficacité et sa façon de (re)déterminer ce qu'il touche.

Le premier élément que Hume s'efforce de réduire n'est autre que l'esprit humain. C'est le sujet auquel concepts et phénomènes extérieurs doivent être rapportés, auxquels les domaines mentionnés dans l'Introduction doivent être connectés par une relation de dépendance, cependant l'esprit n'est pas ce que nous pourrions appeler la « base absolue » de la science de l'homme : il est un sujet « copieux et varié », pour lequel le Hume post-crise sceptique reconnaît que l'on peut utiliser des « distinctions spécieuses et vulgaires » (II.1.1.3) afin de le circonscrire et de le comprendre. L'esprit est le centre du *Traité*, mais pas sa base. La base consiste dans ce que nous avons déjà vu : à savoir, la théorie des perceptions, qui sont irréductibles à autre chose qu'à elles-mêmes, que l'on n'a pas besoin d'expliquer, sur lesquelles on devrait idéalement tout rabattre mais au-delà desquelles on ne devrait jamais remonter. Or, Hume ne peut pas se contenter de sa base, ne serait-ce qu'à cause du scepticisme qui suit la réduction intégrale du monde et de l'esprit aux perceptions. Il garde donc les principes de sa théorie, ou ce que nous appelons théorie de l'esprit au sens large, et

étouffe cette dernière au fil des livres afin d'expliquer de nouveaux phénomènes ou de résoudre certains problèmes. Beaucoup d'objets du réductionnisme seront donc ramenés à l'esprit, comme la causalité (« connexion, nœud, ou énergie, qui ne réside en fait qu'en nous-même, et n'est rien d'autre qu'une détermination de l'esprit... », I.4.7.5), mais il n'empêche que le premier objet du réductionnisme est l'esprit lui-même, qu'il faut rendre intelligible en le décrivant par certains cadres conceptuels et expliciter en ramenant ses phénomènes propres au minimum de principes.

Une manière pour Hume de rendre l'esprit intelligible est de le penser selon une analogie avec la physique. L'analogie, au moyen d'une ressemblance partielle, donne une conception probable d'un objet (I.3.13.25) et permet surtout, si elle vaut entre quelque chose d'abstrait et quelque chose de plus concret, d'éclairer le premier. Or, tout en développant une pensée phénoménaliste et non physicaliste, Hume s'inspire ouvertement de Newton<sup>264</sup>, ce qui lui permet à la fois de se lier à un auteur-scientifique dont le succès est alors largement reconnu et de rapprocher ses propres considérations « abstruses » de quelque chose qui l'est un peu moins. Cette inspiration traverse l'ensemble des développements de la théorie de l'esprit du *Traité* : il ne sera donc pas inapproprié de voir en quoi, de façon générale, Hume considère l'esprit selon ce qu'on peut appeler une « physique des perceptions », montrant une inspiration mécaniste – mais pas que – assez nette dans certains passages et autour de laquelle s'articulent des explications plus particulières.

---

264 Voir le sous-titre du *Traité* (« An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects »), la référence à l'association comme « kind of attraction » en I.1.5.6, et au « contempt of hypotheses » en *Abrégé* (2).



## 4.2 La physique des perceptions

Dans sa critique de la philosophie moderne, Reid disait des philosophes qu'ils « ont pris ce qui apparaît du mouvement des corps, et l'ont imprudemment appliqué aux pensées de l'âme »<sup>265</sup>. Sachant que la critique de Hume en particulier occupe une place de choix dans la critique reidienne des philosophes modernes en général, nul doute que Reid avait – au moins – le *Traité* à l'esprit en écrivant cette phrase. Comme on l'a vu avec l'atomisme, la théorie des perceptions est en bonne part modélisée sur la base de la physique. Et en effet, on retrouve au fil du *Traité* un vocabulaire physique expliquant les perceptions, relations et événements mentaux.

La partie I.1 décrit l'association comme « une sorte d'attraction » (I.1.3.6) et évoque comme aspect essentiel des associations la distance : une perception est « proche » (*near*) ou « éloignée » (*remote*), l'éloignement tendant à « affaiblir » la relation entre les deux (I.1.4.3). Avant cela, la notion de *force* ou de *vivacité* (alternativement *liveliness* et *vivacity*) est décrite comme un élément-clé des perceptions (I.1.1.1, I.1.1.3)... Cet aspect physique semblait mis de côté en I.2. En I.3, et plus discrètement I.4, il se fait de nouveau remarquer.

La « distance » (I.3.1.1 ; I.3.8.5) affaiblit une relation entre des perceptions ou des objets. Dans la mémoire, elle a pour effet d'accélérer l'effacement progressif (*decay*) d'un souvenir (I.3.13.3). Elle joue un rôle dans la valeur d'orgueil, ou d'une autre passion, accordée à une perception ou à un objet (II.1.9.5). Les quatre passions indirectes sont placées à distance « égale » les unes des autres, en carré (II.2.2.3). En ce qu'« une grande différence nous pousse à produire de la distance » entre des personnes ou des objets, « les idées de différence et de distance » sont liées (II.2.10.10) ; sans se réduire à de la pure distance physique ou quantitative, des différences qualitatives seraient néanmoins irréductiblement

---

265 Reid : Modern philosophers... have « taken over what transpires in the movement of bodies, and too rashly applied it to the thought of the soul. » Cité par Norton, *David Hume...*, chap.5, I, p.198.

liées à celle-ci. La distance courte ou contiguïté, dans l'espace et le temps, donnent « une vivacité particulière » (II.2.3.7) à n'importe quel objet, alors qu'une distance plus longue provoque une diminution de vivacité (II.3.7.2). De façon générale, la distance a une grande influence sur l'imagination (II.3.7.4), et elle joue aussi un rôle dans le sublime<sup>266</sup> et en particulier dans l'aspect sublime des grandes figures du passé (II.3.8.1).

Si on est plus près (*near*), physiquement parlant, d'un endroit, on est plus affecté par ce qui s'y passe (I.3.8.5) – ce que Hume remarque dans une section où il s'intéresse aux causes de la croyance. Ce qui est « proche par la causalité » (I.1.4.3) ou « proche par la ressemblance » (I.3.8.15, II.2.11.10) est lié. Faute de catégories dont les limites sont clairement désignables, certains degrés sur une même échelle peuvent être difficiles à considérer dans l'une ou dans l'autre : entre impressions et idées (I.1.1.1), entre preuves et probabilités (I.3.12.2). Dans le second cas, Hume conseille d'avoir recours à la distance, soit d'amplifier les différences entre preuves et probabilités, pour mieux les percevoir comme telles. On peut remarquer au passage que ce qui est considéré comme substantiellement différent par la théorie reste différent quoiqu'il arrive : une perception de jaune et une perception de bleu, fussent-elles des *mimumum visibile* mises côte à côte, ne seront pas confondues et ne perdront pas leur intégrité, alors que ce qui est mis sur une gradation – impressions et idées, croyances et chimères – et réduit à une simple différence de quantité devient difficile à distinguer tout à fait. La proximité ou l'éloignement (*near or remote ; nearness or remoteness*) sont cités, en I.4, comme causes de difficulté à lier des instances ou des perceptions entre elles (I.4.2.19, I.4.3.4). Enfin, on trouve plus de 25 occurrences de *near*

---

266 Hume évoque « une sorte d'orgueil ou de sublime (*sublimity*) dans l'imagination », « une imagination sublime et forte » ou encore « un génie sublime » en II.3.8.7. Cette section est la première du *Traité* où le concept de sublime apparaît dans un sens esthétique ou phénoménologique. Avant elle, le terme « sublime » apparaît quatre fois, mais Hume l'emploie alors dans un sens plutôt négatif et dérogatoire et sans considérations esthétiques : « de curieuses et sublimes spéculations » (I.3.12.20) ; « question sublime de la philosophie » (I.3.14.2) ; « les plus sublimes discours de la philosophie, ou les subtilités frivoles de l'école » (II.3.3.8) ; « établir les maximes les plus sophistiquées et les règles de morale les plus sublimes » (II.3.6.4).

au livre II, presque toujours pour qualifier une relation entre soi et quelque chose ou entre plusieurs perceptions : « trouver des sujets [de mécontentement] près de la personne ayant initialement causé la passion [le mécontentement] » (II.1.4.3) ; des sujets d'orgueil situés « près de nous » (II.1.5.2) ; notre corps est assez « proche de nous » pour nous causer de l'orgueil et de l'humilité (II.1.8.1), et qui plus est, « il n'y a aucune différence originelle entre la beauté de notre corps et la beauté de corps extérieurs et étrangers, si ce n'est que le premier a une relation *proche* avec nous-même » (II.1.8.3, nous soulignons) ; la proximité de quelque chose qui stimule l'orgueil en fait un stimulant plus efficace (II.1.9.5) ; les qualités et défauts de personnes de notre famille – donc ayant une relation de proximité avec nous – affectent notre orgueil (II.1.9.10) ; et ainsi de suite.

En I.3.11-12, Hume pense la « probabilité des chances », puis des causes, sur un modèle tout simple : celui d'un dé (I.3.11.6) à six faces. Une « chance » est un facteur de probabilité, qui vaut dans l'esprit par opposition à une ou plusieurs autres chances<sup>267</sup>. Chaque expérience passée a par défaut le même poids : « tous les côtés [du dé] sont égaux »

---

267 On pourrait voir une contradiction en I.3.11, où Hume écrit que « le hasard (*chance*) n'est rien en soi », avant de se mettre à expliquer le fonctionnement des probabilités sur la base d'une... chance (*chance*). Est-il en train de s'appuyer sur quelque chose qu'il nie ?

Il nous semble devoir distinguer ici deux sens du mot chance.

Dans le premier sens, chance renvoie au hasard en soi, au hasard ontologique, à quelque chose d'essentiellement non-causé. Hume estime que l'on peut imaginer du non-causé (I.3.3.3), mais n'affirme pas qu'il existe. Ici, en I.3.11, il décrit le hasard comme, « la négation d'une cause », soit quelque chose de purement négatif et ne trahissant que notre ignorance de la ou des causes. En II.3.1-2, il reprendra cette thèse dans le cadre d'une position nécessitariste, estimant que nous comprenons les phénomènes et les expliquons de façon causale – y compris la psychologie des autres, à qui, in fine, nous ne laisserions pas de libre arbitre dans nos explications – et que nous n'avons aucune raison de croire qu'il existe un principe explicatif distinct de la causalité. Ce dernier argument est tout à fait valide si on définit le hasard comme quelque chose de purement négatif et non comme un positif.

Dans le second sens, chance est une partie d'un mécanisme mental qui se met en route lorsque plusieurs prédictions ou explications d'un phénomène sont possibles. Sur la base d'inférences, de croyances déjà existantes... l'esprit évaluerait automatiquement les probabilités pour que telle prédiction ou explication soit « la bonne », et pour cela donnerait un certain nombre d'unités à chaque prédiction ou explication. Hume compare ces unités aux faces d'un même dé (I.3.11.6).

Le second sens ne contredit pas le premier. Qu'il n'y ait pas de hasard en soi est compatible avec notre ignorance des causes et l'existence d'un palliatif remédiant en partie à cette ignorance.

(I.3.11.12) ; « chaque chance est égale... [et] chaque expérience passée a le même *poids* » (I.3.12.15, nous soulignons). Le dé, entité essentiellement concrète et physique – contrairement par exemple à une équation –, a un caractère mathématique particulier : celui d’avoir six faces, avec des chances (théoriquement) égales de tomber sur l’une ou l’autre si on le jette. Dans l’ensemble, une probabilité est partiellement analogue à une perception complexe. Elle est « faite de parties » (I.3.12.15), qui sont les chances dont Hume compare la gestion par l’esprit au marquage des faces d’un dé et à son jet.

Ce fonctionnement constitue *le* raisonnement probabiliste par défaut<sup>268</sup>. Il relève de « types de probabilité [qui] sont reçus par les philosophes » (I.3.13.1). Pourtant, il frappe par son caractère simpliste. Chaque expérience passée, chaque instance, est réduite à une unité de chance, analogue à une face de dé. Sa richesse, sa complexité, n’est à aucun moment prise en compte : l’expérience ou l’instance passée particulière doit être ramenée à une unité abstraite capable de peser dans un jeu de balance aveugle. Quid des circonstances particulières de chaque instance ? Couplant l’atomisme<sup>269</sup> et la métaphore du dé, avec la thèse d’une chance-

---

268 Il inclut ce que Hume considère comme « deux sortes de probabilité », en fait deux facteurs de doute ou d’incertitude : « l’expérience imparfaite » et « les expériences contraires » (I.3.12.24). Un troisième facteur est mentionné, l’analogie entre plusieurs expériences : Hume le considère comme un cas de ressemblance partielle entre plusieurs instances. Ceci constitue une nouvelle variable au regard de la théorie des probabilités développée précédemment. Si on admet qu’une unité de chance a une valeur fixe, comment le concilier avec l’entrée en jeu de la force ou de la vivacité caractérisant les relations – et donnant une valeur variable aux perceptions-expériences impliquées ? De façon significative, Hume ne consacre qu’un paragraphe à l’analogie et se contente de répondre que la force ou la vivacité transmise doit suffire à mettre en branle le mécanisme de raisonnement probable pour que celui-ci ait lieu.

269 Les instances, atomes-unités de chance, ne peuvent pas former un tout en dehors de la probabilité. S’il y a deux scénarios en compétition, il n’y a pas deux ensembles globaux de chances, mais seulement deux sommes d’unités similaires ou de faces de dé ayant le même symbole dessus : par exemple, quatre faces du dé avec A et deux faces avec B (I.3.11.13). Il n’y a pas d’ensembles d’unités mais seulement des unités – et, métaphoriquement, un dé dont elles relèvent toutes. Pour cette raison, « l’impulsion originale... est divisée et répartie entre les chances concurrentes » (I.3.11.12) ; « l’impulsion première est brisée en pièces et se diffuse parmi toutes les images, dont chacune reçoit une part égale de force et de vivacité issue de l’impulsion » (I.3.12.10).

Hume est fidèle à l’atomisme, et par là à son réductionnisme, mais l’est-il à l’empirisme ? Nous n’expérimentons pas de « jet de dé » interne lorsque nous réfléchissons au passé ou au futur, et quand nous repensons à nos expériences passées, nous ne sentons pas de diminution subite de la « vivacité » d’un ou plusieurs souvenirs selon que nous nous posons des questions ou non.

face de dé-atome, le réductionnisme du *Traité* montre ici de fortes limites : les instances particulières deviennent inanalysables. Ou alors, peut-être, il faudrait préciser ses propres idées et analyser les expériences passées *avant* de passer au calcul des probabilités. Dans ce cas, on pourrait dégager de « bonnes » instances, celles correspondant au « bon » contexte ou à tel élément particulier, mais même ainsi chaque instance devrait se réduire à une unité abstraite sur un jeu de dés ou de plateaux. Ce qui semble difficile à accepter, ne serait-ce qu'en raison du simplisme du modèle.

Cet aspect est encore plus apparent lorsque Hume affirme que, dans le processus de calcul de probabilité, l'imagination ne connaît que deux états : (i) un état d'incertitude et d'agitation, où elle passe d'une instance à une autre sans pouvoir s'arrêter (I.3.11.12), et (ii) un état où, le dé étant jeté, les instances différentes ou contraires<sup>270</sup> s'annulent mutuellement (I.3.11.13) et où c'est l'instance montrée sur le plus grand nombre de faces qui gagne. Plus exactement, c'est comme si, avant que le dé ne touche terre, l'imagination le reprenait *in extremis*, comptait chacune des faces, puis opérait une soustraction afin de voir ce qui reste, avant de décerner au survivant le titre de vainqueur ou de plus probable. Bien sûr, ceci ne signifie pas que le probable sera fort : il aura juste été *plus* fort que l'autre alternative, grâce à un surcroît d'instances passées, et il sera ainsi une croyance plus ou moins forte dans l'esprit. « De toutes les images qui concourent, l'imagination (*fancy*) extrait une seule idée ou image, qui est vive et intense en proportion du nombre d'instances (*experiments*) dont elle est issue » (I.3.12.22).

Là encore, l'explication humienne paraît simpliste au regard de l'expérience. Lorsqu'on envisage des scénarios ou des explications alternatives, on ne se contente pas de

---

270 Hume ne semble penser que des cas où il y a deux scénarios ou explications alternatives. S'il y avait, non pas deux mais trois cas, lequel annulerait lequel ? Dans le seul cadre du *Traité*, il nous semble difficile de trouver une réponse précise à cette question.

parcourir des instances passées ou de rester fixé sur une possibilité choisie : on tend plutôt à imaginer des scénarios, et éventuellement à les considérer en même temps ou à passer de l'un à l'autre. Ce sont là, sans aucun doute, des opérations plus complexes qu'un jeu de balance ou de dé. Néanmoins, la métaphore du dé – et le recomptage final des unités de chance par l'imagination – montre un Hume fidèle à la physique et à la quantification.

Le mot « force », déjà sous-entendu dans la description de l'association comme « une sorte d'attraction », est omniprésent dans le *Traité*. « Force de l'évidence », « force des raisons », puis force synonyme de vivacité (*liveliness* et *vivacity*) : Hume veut faire de ce principe, dont l'inspiration newtonienne est évidente, un analogue à l'attraction et à la force qui meut les corps physiques<sup>271</sup>. Ici l'empirisme et le réductionnisme semblent plutôt bien coller. Les différences de vivacité entre nos contenus mentaux sont quelque chose que nous expérimentons tous. Nous avons tous des souvenirs particulièrement vivaces tandis que d'autres, obscurs, ont besoin d'aide pour être rappelés (par exemple du récit de quelqu'un d'autre), se sont réduits à des contenus vagues, voire ont été tout à fait oubliés. Une fois reconnue la différence de vivacité, et son caractère – au moins en partie – quantitatif, la transposition de la vivacité à la force semble plutôt facile à faire. Ce qui permet à Hume, *mutatis mutandis*, d'employer force et vivacité comme des synonymes. Cela s'accorde bien avec une théorie des perceptions atomiste, avec une inspiration newtonienne revendiquée, et avec l'empirisme de qui s'efforce d'observer des faits psychologiques.

La force-vivacité fait une apparition remarquable en I.3.5 et dans les sections suivantes sur la croyance. En I.1.1.1, Hume avançait qu'une impression se distinguait d'une idée par sa vivacité. En I.3.5.3, il distingue les idées de la mémoire et celles de l'imagination par le même critère : les premières gardent une certaine vivacité de l'impression originelle, alors que les

---

271 A ceci près que la physique newtonienne ne connaît qu'un type d'attraction, alors que le *Traité* en a sept (I.1.5.3-9).

secondes en ont moins. En I.3.7, il avance la thèse selon laquelle la croyance n'ajoute ni n'enlève aucun contenu – donc aucune perception ni relation – à une idée, et la rabat sur une simple différence de force ou de vivacité. Ni l'existence ni la croyance ne sont des idées à part, à moins peut-être de faire une « distinction de raison » entre croyance et impression ou idée ayant le degré de vivacité requis. « Une opinion ou une croyance n'est rien d'autre qu'une idée, qui diffère d'une fiction, non pas par sa nature ou par l'ordre de ses parties, mais par la manière d'être conçue » (I.3.7.7). Reconnaisant que le terme de *manière* s'avère flou, Hume en appelle au « sentiment » ou à l'expérience de son lecteur, qu'il tente de rabattre, comme la différence entre sentir et penser un peu plus tôt, sur une différence de force ou de vivacité. On peut remarquer en passant que Hume définit aussi la croyance, non seulement par la force-vivacité, mais aussi par « la solidité ou la stabilité (*firmness, steadiness*) »<sup>272</sup>, cependant cette partie de la définition ne vient qu'après celle en termes de force-vivacité. Plus encore, après avoir évoqué la stabilité une fois, il revient plusieurs fois à la définition par la force-vivacité : « la croyance ne surajoute rien à l'idée, mais change seulement notre manière de la concevoir en la rendant plus forte et vivace » (I.3.8.7) ; « la croyance est une conception plus vivace et intense d'une idée, issue de sa relation avec une impression présente » (I.3.8.11) ; « une opinion ou une croyance n'est rien d'autre qu'une idée forte et vivace, dérivée d'une impression présente qui lui est liée » (I.3.8.15) ; « la croyance n'est rien d'autre qu'une conception forte et vivace d'une idée » (I.3.9.2)...

Cette définition a l'avantage immense de s'emboîter tout naturellement dans la théorie des perceptions. La croyance ne demande rien d'autre que des perceptions, de la mémoire, des relations ou associations, de la force-vivacité... pour avoir lieu. Qui plus est, la définition est, *in fine*, simple. « Il n'y a rien d'autre, dans cette opération de l'esprit, qu'une impression

---

272 Cette partie de la définition de la croyance, souvent laissée de côté par les commentateurs, a été prise pour base de toute la lecture du Traité que fait Louis Loeb dans *Stability and Justification in Hume's Treatise*.

présente, une idée vivace, et une relation ou association dans l'imagination (*fancy*) entre l'impression et l'idée ; dès lors il ne peut y avoir aucun soupçon d'erreur. » (I.3.8.7) Hume estime avoir bien analysé la croyance : il l'aurait réduite à ses parties élémentaires, comme il l'a fait plus tôt avec les perceptions. Le *il n'y a rien d'autre que* implique l'absence de sous-parties mystérieuses, ou d'autres étapes nécessaires. Ce qui, évidemment, tend à valider la théorie de départ.

Et comme la croyance relève de la probabilité : « tout raisonnement probable n'est rien d'autre qu'une espèce de sensation » (I.3.8.12). Si, par « sensation », on peut comprendre l'expérience sensible telle qu'elle est conceptualisée dans le *Traité* et la coutume qui la reproduit de façon variée, on voit sur ce quoi Hume rabat la probabilité. Celle-ci vient de l'expérience, donc de perceptions réitérées (ou non) et ressemblantes (ou non), qui outre le donné phénoménal s'attirent entre elles selon leurs force-vivacité et relations.

Proche de la « force », peu utilisé pour les définitions mais omniprésent pour évoquer des cas particuliers – soit surtout au livre II – sont des termes signifiant *augmenter* ou *diminuer* (*encrease, increase, augment ; decrease, diminish*). Par exemple en II.2.8.12 où, quand l'orgueil de quelqu'un est menacé par une ressemblance perçue avec des « inférieurs », celui-ci cherche automatiquement à « augmenter son idée de lui-même (*ourselves*) ».

Si l'on cherche des métaphores ou des analogies éclairantes, il y en a – outre celle du dé qui vaut dans les raisonnements probables ou celles de la distance, de la force, et de l'augmentation et de la diminution<sup>273</sup> – deux qui le sont particulièrement.

La première est celle du « ressort » (*spring*). En I.3.10, se demandant comment une croyance influence notre comportement ou notre volonté, Hume anticipe sur le livre II et avance que « le plaisir et la douleur [sont] les principaux ressorts et principes de mouvement

---

273 Soit respectivement des termes physiques et mathématiques.



de toutes [nos] actions » (I.3.10.2). Dans la conclusion du livre I, il évoque les sentiments qui « émergent (*spring up*) naturellement de [sa] disposition » (I.4.7.12). Dans une section du livre II sur les passions d'amour et de haine parmi les animaux, il affirme que « tout<sup>274</sup> est conduit par des ressorts et des principes qui ne sont pas particuliers à l'être humain... » (II.2.12.1). Plus tard, sur la nécessité, ce sont « les ressorts les plus secrets de notre complexion et de notre disposition » (II.3.2.2) qui sont postulés à la place d'un libre arbitre inintelligible.

La seconde métaphore est celle d'un réseau de tuyaux, dans lesquels circulent un ou plusieurs fluides. « La vivacité de la première conception se diffuse parmi les relations, et elle est convoyée, comme par tant de tuyaux (*pipes*) ou de canaux... » (I.3.10.7). Avant d'écrire ces lignes, Hume a prévenu, en début de section, qu'il anticipait sur le livre II afin de montrer que l'esprit est bien mû par des principes « triviaux » ou « inconsiderables » comme la coutume et l'habitude – en d'autres termes, que son réductionnisme est valide, et que sa théorie apparemment peu commune a en fait un pouvoir explicatif conséquent. Et en effet, dans la droite ligne de I.3, Hume reprend cette métaphore dans le livre II, cette fois avec la sympathie : « par cette notion vivace je m'intéresse à [autrui]... et ressens un mouvement sympathique en mon for intérieur, similaire à celle que j'imagine dans le sien. Si je diminue la vivacité de la première conception, je diminue celle des idées liées, comme des tuyaux ne peuvent pas convoyer plus d'eau qu'il n'en sort au sommet de la montagne. » (II.1.9.14) La sympathie et la croyance font intervenir de la force-vivacité, à partir d'une source première se

---

274 Vu le contexte de la section, on peut penser que ce tout (*every thing*) désigne le fonctionnement des passions indirectes d'amour et de haine en général. Cependant, étant donné que Hume a trois fois recours à la comparaison homme/animal pour trouver chez les animaux les principes qu'il identifie dans l'esprit humain (I.3.16, II.1.12, II.2.12), on peut aussi voir dans ce *every thing* la désignation d'un grand nombre de processus psychologiques (selon nous, tous ceux dont les animaux ne sont pas clairement exclus, soit tous ceux dont Hume parle dans les livres I et II à l'exception du langage verbal et des « distinctions de raison »).

trouvant dans l'expérience ou le donné, et qui circule ensuite parmi d'autres idées ou impressions<sup>275</sup>.

Une métaphore de jeu de cordes, similaire à celle du réseau de tuyaux, est aussi citée dans une section sur des vertus artificielles : « comme parmi des cordes également nouées, le mouvement de l'une se communique aux autres... » (III.3.1.7).

Si Hume parle d'un *comme si* lorsqu'il évoque les tuyaux ou les cordes, signalant au lecteur qu'il utilise ces termes de façon analogique, cela n'en montre pas moins qu'il pense les successions de perceptions et d'associations sur un modèle physique et mécaniste. La force-vivacité, qu'il s'agisse de celle des perceptions en général ou de celle des passions en particulier, est conçue comme un fluide chargé d'énergie, capable de créer du mouvement ici et là, ou comme une énergie se transmettant directement depuis l'expérience immédiate ou le donné phénoménal parmi les processus mentaux, les impressions de réflexion, les idées, etc. C'est ainsi que, par exemple, la croyance est une idée qui bénéficie d'une adjonction de force-vivacité grâce à une expérience présente à laquelle elle est liée – par ressemblance ou par une autre relation –, ce qui lui permet de se hausser presque au niveau d'une impression (I.3.10.3).

On pourrait se demander dans quelle mesure les métaphores des tuyaux et des cordes ne constituent pas une référence, peut-être inconsciente, à une théorie anatomique. Auquel cas, les tuyaux seraient inspirés du système sanguin, et les cordes du système nerveux. Dans les théories anatomiques de Descartes<sup>276</sup>, par exemple, le système sanguin emmène des « esprits animaux » en les faisant passer sans arrêt du cerveau au cœur, du cœur aux muscles,

---

275 L'association des impressions est introduite au livre II, l'expression apparaissant en II.1.4.3.

276 Nous pensons ici au traité de jeunesse *De l'homme* (rédigé en 1633 et publié en 1664 ; voir Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, tome 1, pp.309-13) et au plus mature *Les passions de l'âme* (rédigé à partir de 1645 et publié en 1649 ; voir Descartes, *Les passions de l'âme*, introduction de G. Rodis-Lewis, pp.8-11). Se rangeant du côté du médecin Harvey, Descartes prend pour acquise la circulation du sang, et donc le système sanguin non comme une structure immobile mais comme un ensemble assurant la mobilité permanente de son contenu.

etc. Si Hume laisse le corps de côté et ne souhaite pas s'occuper de « philosophie naturelle » (II.1.1.2), c'est-à-dire se focalise sur la « philosophie morale », il ne renie pas pour autant une certaine inspiration anatomique<sup>277</sup>. A côté d'une physique-vedette et d'un Newton admiré, la médecine avait elle aussi ses succès ; comme la physique, elle faisait partie de la « philosophie naturelle », et surtout elle était empiriste – davantage qu'une physique abstraite et fascinée par les nombres. Etant donné l'enthousiasme général de Hume envers les succès des sciences et la relative gloire de plusieurs médecins de l'époque – dont un à qui le jeune David s'est adressé personnellement<sup>278</sup> –, il peut tout à fait avoir absorbé les notions de médecine ou de théorie anatomique nécessaire pour que l'idée d'un système de tuyaux ou de cordes lui apparaisse spontanément. Cette idée n'est pas éloignée, d'ailleurs, de celle d'un réseau de corps en orbite les uns autour des autres. Certes, les corps célestes en orbite ont moins de rapports entre eux que des points liés par des cordes ou des tuyaux, et il n'y a entre eux qu'une force et non pas plusieurs fluides ou relations possibles, mais l'étude humienne des rapports entre nos idées – basée, rappelons-le, sur l'atomisme des perceptions – reste modelée sur une base physique. Le qualitatif ou le phénoménologique sont reconnus tout en étant rabattus sur l'atomisme de la perception simple. Cela se réfracte dans toutes les parties des livres I et II, et même le scepticisme n'y change rien.

Une métaphore que Hume n'emploie presque pas<sup>279</sup>, mais qui à notre avis pourrait également convenir, est celle du jeu de plateaux. L'esprit serait un ensemble de plateaux sur

---

277 Voir *Abrégé* (2) et Greig, *Letters*, vol.1, 1.13 (lettre à Francis Hutcheson du 17 septembre 1739), p.32.

278 Greig, *Letters*, vol.1, 1.3 (lettre à George Cheyne? de mars ou avril 1734), pp.12-8. Sur l'identité du destinataire de la lettre, voir John P. Wright, « Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician », *Hume Studies*, vol.29, 2003, pp.125-41.

279 Presque pas, car il compare un mécanisme de passions à un jeu de poulie où un petit poids peut en soulever un plus lourd : « A trivial good may, from certain circumstances, produce a desire superior to what arises from the greatest and most valuable enjoyment; nor is there any thing more extraordinary in this, than in mechanics to see one pound weight raise up a hundred by the advantage of its situation.» (II.3.3.6)

lequel des contenus, partiellement fluides et toujours changeants, ne cesseraient de se déplacer. En marchant sur un plateau, un contenu activerait des mécanismes spécifiques, invisibles pour lui mais déterminants si ce plateau va s'élever, se baisser, pencher vers un autre plateau, etc. Cette métaphore a ses limites, car elle permettrait difficilement de lier entre un plateau particulier et un autre plateau lointain, alors que deux idées ressemblantes s'attirent facilement. Cependant, elle reste tout à fait pertinente pour d'autres cas, par exemple en II.2.8.12 où, analysant l'orgueil, Hume identifie des facteurs d'augmentation ou de diminution de celui-ci. On aime se comparer à un « inférieur » pour jouir du contraste ; si l'inférieur augmente, le contraste diminue ou disparaît et le plaisir avec ; l'inférieur doit rester à une certaine distance, pas trop proche pour ne pas nous être trop associé, mais pas trop éloigné non plus, sans quoi on cesserait de le remarquer ; si on a une faiblesse ou un trait de caractère honteux, on tente de s'en distancier pour que nos autres traits plus honorables restent « élevés »... Ainsi décrit, l'orgueil est un véritable jeu de plateaux, dépendant sans arrêt d'associations (plus ou moins fortes) avec de l'honorable et du moins honorable.

Dévoilé anatomiquement ou mécaniquement, l'esprit perd certaines apparences qui pouvaient sembler étranges ou mystérieuses : quand Hume écrira qu'« il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de [son] doigt », il ajoutera aussitôt que cette disproportion n'est pas plus mystérieuse que « quand en mécanique on voit un poids d'une livre en soulever cent grâce à l'avantage de sa situation » (II.3.3.6).

Passmore écrit du livre II qu'il est « le plus newtonien »<sup>280</sup> du *Traité*. Si la quantification et l'inspiration physique sont bien présentes dans le livre I, en particulier en I.3, la remarque de Passmore nous semble valable à deux égards. D'une part, l'inspiration de la physique est particulièrement visible dans le livre II – même s'il s'agit, pourrait-on dire, d'une

---

280 Passmore, *Hume's Intentions*, p.45.

physique de l'eau plutôt que d'une physique des corps, d'une physique qui s'intéresse à des passions fluides plutôt qu'à des atomes-perceptions perdurant dans le temps. L'association-attraction transmet la vivacité des impressions de sensation aux idées comme aux passions. Et lorsque cela touche aux passions, cela touche à des dynamiques où quelque chose doit me toucher, ou toucher autrui, ou avoir une double relation avec, ou éveiller ma sympathie... ce qui a besoin d'une vivacité initiale suffisante pour survenir. Plus ou moins de vivacité change tout. Reprenant les principes de la sympathie et de son opposé, la comparaison, Hume voit parmi les causes de l'une ou de l'autre une différence de vivacité d'une impression initiale :

Supposez que je sois actuellement en sécurité sur la terre et que je veuille en tirer un plaisir de cette considération : je dois penser à la malheureuse condition de ceux qui sont en mer dans une tempête et je dois m'efforcer de rendre cette idée aussi forte et aussi vive que possible afin de me rendre plus sensible à mon propre bonheur. Mais, quelque peine que je puisse prendre, la comparaison ne sera jamais aussi efficace que si j'étais réellement sur le rivage et que je voyais au loin un navire secoué par la tempête et en danger de périr à tout moment sur un rocher ou un banc de sable. Mais supposez que cette idée devienne encore plus vive, supposez que le bateau se rapproche, que je puisse distinctement percevoir l'horreur peinte sur le visage des marins et des passagers, que je puisse entendre leurs cris de lamentation, que je puisse voir les plus chers amis se dire leur dernier adieu ou s'embrasser, résolu de périr dans les bras les uns des autres. Aucun homme n'a un cœur assez cruel pour tirer du plaisir d'un pareil spectacle et résister aux mouvements de la compassion et de la sympathie les plus tendres. Il est donc évident qu'il y a dans ce cas un juste milieu et que, *si l'idée est trop faible, elle n'a aucune influence par comparaison et, d'un autre côté, si elle est trop forte, elle opère sur nous entièrement par la sympathie qui est contraire à la comparaison*. La sympathie étant la conversion d'une idée en une impression, elle demande dans l'idée une force et une vivacité plus grandes que celles qui sont requises dans la comparaison. (III.3.2.5, nous soulignons)

La physique du *Traité* diffère peut-être légèrement de son modèle newtonien en ce que, lorsqu'elle quitte l'entendement et le contenu même des idées, pensées sur le modèle des corps, elle devient plutôt une physique des fluides dont le modèle correspond beaucoup mieux aux passions. Les passions – impressions de réflexion – varient sans que les idées ne changent, et peuvent varier tout autrement que les idées. Des passions différentes, présentes au même moment, se « transfusent » les unes dans les autres (II.3.4.4-7). Quand des passions contradictoires surviennent, elles ne vont pas toujours s'annuler mutuellement, comme c'est le cas pour les probabilités où l'inférieur est retranché du supérieur ; au contraire, l'inférieur

peut se « transfuser » dans le supérieur et l'augmenter au lieu de le diminuer (II.3.4.5), ou alors les passions peuvent subsister ensemble – en dépit de leur contradiction – et laisser l'esprit s'agiter d'un contraire à un autre (II.3.9.17). Cela ressemble à la procédure probabiliste du lancer de dé, à ceci près que le dé n'est pas lancé et qu'au lieu de cela on a un fluide qui passe d'une face à une autre comme dans un cycle.

Au modèle atomiste du livre I, basé sur la physique des corps, le livre II ajoute un modèle basé sur les fluides. Hume parle souvent de « *mixture* » de passions, chose sans équivalent au livre I, où l'imagination peut certes composer et décomposer des idées, mais où des atomes-simples ne peuvent pas se mélanger. Cette évolution se reflète dans une métaphore chimique :

Au final, des passions contraires se succèdent alternativement les unes aux autres, quand elles sont issues d'objets différents ; elles se détruisent mutuellement, quand elles proviennent de diverses parties du même objet ; et elles subsistent toutes les deux et se mélangent, lorsqu'elles dérivent des chances ou possibilités incompatibles et contraires dont un objet dépend. L'influence des relations se voit clairement dans l'ensemble. Si les objets de passions contraires sont totalement différents, les passions sont comme deux liqueurs opposées dans des bouteilles différentes, et elles n'ont aucune influence réciproque. Si les objets des passions sont intimement connectés, celles-ci sont comme un alcali et un acide, qui, si on les mélange, se détruisent mutuellement. Si la relation est plus imparfaite, et consiste dans des vues contradictoires sur un même objet, les passions sont comme l'huile et le vinaigre, qui, quel que soit leur mélange, ne s'unissent ni se s'incorporent jamais parfaitement. (II.3.9.17)

Comme on peut le voir, la chimie des passions est tissée de concepts déjà développés précédemment dans le *Traité* : destruction mutuelle (soustraction de l'inférieur au supérieur dans le calcul probabiliste), relations d'idées, distance ou proximité des objets liés, contrariété... La chimie est une métaphore, qui ne bouscule sur le fond ni la théorie des perceptions, ni l'associationnisme, ni l'atomisme. Les produits issus du mélange – des passions plus complexes que les quatre passions indirectes de base – sont eux aussi sur un *continuum* de force ou de vivacité, sont liés à des objets ou perceptions, etc. Pour autant, Hume semble percevoir une insuffisance dans la mécanique des corps, puisqu'il a recours à

des passions qui se mélangent, se transvasent, et réagissent de façon à donner de nouveaux produits : autant de concepts qui relèvent de la chimie et non de la seule physique des corps.

Le *Système de logique* de John Stuart Mill contient une distinction précise entre causalité mécanique et causalité chimique. La première serait suffisamment connue pour être considérée de façon totalement déterministe, avec un calcul *a priori* des causes et des effets, sur le mode de la transmission de la force ou de l'énergie dans les corps, alors que la seconde verrait émerger des états foncièrement nouveaux :

La combinaison chimique de deux substances produit, comme on sait, une troisième substance dont les propriétés sont complètement différentes de celles de chacune des deux substances séparément ou de toutes deux prises ensemble. Il n'y a pas trace des propriétés de l'hydrogène et de l'oxygène dans celles de leur composé, l'eau... Dans l'une, on peut calculer les effets de toutes les combinaisons des causes, réelles ou hypothétiques, d'après les lois connues qui gouvernent ces causes quand elles agissent séparément, parce que ces causes, combinées comme séparées, observant les mêmes lois, ce qui serait arrivé en conséquence de chaque cause prise à part arrive encore quand elles se trouvent ensemble, et on n'a qu'à additionner les résultats. Il n'en est pas de même pour les phénomènes dont s'occupe spécialement la science chimique. Là, la plupart des uniformités auxquelles se conforment les causes agissant séparément, disparaissent entièrement quand elles sont réunies<sup>281</sup>...

Les remarques de Mill vont bien plus loin que celles de Hume sur la question de la causalité. Mill identifie la survenance de nouvelles propriétés comme quelque chose de distinct de la seule transmission d'énergie ou de force. Il distingue là quelque chose de qualitatif, qui semble irréductible à la quantité des produits précipités, même si le quantitatif entre en jeu dans l'explication.

Hume, lui, montre un souci moindre pour les changements d'états. Il n'évoque pas la survenance de propriétés nouvelles. Ce qui l'intéresse en chimie relève plutôt de *patterns* connues, analogues à des réactions entre les passions (la destruction mutuelle de l'acide et de l'alcali, le mélange imparfait entre eau et huile). Les passions obtenues par mélange des quatre passions primaires ne sont pas foncièrement nouvelles : la détestation d'autrui jouant

---

281 Mill, *Système de logique*, livre III, chap.6, §1.

un rôle dans la malice (II.2.8.12), par exemple, est toujours reconnaissable dans celle-ci et ne s'est pas dissoute. « La terreur, la consternation, l'étonnement, l'anxiété et d'autres passions de cette sorte ne sont rien d'autre que différentes espèces et degrés de peur... L'amour se montre sous les formes de la tendresse, de l'amitié, de l'intimité, de l'estime, de la bonne volonté, et dans beaucoup d'autres apparences qui sont fondamentalement les mêmes affections. » (II.3.10.31) Il n'y a pas de propriétés émergentes ou foncièrement nouvelles, et il y a mélange ou transvasement mais pas de nouvel état<sup>282</sup>. Quand Hume a recours à la métaphore chimique, il ne pense pas en chimiste, mais toujours en mécanicien : ce qui l'intéresse est plutôt, prolongeant la mécanique des corps, celle des fluides, qui est elle aussi déterministe et faite de conservation et de transmission d'énergie.

La physique des perceptions, qu'il s'agisse des atomes-simples tangibles, des idées complexes ou encore des fluides-passions, correspond à un trait essentiel de l'esprit tel que pensé par Hume : il est toujours changeant dans ses contenus. Nos perceptions « se succèdent les unes aux autres avec une rapidité incroyable, et sont dans un perpétuel flux et mouvement » (I.4.6.4). Rédigée dans la partie dite sceptique du *Traité*, cette phrase n'en est pas moins cohérente avec la conception de l'esprit développée dans l'intégralité de celui-ci. « La nature humaine est trop inconstante pour [se focaliser sur une seule passion]. La variation (*changeableness*) lui est essentielle. » (II.1.4.3) L'esprit a besoin d'une quantité minimale de force-vivacité et de mouvement pour fonctionner correctement. Sans passions, sans ce fluide qui induit de l'agréable et du désagréable changeant constamment et joints à toutes sortes d'objets, « l'esprit languit » (II.3.4.8). Pour éviter la langueur, « l'imagination

---

282 Mill prend plusieurs exemples de propriétés irréductibles à la somme de leurs composantes. L'hydrogène et l'oxygène ne sont pas des liquides, mais une fois unis en molécules dans la proportion H<sub>2</sub>O, ils donnent l'eau et sa liquidité. « La saveur du sel de plomb n'est pas la somme des saveurs de ses composants, l'acide acétique, le plomb ou ses oxydes; et la couleur de la couperose bleue n'est pas un mélange des couleurs de l'acide sulfurique et du cuivre. » (Mill, *ibid.*) Pour un commentaire sur l'émergence selon Mill, voir R. Keith Sawyer, « Emergence in Psychology: Lessons from the History of a Non-Reductionist Science », *Human Development*, vol.42, 2005, pp.5-6.



court... [et] se jette avec empressement dans toute scène de pensée ou d'action » (II.3.8.9). Par deux fois, Hume évoque un raisonnement probabiliste incomplet, où le jet de dés n'a pas lieu et où l'esprit, faute de pouvoir se fixer sur une possibilité, « se jette constamment de l'un à l'autre » (II.3.9.10), avec une imagination « agitée » et « instable » car « pourvue de vues différentes sous lesquelles elle considère continuellement ses objets » (II.2.3.10n5).

Tout ceci ne doit pas être interprété comme montrant un Hume « matérialiste », au sens où Descartes ou Hartley<sup>283</sup> le sont en ce qu'ils pensent certains processus mentaux et perceptions comme directement causés par la « mécanique » du corps. On a vu que, entre base physicaliste et base phénoménaliste, Hume a choisi la seconde, et que ce sont les corps et les substrats qui deviennent problématiques lorsqu'ils ne sont plus pensés que par les atomes-perceptions censés être l'alpha et l'oméga des phénomènes. Si Hume fait parfois référence à des « causes physiques et naturelles » (II.1.1.2)<sup>284</sup>, c'est toujours en passant, et c'est envisagé en quelque sorte de loin, du point de vue du phénoménaliste et non de celui du médecin ou de l'anatomiste. Hume n'évoque les causes possibles des perceptions, qui « doivent commencer quelque part » (II.1.1.2), qu'après avoir adopté le principe du titre, et plutôt comme une sorte d'article de sens commun désormais incorporé à l'arrière-plan du *Traité* que comme un élément important ou même nécessaire de sa théorie. Le « matérialisme » de certains passages du *Traité* apparaît comme un élément récessif et non dominant, pour employer le vocabulaire de Kemp Smith<sup>285</sup>. Si Hume a pu avoir une inclination matérialiste, cela ne semble pas avoir joué un grand rôle dans le développement de sa pensée, en dehors peut-être d'un usage

---

283 Qui explique des processus mentaux par des « vibrations » dans les nerfs et le cerveau. Voir David Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations*, 2 vols., Londres-Bath, Samuel Richardson, 1749.

284 Hume parle de nerfs (*nerves*) en I.4.2.45, I.4.4.13, II.1.5.6, II.2.8.3, des yeux comme responsables de nos impressions visibles en I.4.6.4 et II.2.8.3, des « esprits animaux » (*animal spirits*) en I.2.1.5, I.2.5.20, I.13.12.13, I.4.2.45, I.4.4.13, I.4.7.10, II.1.1.1.

285 Kemp Smith, *Philosophy of David Hume*, première partie, fin du chap.3.

spécifique avançant des éléments matérialistes pour subvertir une certaine religiosité<sup>286</sup>. Le développement de la réduction-aux-perceptions, tant dans ses prémisses que dans son effectivité en I.4, est phénoménaliste, pas matérialiste, et Hume reste appuyé sur la même théorie des perceptions au fil du *Traité*, fût-ce avec un principe du titre qui barre la route à ses aspects sceptiques.

L'analogie entre psyché et physique est aussi structurante, parfois, pour Hume<sup>287</sup> qu'éclairante pour le lecteur. L'esprit étant un sujet « varié et copieux » (II.1.1.4), il importe de structurer ses phénomènes par des concepts – ce qui est aussi vrai dans « l'ordre » donné aux objets en I.1.1 que dans la « division » mise à plat en II.1.1 –, et pour cela, suivre une analogie avec un objet plus concret ne peut que donner de la chair (et de la vivacité ?) aux concepts.

Toutefois, l'analogie utilisée par Hume comme aide-penser n'est pas toujours exactement la même. D'abord, elle est essentiellement mécanique : les métaphores sont celles de « l'attraction » (I.1.5.6), de la « force », de l'atome, de la transmission et de l'équilibre ou du déséquilibre des forces, de la quantité de mouvement, de la distance, du dé – objet solide – que l'on jette. Cet aspect mécanique se met à ressembler à une physique des fluides plutôt que de la matière solide lorsque Hume compare le passage de la force-vivacité d'une perception à une autre à la course d'un liquide dans des tuyaux (I.3.10.7). Ensuite, Hume introduit une métaphore chimique pour rendre sa théorie des passions plus claire, sans justifier l'introduction de cette métaphore<sup>288</sup>. Enfin, il semble parfois admettre un quasi-vitalisme, en

---

286 Voir Russell, *Riddle*, chap.12-14.

287 Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, troisième partie, chap.7, p.162.

288 Cela pourrait être justifié par la thèse selon laquelle les « impressions de réflexion » que sont les passions ont des qualités ou des propriétés supplémentaires : ce qui est bien le cas si on considère que les passions peuvent orienter l'attention, susciter le désir, le plaisir ou la douleur, ou si on considère que certaines ont comme propriété supplémentaire d'être morales et de susciter un jugement moral ; mais cela rendrait difficile à soutenir la thèse de la simplicité des passions, qui sont, au moins pour les quatre

attribuant discrètement ici et là un pouvoir ou un désir propre à l'esprit : l'esprit *veut* du mouvement, *veut* de la passion. À cet égard, l'agir de l'esprit est surtout attribué à l'imagination, une faculté-homoncule qui semble suppléer à ce que l'esprit soit conçu comme totalement passif dans une perspective qui le réduirait à des processus causaux, et si Hume tente de le canaliser en le rapportant à des descriptions plutôt physiques – l'imagination « court », mais c'est pour jeter l'esprit vers une « scène » (II.3.8.9) qui lui montrera des perceptions pleines de force-vivacité et capables de relancer son mouvement –, il lui arrive de reconnaître les limites de sa perspective en reconnaissant ici une « faculté magique dans l'âme » (I.1.7.15), là un « instinct merveilleux et inintelligible »<sup>289</sup> (I.3.16.9). En tension avec l'associationnisme<sup>290</sup>, cette pensée des facultés, des instincts et des « pouvoirs » sert aussi à le compléter en intervenant discrètement là où celui-ci ne suffit plus à tout expliquer, et elle est plutôt utilisée par défaut que par désir de penser sérieusement l'agir.

À aucun moment Hume ne prétend réduire l'esprit à l'une des métaphores qu'il utilise. Ce ne sont que des métaphores, des aide-penser, des aide-structurer. Le Hume pré-I.4.7 veut réduire l'esprit à ses perceptions, et n'arrive pas tout à fait au bout des conséquences de cette position, où même les principes de la théorie de l'esprit devraient être dissous. Le Hume post-I.4.7 semble accepter un arrière-plan conceptuel légèrement différent : d'une part, en ce qu'il

---

passions indirectes fondamentales (orgueil/humilité, amour/haine), des impressions simples. Une meilleure justification pourrait arguer que les passions simples sont corrélées à du plaisir et à de la douleur, corrélées à la survenance d'un jugement moral, et ainsi de suite, de sorte que les propriétés des passions seraient considérées comme liées systématiquement mais non internes à celles-ci. Ce que nous disons ici reprend la réponse d'Árdal au problème lié à la simplicité des passions, voir Árdal, *Passion and Value*, chap.1.

289 Ce qui montre au passage que même quelque chose d'inintelligible peut exister dans l'esprit et faire l'objet d'une croyance quant à son existence. En d'autres termes, Hume pourrait être un « réaliste sceptique » croyant dans la causalité au sens traditionnel et externaliste du terme en dépit de sa propre conclusion internaliste selon laquelle nos explications et attributions de causalité n'existent que dans notre esprit. Voir Read et Winkler (eds.), *New Hume Debate*, éd. de 2007, et pour une interprétation *no-single-Hume* (comparable à celle que nous suggérons ici, mais plus large en ce qu'elle porte aussi le Hume de la maturité), voir Hakkarainen, « Hume's Skepticism and Realism ».

290 Árdal, *Passion and Value*, chap.4, pp.80-92.

se rappelle que l'essence des choses – et de l'esprit *a fortiori* – est inconnaissable, d'autre part en ce qu'il suit davantage le sens commun et accepte comme allant de soi des catégories que la réduction-aux-perceptions nie ou dissout. Au mieux, les métaphores permettent une certaine structuration et un certain esprit de synthèse dans une pensée qui, sans cela, se perdrait peut-être dans son propre aspect « abstrus » et dans ses problématiques les plus locales. Elles traversent lesdites questions, constituent l'avant et l'après ainsi que l'autour de chacune des réductions que Hume va opérer ou tenter d'opérer.

Ce « décor » étant planté, on peut passer aux réductions ou aux tentatives de réduction particulières que Hume opère hors cheminement vers le scepticisme.

#### **4.3 Les relations et les idées abstraites**

Si les principes de la théorie de l'esprit dont nous avons parlés plus tôt ne sont pas réduits aux perceptions, il n'en va pas de même pour toute la théorie de l'esprit, dont on rappelle qu'elle est l'élément central de la « science de l'homme ». L'un de ses premiers éléments qui à première vue ne se réduit pas aux perceptions, et dont pourtant Hume n'affirme pas tout à fait l'existence distincte, consiste dans les relations entre les idées.

Si les perceptions sont des atomes, qu'est-ce qui lie ces atomes entre eux ? Qu'est-ce qui permet à une perception complexe de subsister comme telle ? Hume invoque un « principe d'union entre nos idées simples » (I.1.4.7), cependant on ne voit pas très bien, de prime abord, en quoi un tel principe peut consister. Dans l'exemple de la pomme comme combinaison de qualités, on voit en quoi les différentes qualités de la pomme sont proches ou superposées ou étroitement corrélées, mais on ne voit pas en quoi elles sont *liées*. L'atomisme conduit

logiquement à tout dissocier et à tout fragmenter<sup>291</sup>, à moins qu'on ne trouve un principe d'association.

Ce « principe » (I.1.4.7) consisterait dans les relations, que Hume invoque en I.1.5 et définit de deux manières. La première fait des relations une « qualité commune par laquelle deux idées sont connectées dans l'imagination » (I.1.5.1). Où se trouve cette qualité ? Est-elle dans les perceptions ou ailleurs ? Si elle est dans les perceptions, comme on pourrait le penser sur une base phénoménologique, cela pose problème pour expliquer la multiplicité des relations possibles. Supposons deux atomes visibles de jaune dans un espace vide : ils sont « liés » entre eux par une relation spatiale en ce qu'ils sont plus ou moins distants l'un de l'autre ; ils ont aussi une relation de par leur couleur, qui constitue une même qualité, ou une qualité plus ou moins proche si leur couleur respective n'est pas tout à fait la même mais qu'elle est proche sur un nuancier ; si on ajoute un troisième atome visible, alors il est possible que ces atomes ne forment plus seulement une droite, mais aussi un triangle... Or, toutes ces relations n'ont pas d'impression distincte de celle des atomes-perceptions. Phénoménologiquement, on ne les trouve que dans des totalités, dans des *Gestalt*. Si on voulait les mettre dans la théorie des perceptions, il faudrait accorder à chacune une impression originale distincte, ce que Hume ne fait pas. En quoi consistent alors ces relations ? On les trouve certes dans l'expérience, mais où sont-elles si l'expérience n'est rien de plus qu'un amas de perceptions simples, fussent-elles dotées de qualités particulières comme la couleur, la solidité, le chaud, le froid et ainsi de suite ?

Une solution pourrait être de changer la définition de ce qui est proprement individuel. Si les qualités étaient considérées comme des individus, il serait possible de se borner à voir

---

291 La tendance à la fragmentation à l'infini a peut-être sa contrepartie dans la volonté de trouver des atomes, c'est-à-dire de l'indivisible, de l'infragmentable, quelque chose qui puisse mettre une limite définitive à la fragmentation.

apparaître des « individus » en ce sens dans telles et telles circonstances<sup>292</sup>. Mais puisque les qualités n'ont pas de statut précis, ici, en dehors des perceptions<sup>293</sup>, et puisque le principe de copie oblige à avoir une impression originale *particulière* pour en dériver une idée, le statut tout comme le lieu des relations est problématique : le statut, en ce qu'on ne voit pas ce qui lie les perceptions – la différence ou la similitude d'une perception à une autre n'étant que situation, corrélation, et non par soi principe de lien –, et le lieu en ce qu'on ne voit pas non plus « où » se trouvent ces relations par rapport aux perceptions.

La seconde manière de définir les relations est « philosophique » : elle consiste dans « une circonstance, selon laquelle l'union arbitraire de deux idées dans l'imagination (*fancy*) nous les fait voir comme propre à être comparées » (I.1.5.1). La différence entre les relations « philosophiques » et les autres serait que les secondes ont une origine externe, qu'elles résident non dans les perceptions mais dans l'imagination. Cette différence est en fait beaucoup moins importante que Hume ne le dit : il donne sept « catégories (*heads*) générales » (I.1.5.2) qui seront celles avec lesquelles il pensera les relations dans tout le reste du *Traité*. Ces relations « philosophiques » deviendront vite les relations en général, soit implicitement aussi celles de la vie commune.

Les catégories ou les types de relation permettent, d'une part, d'expliquer sur quelle base nous considérons deux idées ou objets comme liés, et d'autre part permettent de décrire des phénomènes où elles jouent un rôle. Ainsi expliquées, les relations sont fonctionnelles, et on peut facilement les justifier sur une base « purement empiriste », c'est-à-dire en tant qu'elles seraient trouvables dans l'expérience mais sans rien dire de la nature des objets

---

292 Les systèmes où des qualités, et non pas des instances, ont le statut d'individu, sont ceux que Goodman appelle « réalistes » par opposition aux systèmes « particularistes » qui accordent ce statut aux instances particulières. Voir Goodman, *Structure of Appearance*, II.4.5, pp.142-3.

293 La pensée de qualités comme spécifiquement distinctes des instances perceptives sera « expliquée » par ce que Hume appellera « distinction de raison » (I.1.7.17-8), et sur lequel il ne reviendra plus par la suite.

qu'elles relient. Or, Hume n'est pas un « pur empiriste », les simples étant un cadre de l'expérience et même un cadre plutôt moderne et artificiel et non un élément relevant d'un sensible « pur » ou d'un phénomène sans cadres. Et il devrait bien mettre les relations quelque part, c'est-à-dire expliquer non pas seulement à quoi elles servent et à quoi elles correspondent plus ou moins dans l'expérience mais quel statut précis elles ont et comment elles peuvent lier des perceptions (simples ou complexes) les unes aux autres.

Nous ne sommes pas le premier à identifier un problème autour des relations. Plusieurs commentateurs ont déjà remarqués des problèmes ici : Passmore<sup>294</sup> se demandait d'où Hume tirait l'idée d'association, et voyait que la réponse la plus proche du texte semblait être que Hume la tirait des relations. Auquel cas, les relations seraient considérées d'associations, soit une définition que Passmore juge circulaire et qui ne fait qu'augmenter le problème, puisque si on distingue entre relation et association il faut aussi se demander quel est le statut de l'association, comment elle relie des perceptions, et surtout si elle a une impression originale derrière elle. Hume décrit aussi les relations comme des « idées complexes » (I.1.4.7), ce qui ferait d'elles des perceptions, mais alors on ne comprend pas en quoi des perceptions parmi d'autres feraient office de lien : « penser les relations entre idées comme seulement des collections d'idées ne semble avoir aucun sens »<sup>295</sup>. L'auteur de cette phrase, Michael Costa, tente de résoudre le problème en définissant les relations de la manière suivante : elles seraient (i) « idée d'une relation » et (ii) « disposition à associer »<sup>296</sup>. La première partie de la définition apparaît circulaire – comment une relation peut-elle être constituée d'une idée d'elle-même, et à partir de quelle impression originale ? –, tandis que la seconde nous remet sur une piste déjà évoquée : la relation est de nature externe. Mais dans ce

---

294 Passmore, *Hume's Intentions*, p.112.

295 Michael Costa, « Hume on the Very Idea of Relation », p.72.

296 Michael Costa, « Hume on the Very Idea of Relation », p.78.

cas, on ne voit pas en quoi elle peut être une perception ou exister au sein même de la perception.

En substance, le problème ici est que l'ensemble (i) réductionnisme-aux-perceptions et (ii) principe de copie à valeur normative, est trop fort même pour admettre un principe de lien dans l'atomisme. Hume semble hésiter entre absorber les relations dans les perceptions et les faire attribuer à une « disposition », comme c'est le cas dans leur définition comme « philosophique » ou dans la reconstruction qu'en donne Costa : dans le premier cas, il se maintient à un réductionnisme conceptuel strict, dans le second il commence à admettre quelque chose hors des perceptions, et donc une nature externe (extraperceptive) des relations.

Le problème n'est pas tout à fait nouveau. Il ressemble fortement à un problème déjà rencontré par Newton, et cela n'est pas surprenant, le principe d'association étant inspiré du principe newtonien d'attraction. La définition newtonienne d'un corps ne pose pas de problème majeur, l'attraction entre les corps est explicable mathématiquement et confirmable dans l'expérience, mais lorsqu'il s'agit de lui accorder un statut précis – de dire ce qu'elle *est* et pas seulement ce qu'elle *fait* ou comment elle fonctionne – elle semble devenir un attribut mystérieux des corps. C'est-à-dire, en termes plus polémiques, une qualité occulte. L'attraction newtonienne est claire dans son fonctionnement, mais son lieu précis – est-elle « dans les corps » ou ailleurs ? – ne l'est pas, et son statut ontologique reste tout aussi obscur<sup>297</sup>. Cela dit, ce problème philosophique n'a jamais été considéré comme un problème scientifique : il n'enlève rien au pouvoir prédictif de la physique newtonienne, ni à sa capacité à donner des « lois de la nature » que les phénomènes physiques semblent toujours respecter. L'aspect mystérieux ou flou que l'on désigne comme qualité occulte, l'incertitude sur le

---

297 De là certains newtoniens tentant d'expliquer l'attraction, non comme une « qualité cachée » des corps, mais comme une manifestation directe de la volonté de Dieu ou d'agents divins intermédiaires dont l'agir tiendrait lieu de causalité, donc de principe de lien. Sur les thèses de ces newtoniens et la question de la vis inertiae, voir Paul Russell, « Wishart, Baxter & Hume's Letter From a Gentleman », *Hume Studies*, vol.23, 1997, pp.245-76 ; et Russell, *Riddle*, chap.12, p.150.



« lieu » et sur le statut ontologique de ce que la science décrit comme lois de la nature, n'empêchent pas la description mathématisée et portant sur des concepts généraux mais précis d'expliquer des cas particuliers.

Dans le *Traité*, les relations posent elles aussi le problème du « lieu » – sont-elles un attribut des perceptions ? – et, à défaut d'un problème d'ontologie, un problème de catégorie : si elles sont des idées complexes, comment relient-elles quoi que ce soit, en quoi sont-elles différentes d'autres atomes qui par eux-mêmes ne sauraient être relation ? On peut voir le problème autrement et d'une manière, cette fois, similaire à ce qu'on observait en I.1.1.1-2 : d'un côté, ces relations semblent correspondre à ce que nous trouvons dans l'expérience, elles ont une base phénoménologique, comme « la différence entre sentir et penser » ; de l'autre, c'est lorsqu'on essaye de les rabattre sur la théorie des perceptions qu'elles posent problème. La distinction *qualitative* du sentir et du penser semble différente et irréductible à celle, quantitative, de la force-vivacité, et ici des relations qui semblent intuitivement ou phénoménologiquement justes semblent différentes de et irréductibles à des « combinaisons » ou à des atomes.

Ce qui sauve Hume du problème, et ce qui donne du travail aux interprètes, est qu'il n'a pas besoin de donner un statut catégorique très précis aux relations – pas plus qu'au sentir et au penser – pour avoir une théorie capable d'expliquer d'autres phénomènes. Le problème de l'être ou du lieu n'entame pas le potentiel explicatif de l'associationnisme. Tant qu'on ne se pose pas la question de comment classer les relations dans l'ensemble de la théorie des perceptions, i.e. qu'on pense uniquement à leur rôle ou à leur fonction et non à où elles se trouvent parmi les perceptions ou atomes, le problème ne survient pas.

Au fond, le problème ici est celui d'un phénomène fondamental qui ne semble pas rentrer dans les cadres qui servent à le décrire ou dans les catégories qui sont censées

constituer la totalité du paysage conceptuel. On pourrait arguer que les relations se « réduisent » à des conditions validées par les perceptions, de sorte que deux points visibles de jaune, par leur simple existence, feraient survenir des relations : le phénomène serait expliqué par la validation de conditions nécessaires et suffisantes de son existence<sup>298</sup>. Cependant, le phénomène doit être ici un phénomène *et rien d'autre*, donc pas une entité à part entière, que l'on ne doit pas seulement expliquer comme une apparence ou un résultat fini, mais comme quelque chose ayant son existence propre. Si la relation est perception, elle devrait être une substance et non un état passager. Et même si la relation n'était qu'un phénomène, on devrait dire qu'elle *survient* en quelque sorte par-dessus les perceptions, à défaut de pouvoir être rangée dedans.

Si l'on s'en tient aux ressources conceptuelles de I.1, on doit s'en tenir à ce diagnostic – les relations, si on les reconnaît comme un quelque-chose, peuvent expliquer d'autres phénomènes, mais on ne doit pas interroger leur statut précis dans la théorie, pas plus que le physicien ne se demande « où » se trouvent les « lois de la nature » dont il se sert. Si l'on invoque des thèses développées plus tard dans le *Traité*, on peut voir les relations comme des corrélations, comme quelque chose qui arrive dans l'expérience<sup>299</sup> et qui ordonne presque miraculeusement des perceptions n'ayant pas par elles-mêmes de principes de lien. Ce sera la même chose pour les passions : si les passions sont des impressions simples, comment peut-on dire qu'elles sont similaires ou dissimilaires en ceci ou en cela ? Cela n'implique-t-il pas qu'elles soient composées, donc non simples ?<sup>300</sup> Àrdal résout le problème en invoquant,

---

298 Selon ce que Garrett appelle « empirisme réductionniste », voir *Cognition and Commitment*, chap.1, pp.35-6.

299 Selon les termes de Costa, « initially just happen ». Voir Costa, « Hume on the Very Idea of Relation », p.78.

300 Les relations sont censées être des idées complexes, mais si elles sont différentes des idées qu'elles relient (et irréductibles à celles-ci), elles devraient être d'autres idées. Entre deux points jaunes, on devrait avoir aussi une impression de ressemblance, une impression de distance... soit au moins quatre impressions, deux pour les points et deux pour les relations, or Hume ne dit pas cela. Pour éviter de le

comme nous l'avons fait plus haut, l'image du nuancier : une passion peut être plus ou moins ressemblante vis-à-vis d'une autre, plus ou moins proche sur le nuancier, sans perdre son caractère simple et indivisible. En ce qui concerne les conditions d'une passion et les liens qui l'unissent à d'autres éléments de l'esprit, Àrdal remarque que Hume est limité par la simplicité et qu'il doit expliquer ces conditions selon sa propre théorie de la causalité, soit comme des événements constamment corrélés et identifiables comme « causes » de la passion. Comme on ignore l'essence ou la nature de ces causes, il n'est pas gênant de disposer seulement de corrélations ou de *patterns*.

Sur les passions, la question du lien est désamorcée en se trouvant rabattue sur la théorie de la causalité. Une passion n'a pas besoin d'être liée, au sens fort du terme, à quoi que ce soit d'autre qu'à elle-même : il suffit d'identifier des corrélations, et d'invoquer le « privilège du sceptique » (Appendice, 21) ou de s'en tenir aux « apparences » (I.2.5.26n) pour s'en tenir à cela. Sur les relations, on peut désamorcer aussi en disant que les relations ne sont pas des liens intrinsèques mais des tenants-lieu de lien, des corrélations ou *patterns* trouvées dans l'expérience et dont on n'aurait pas à justifier du statut ou du lieu. En d'autres termes : on n'aurait pas besoin de « ranger » les relations dans les perceptions, et ici, on pourrait s'abstenir de réductionnisme conceptuel.

Si on s'arrête là, toutefois, cela revient à laisser le phénomène des relations flotter sans lien fixe avec la théorie : il faudrait soit dire que les perceptions ne sont pas les seuls contenus mentaux de l'esprit, mais qu'il y a aussi des *patterns*, des corrélations, ou même des *Gestalt* irréductibles à la somme de leurs composantes, et ajouter encore les pseudo-idées, auquel cas on devrait amender le réductionnisme initial et accepter que les contenus mentaux ne se réduisent pas aux perceptions ; ou alors, il faudrait trouver un « lieu » pour ces principes de

---

dire, il faut mettre les relations à l'extérieur des perceptions, dans des corrélations ou *patterns* qui constituent un certain ordre sans qu'on ait à justifier de leur lieu ou de leur statut.

lien et d'ordre qui ne se réduisent pas aux perceptions, corrélations incluses, ce que Hume semble faire quand il attribue à l'esprit une « disposition », mais « l'esprit » est un lieu plus que nébuleux (I.4.6.4). En tout, beaucoup de phénomènes seront réduits à des relations et à des perceptions, mais le phénomène même de la relation, pourtant situé très près du cœur de la théorie, reste fondamentalement problématique tant que l'on admet pour but de tout réduire à des perceptions. Le *Traité* ne présente pas de relations au sens fort, pas plus que l'attraction newtonienne, mais il présente des relations qui tiennent lieu de et que l'on peut trouver dans l'expérience. L'associationnisme gardant toute sa puissance explicative, Hume s'en servira à loisir dans la suite du *Traité*, avec une ingéniosité assez impressionnante pour qu'il puisse se dire fier de son usage du principe d'association dans les livres I et II (*Abrégé*, 35).

Un autre élément important de I.1 que Hume doit réduire est celui des idées générales. Chaque impression est particulière (I.1.7.1), et les idées tirées des impressions sont particulières elles aussi. Comment, alors, penser des idées générales ? Soit il faut les réduire à des idées particulières, soit il faut les reconnaître comme existantes en tant qu'idées générales hors du cadre nominaliste. C'est, bien sûr, la première possibilité qui permet de maintenir le particularisme : il faut avoir des idées particulières qui tiennent lieu d'idées générales, qui puissent en assurer la fonction et expliquer nos pensées « générales » sans être intrinsèquement générales (puisqu'aucune perception ne l'est).

Dans les grandes lignes, l'argumentation suit le nominalisme ou le particularisme de Berkeley. « L'idée générale d'une ligne, en dépit de toutes nos abstractions et sophistications, apparaît dans l'esprit avec un degré précis de quantité et de qualité ; pourtant elle peut représenter d'autres [lignes] avec différents degrés de l'une et de l'autre » (I.1.7.3). Toute impression, ou tout objet, ne peut être présent à l'esprit qu'en étant « déterminé tant en degrés de qualité qu'en quantités » (I.1.7.4). En d'autres mots, dès que l'on pense à une ligne, ce qu'on pense est nécessairement une ligne particulière, avec une certaine longueur, une

certaine couleur sur un fond d'une certaine autre couleur, etc.<sup>301</sup> Comme Berkeley, Hume cite comme exemple de figure géométrique un triangle. Penser un triangle ou penser à un triangle serait nécessairement penser un triangle particulier, isocèle, équilatéral, rectangle, et si on va jusqu'au bout avec des traits de telle couleur sur un fond de telle couleur.

Comment aller au-delà du particulier sur une telle base ? Hume explique qu'il est possible « d'appliquer les idées au-delà de leur nature » (I.1.7.7). Pour cela, deux éléments seraient nécessaires.

Le premier élément est une relation de ressemblance entre toutes les idées particulières groupées dans l'idée générale. Un triangle ressemble à un autre triangle, et à tous les autres triangles. En pensant à un triangle, nous aurions une représentation « imparfaite » de tous les autres triangles, mettant l'accent sur ce qu'ils ont tous en commun et oblitérant les détails sans importance. Cet élément « naturel » se résume donc à une relation d'idées, à la « qualité » commune des triangles que l'esprit détecte intuitivement une fois qu'il a collecté plusieurs triangles particuliers. Le flou des détails, ou l'imperfection de notre perception – nous ne percevrions que la qualité de triangle de tous les triangles regroupés, et ne ferions pas attention à leurs particularités – serait « à peine senti » et nous permettrait de penser par idées générales sans ressentir la « déficience » infligée à leurs particularités.

Le second élément, qui prolonge la relation naturelle de ressemblance, est le langage :

Quand nous avons remarqué une ressemblance entre plusieurs objets, qui nous apparaît souvent, nous donnons le même nom à tous [les objets], quelles que soient les différences que nous puissions observer [entre eux]... Après que nous ayons

---

301 Locke: « Ne faut-il pas des efforts pour former une idée générale de triangle (qui n'est même pas l'une des plus abstraites ni difficiles), qui n'est ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni isocèle, ni scalène, mais tout cela et rien de cela en même temps ? » *Essai sur l'entendement humain*, livre 4, chap.7, §9. Cité par Berkeley, *Principes*, Introduction, §13. Dans les paragraphes suivants, Berkeley se dit incapable de concevoir une telle idée, et ajoute une nouvelle définition de l'universalité : « la généralité, en effet, autant que je puis la comprendre, ne consiste pas dans la nature ou dans la conception positive, absolue, de quelque chose, mais bien dans la relation de l'universel aux objets particuliers qu'il signifie et représente. C'est en vertu de cette relation que les choses, les noms et les notions, qui sont particuliers en leur nature propre, deviennent généraux. » Introduction, §15.

acquis une coutume de ce genre, entendre le nom fait revivre en nous l'idée de l'un de ces objets... Le mot fait apparaître une idée individuelle, en même temps qu'une certaine coutume ; et cette coutume produit encore une autre idée individuelle. (I.1.7.7)

Le langage est un artefact permettant l'abstraction. Au mot, on associe une habitude acquise, basée sur la ressemblance ou la qualité commune des objets particuliers groupés. Le langage fixe la coutume et permet une stabilité là où, peut-être, une nature inculte ne le permettrait pas. Ainsi, la généralisation a sa part d'artifice, et l'artifice permet d'étendre les possibilités de la nature en fixant ce qui tout seul ne se fixerait pas. On peut voir ici une première forme de la théorie humienne du raffinement<sup>302</sup>.

La généralité, comme réellement distincte du particulier, est désormais réduite à du particulier et à la stabilité artificielle ou extérieure du langage. Il n'y a plus de généralité à proprement parler. Il y a désormais un fonctionnement qui *tient lieu* de généralité, et dont la différence réelle avec ce que nous pensons être le général n'est pas perceptible dans la pratique. Ainsi, la généralité est redéfinie de manière à ce qu'elle ne soit plus qu'un ensemble dont les composantes seraient (i) une idée particulière, (ii) un rôle joué par celle-ci de dénotation d'autres idées avec lesquelles elle aurait identité d'une qualité, d'un type, ou de ce qui fait la généralité, et (iii) un terme permettant d'utiliser l'idée particulière comme tenant lieu d'idée générale et de la distinguer de l'idée particulière dans son rôle normal. On a ici un triple réductionnisme : conceptuel, en ce que la généralité est redéfinie et désubstantialisée ; épistémologique, en ce qu'elle est reconnue comme phénomène et expliquée en tant que tel ; ontologique, en ce qu'elle n'existe pas proprement mais seulement comme rôle, d'ailleurs externe à l'idée, celle-ci restant toujours particulière et n'incluant pas le terme qui lui est adossé.

---

302 Voir Michael Gill, « Hume's Progressive View of Human Nature », *Hume Studies*, vol.26, 2000, pp.87-108.

Une réduction a toujours des effets. Elle a des effets sur notre paysage conceptuel, sur ce que nous admettons comme des catégories d'être – et Hume n'est pas aussi anti-métaphysique qu'on a voulu le croire, puisque lorsqu'il dit que les idées *sont* particulières il parle de l'être et non d'une apparence comme spécifiquement distincte de l'être –, sur les cadres avec lesquels nous comprenons ou saisissons les phénomènes, et sur les explications que nous donnons aux phénomènes. Une fois la réduction faite, ses conséquences restent à explorer. On a vu à quoi cela pouvait ressembler au chapitre précédent, et ici, on peut remarquer aussi que la conception-explication de la généralité donnée par Hume peut avoir des conséquences gênantes. Conséquences que le philosophe n'explore pas mais dont il n'est peut-être pas tout à fait inconscient.

Si le terme général est associé à toutes les idées particulières ou à tous les objets particuliers qu'il désigne, tous devraient nous apparaître en même temps lorsque le terme est pensé ou prononcé. Au moins, nous devrions penser à *plusieurs* triangles particuliers lorsque quelqu'un dit « triangle ». Au lieu de quoi, généralement, nous visualisons *un* triangle particulier – si tant est qu'on en visualise un – lorsque nous pensons à un triangle en général. Comment *une* idée particulière, ou un triangle particulier, peut-il « jouer le rôle »<sup>303</sup> d'une idée générale sans qu'au moins plusieurs autres triangles se présentent à nos pensées ?

Pour expliquer que nous n'ayons pas d'idées particulières se bousculant autour d'un terme général, Hume invoque d'abord la « considération partielle » : en faisant abstraction des détails des idées particulières, nous ne les remarquerions même plus – ce qui ne résout pas le problème, puisque nous pourrions très bien avoir plusieurs idées floues qui seraient chacune un triangle particulier dont les détails seraient mal perçus. Peu après, il invoque l'imagination, qui aurait le « pouvoir » (I.1.7.13) ou « l'empressement » (*readiness*, I.1.7.15) de nous

---

303 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.2, p.53.

présenter juste l'idée qu'il faut, ou l'image qu'il faut, pour répondre à nos besoins concrets. Grâce à l'imagination, une seule idée de triangle se présente, et cette idée correspond à ce dont nous avons besoin dans la situation où nous nous trouvons : si j'ai besoin d'un isocèle, c'est lui que je percevrai ; si je pense à un grand nombre, je percevrai son image en décimales (soit percevoir un 1.000 global plutôt que de percevoir précisément chaque unité, soit 1, 1, 1... constituant 1.000).

Les limites de la coutume et de l'attraction entre termes et idées particulières mises en évidence, on voit que Hume compte sur l'imagination pour les suppléer. Son vocabulaire trahit un débouché sur de l'inconnu, ou de l'inexplicable : il évoque une disposition qui « touche l'âme » (I.1.7.7), terme dont l'usage dans le *Traité* correspond très souvent à des passages sceptiques<sup>304</sup> ; le « pouvoir » (I.1.7.13) de l'imagination permettant de créer des images ou de trouver le particulier qu'il faut, ou simplement de passer par une « disposition » tenant lieu d'idée générale, semble être une faculté mystérieuse – soit ce que l'associationnisme cherche justement à éviter<sup>305</sup>. L'imagination ne se laisse pas déterminer seulement par le fonctionnement aveugle de la pondération des idées, mais trouve exactement ce qui nous convient au bon moment. « Admirable » (I.1.7.15), admet Hume, cette capacité de l'imagination.

Admirable en effet, vu à quel point elle peut suppléer aux déficiences d'un modèle associationniste et aux seuls mécanismes des relations d'idées. Mais justement : l'imagination fait un grand bond au-delà de l'associationnisme. Hume s'y était préparé. Il prévient en I.1.4.1 que l'imagination est guidée *dans une certaine mesure (in some measure)* par les principes de l'association, c'est-à-dire par la pondération des idées, la coutume, les relations expliquées en

---

304 Par exemple en I.3.16.9, dans toute la section I.4.5, en I.4.6.4, et en I.4.6.19.

305 Àrdal, *Passion and Value*, Introduction, p.4; et chap.4, p.82.



I.1.5. Elle a aussi sa « liberté » (I.1.3.4), soit des fonctionnements encore inconnus, dans lesquels Hume semble bien vite mettre des processus mentaux difficiles à réduire à l'association et au particularisme. Comme le remarque Jerry Fodor<sup>306</sup>, l'imagination est invoquée pour faire ce que l'association ne peut pas faire ni expliquer à elle seule. C'est un véritable *deus ex machina*, qui reste pourtant associé à des processus associatifs et à des entités que l'on peut comprendre dans le cadre de la théorie des perceptions. (Enfin, si l'on ne creuse pas trop.)

Outre le vocabulaire utilisé en I.1.7 – les références à l'âme et au pouvoir –, Hume semble conscient des limites de son explication, et invoque la modestie épistémologique pour les mettre de côté. « Expliquer les causes ultimes de nos actions mentales », écrit-il, « est impossible ; il nous suffit d'en rendre compte de façon satisfaisante par l'expérience et l'analogie. » (I.1.7.11)

La section I.1.7 suit tout à fait l'orientation réductionniste du projet, mais pour l'orientation empiriste, cela semble moins sûr. Quand nous pensons aux propriétés du triangle en général ou faisons une démonstration géométrique, il est possible que nous visualisions un triangle, mais il semble clair que nos raisonnements sont distincts de la visualisation. Ce que nous visualisons concrétise et illustre, mais tout ne s'y réduit pas. On opère sur des concepts et non sur des images. L'exemple du chiliogone des *Méditations métaphysiques* était concluant : on comprend tout à fait ce qu'est une figure à mille côtés même si on n'en visualise rien – ou peut-être une sorte de polygone ressemblant à un cercle, mais dont l'image semble tout à fait accessoire. On peut se demander à quel point Berkeley, et Hume avec lui, a raisonné sur la base d'une autosuggestion lorsqu'il a affirmé la réduction du concevoir au visualiser et du général au particulier.

---

306 Fodor, *Hume Variations*, chap.5, p.115.

Comme d'autres philosophes britanniques de son temps<sup>307</sup>, Hume tente de rabattre la cognition ou l'intellect sur des opérations portant sur des perceptions sensibles ou des images. Autrement dit, il veut rabattre l'intellect sur l'imagination, et ainsi ne postuler qu'une seule faculté – l'imagination – au lieu, comme Descartes, d'en admettre une sensible et une abstraite ou intelligible – soit respectivement l'imagination et l'intellect.

Ceci est tout à fait cohérent avec l'orientation réductionniste de la « science de l'homme », et montre que Hume a bien intégré les thèses de ses prédécesseurs, comme il le revendiquait dans l'Introduction. C'est également cohérent avec le rabattage de la distinction entre sentir et penser sur une pure différence de quantité. Les idées générales ne sont plus qualitativement différentes des particulières : elles sont des particulières aidées par d'autres éléments de l'esprit – un langage, une « disposition » acquise, avec tout cela *tenant lieu* fonctionnellement d'idée générale – et se trouve ainsi intégrées, ou plutôt réduites, dans la théorie des perceptions par laquelle I.1 a commencé.

Néanmoins, c'est moins cohérent avec l'expérience vécue : comment peut-on dire que nos raisonnements ne sont que des images tenant lieu de ? A la rigueur, une théorie de l'infra-conscient pourrait aider Hume à concilier l'expérience et l'explication réductionniste : on percevrait une idée générale, mais celle-ci serait en quelque sorte la surface de processus inconscients, qui eux contiendraient des idées particulières, lesquelles seraient le « vrai » contenu d'une idée ne semblant générale que superficiellement. Le *Traité* va presque dans

---

307 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, pp.19 et 39. Garrett cite Locke comme auteur de référence pour la thèse alternative à celle de la distinction cartésienne entre concevoir et imag(in)er : voir *Essai*, II, chap.16, §6 en particulier. Toutefois, Locke ne parle pas de figures géométriques. La question qu'il traite est essentiellement arithmétique : il se demande comment avoir des « idées discriminantes » de grands nombres, et estime que nous avons une meilleure idée d'un quintillion avec le nom « quintillion » qu'avec la notation décimale (1.000.000.000.000.000.000.000.000.000), elle-même meilleure qu'une expression comme « million de million de million de... ». Si la thèse humienne est par certains aspects proche de celle de Locke – sur l'importance qu'elle donne au langage, et l'idée que la notation décimale donne une image approximative mais juste dans la pratique de beaucoup d'unités additionnées –, sa dimension géométrique et l'exemple du triangle sont beaucoup plus proches de Berkeley. Par ailleurs, dans le passage cité, Locke se contente de ne pas parler du chiliogone des *Méditations*, alors que Berkeley nie ouvertement la distinction tracée par Descartes.

cette direction lorsqu'il annonce que les idées particulières groupées ont des détails flous, car manquant de vivacité, mais il ne va pas jusqu'à mettre les processus mentaux dans de l'inconscient ou de l'infra-conscient. La réponse humienne à Descartes revient à dire que le chiliogone est bien visualisé, d'une façon à la fois peu précise – on visualiserait une sorte de cercle-polygone aux contours flous – et pourtant bien fonctionnelle dans nos raisonnements. Mais cela implique qu'on ait besoin de visualiser le chiliogone, fût-ce d'une manière floue, pour raisonner dessus. Ce qui n'est évidemment pas le cas. Et le fait que le terme décimal 1.000 soit fonctionnel là où  $1 + 1 + 1 \dots$  ne le serait pas, ne change rien à l'affaire, puisque la notation décimale porte sur de l'arithmétique et non sur du géométrique – une distinction dont on verra l'importance lorsque nous aborderons I.2.

Une autre conséquence de la réduction opérée ici est que, si on rabat les idées abstraites sur de l'habitude (la « disposition » acquise par la coutume), alors la géométrie et les raisonnements non purement algébriques sont développés par une longue exposition et une longue pratique. Cela exclut toute possibilité d'intuition rapide. Hume parle bien d'intuition quelquefois, mais c'est toujours en passant et il ne s'y attarde jamais<sup>308</sup>. Locke, en bon empiriste, invoquait le cas d'Indiens ne sachant pas compter au-delà de vingt faute des termes pour cela, ainsi que celui d'enfants mettant beaucoup de temps à apprendre à compter<sup>309</sup>. Pour autant, il semble difficile de réduire la géométrie et la logique portant sur des termes abstraits – on met l'algèbre à part – à une pratique qualitativement similaire à l'apprentissage de l'histoire. Un article remarquait que, parmi les scientifiques, ceux faisant des mathématiques – algèbre et géométrie incluses – se montraient créatifs entre vingt et trente

---

<sup>308</sup> Par exemple en I.3.1.2, en I.3.3.1, en I.3.3.6, et I.3.7.3. Il n'y a que cinq occurrences du terme « intuition » dans le *Traité*, dont quatre sont en I.3. Dans *l'Abrégé* (4), Hume semble dire que son propos porte plutôt sur le probable que sur la logique, mais contrairement à ce que pourrait croire quelqu'un n'ayant lu que *l'Abrégé*, le *Traité* n'en est pas complémentaire pour autant des œuvres plus portées sur la logique : d'abord par sa prétention à refonder la science et la connaissance, ensuite en ce que, comme l'a vu Michaud, « le certain se réduit drastiquement au bénéfice du probable » (*op.cit.*, chap.13, p.270).

<sup>309</sup> Locke, *Essai*, livre II, chap.16, §6-7.

ans, soit avec une intuition apparemment vive mais sans nécessairement beaucoup d'expérience de la vie, alors que les historiens et d'autres « humanistes » ayant besoin de comprendre beaucoup de données ne devenaient créatifs qu'à un âge plus avancé<sup>310</sup>. De même, à suivre les empiristes, on peut se demander comment quelqu'un comme Saul Kripke a pu développer une logique modale toute nouvelle dès son adolescence, alors que sa pratique de la logique était certainement bien moindre que celle d'un professeur expérimenté. La différence entre domaines scientifiques « intuitifs » de la logique et des mathématiques, d'un côté, et d'autres requérant plus de données et d'expérience de l'autre, n'existerait pas si les deux se réduisaient à une imagination jouant avec les mêmes (substituts de) généralités. Si l'on suit la théorie du *Traité*, une idée mathématique complexe comme le chiffre cent n'est pas différente de l'idée de Jules César : les deux sont complexes et seraient ultimement réductibles à des unités. Certes, l'idée de César a peut-être des qualités plus variées que le chiffre cent, mais il n'y a plus de différence de type entre les deux.

C'est ici – en mettant en avant le relatif mérite de sa propre notion de la généralité, qui se passe de référence à l'intellect<sup>311</sup>, et se base sur une théorie de l'esprit plus simple que celles dotées d'une telle référence<sup>312</sup> – que Hume pousse un peu plus loin en tentant de reprendre un concept d'origine scolastique : celui des « distinctions de raison » (I.1.7.17). Ce

---

310 « The peak in fields that demand greater doses of pure reasoning, such as mathematics, theoretical physics, and molecular biology, appears to be somewhere in the twenties. So, for instance, James Watson discovered the double helix at 25 and then dropped off the radar as anything but a nerd celebrity. In contrast are fields such as evolutionary biology, where years of collecting and assimilating large amounts of data can be required for original analysis. So, for example, Charles Darwin was 50 years old when he published his landmark *The Origin of Species*, not to mention 62 for *The Descent of Man* and 63 for *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. » Jason Malloy, « A World of Difference: Richard Lynn Maps World Intelligence », *Gene Expression*, 1er février 2006, disponible sur <http://www.gnxp.com/blog/2006/02/world-of-difference-richard-lynn-maps.php> (visité en octobre 2015).

311 Voir Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, pp.14-29.

312 Non seulement plus simple, mais aussi plus intelligible si l'on a un problème à voir l'abstraction comme « intelligible » ; ainsi, Berkeley revendique plusieurs fois son incapacité à avoir des idées abstraites telles que Locke les définit (*Principes*, Introduction, §10 et 13), et Goodman tient un propos proche : « the nominalist renounces classes on grounds of incomprehensibility » (*Structure of Appearance*, II.4.5, p.144)

concept, déjà problématique pour d'autres penseurs modernes<sup>313</sup>, devrait l'être aussi et peut-être encore plus dans le cadre du *Traité*. En effet, tel que défini dans la *Logique* d'Arnauld et Nicole, il présuppose une théorie de l'esprit qui laisse une place à l'intellect comme faculté spécifiquement distincte de l'imagination, une manière de « concevoir les choses par abstraction » et, « quand une même chose [a] divers attributs, on pense à l'un sans penser à l'autre »<sup>314</sup>. Les auteurs de la *Logique* prennent comme exemple la distinction entre « moi » en tant que personne particulière et « moi » en tant que chose qui pense ; je peux distinguer les deux, considérer ma propre identité indépendamment de l'attribut de la pensée, et vice versa. Dans le second cas, le concept distingué peut s'appliquer à tous les hommes et à toutes les choses qui pensent. Un autre exemple est celui d'un triangle équilatéral particulier, tracé sur une feuille. On peut le considérer dans tous ses attributs particuliers, et ne considérer que ce triangle-là, puis à mesure qu'on décide de ne prendre en compte que certains attributs on se retrouve avec un concept de plus en plus universel, qui vaut pour tous les triangles équilatéraux, tous les triangles, toutes les surfaces planes...

Ce qui rend le concept de distinctions de raison problématique dans la *Logique* est que l'on cherche des entités simples ou atomiques, et que de ces entités semblent naître des aspects abstraits différents et irréductibles les uns aux autres. Y a-t-il pluralité dans l'unité des simples ? Le simple présumé l'est-il vraiment ?<sup>315</sup> Dans le *Traité*, le problème subsiste, et il

---

313 On le trouve discuté chez Descartes (*Méditations*, Réponse 1, et *Principes de la philosophie*, 1, 60-3, 2-8), dans la *Logique* d'Arnauld et Nicole (I, chap.5, p.51), et chez Berkeley (*Principes*, §10).

314 Arnauld et Nicole, *Logique*, I, chap.5, p.51.

315 Il y a au moins deux façons de répondre à ce problème. La première consiste, comme Goodman, à admettre que les entités simples ne le sont pas « en soi » ou dans l'absolu mais sont issues d'un choix, et qu'elles ne touchent au mieux que l'ontologie de nos représentations comme conditionnées par nos choix fondamentaux, et non pas l'ontologie des « choses en soi ». La *Structure de l'apparence* (2, IV, 4-5, pp.136-45) discute ainsi plusieurs choix de catégorisation ou plusieurs ensembles de cadres conceptuels possibles à partir desquels on peut construire un système permettant de considérer les phénomènes. La seconde solution consisterait à reconnaître que ce qui est dévoilé par divers points de vue n'a pas à être rabattu sur des simples, que des propriétés particulières peuvent émerger, et qu'il n'y a pas à chercher à rabattre tel aspect ou tel qualité sur des « niveaux inférieurs ». Ces deux solutions ont en commun d'enlever les simples du piédestal où les mettent certains penseurs modernes, cartésiens comme

est encore renforcé par l'absence de faculté d'intellect distincte de l'imagination : comment pourrait-on distinguer entre des aspects si abstraits alors qu'il est difficile de trouver dans l'expérience une impression originale différente pour chacun d'eux ?

Ironiquement, alors que Hume dit des distinctions de raison qu'elles sont peu comprises dans les écoles, sa propre explication semble très ambiguë à côté du passage de la *Logique* (qu'il a alors probablement à l'esprit) :

Il est certain que l'esprit n'aurait jamais voulu distinguer entre une forme (*figure*) et un corps ayant cette forme, les deux étant en réalité ni distinguables, ni différents, ni séparables ; s'il n'avait observé, que même dans cette simplicité, se trouvent beaucoup de différences et de relations. Ainsi, lorsqu'un globe de marbre blanc nous est présenté, on ne reçoit que l'impression d'une couleur blanche disposée dans une certaine forme, et nous ne pouvons pas séparer ni distinguer la couleur de la forme. Mais, observant par la suite un globe de marbre noir et un cube de marbre blanc, et les comparant avec le globe blanc, nous trouvons deux ressemblances dans ce qui apparaissait – et est vraiment – parfaitement inséparable. Après davantage de pratique, nous commençons à distinguer entre forme et couleur, par une distinction de raison ; c'est-à-dire que nous considérons la forme et la couleur ensemble, puisqu'elles sont la même chose et ne peuvent être distinguées (*undistinguishable*) ; cependant nous les percevons comme différents aspects, grâce à la ressemblance dont elles sont susceptibles. (I.1.7.18)

On peut distinguer dans ce passage deux thèses apparemment contradictoires. D'une part, le cercle ou le carré coloré sont des impressions simples. On ne peut pas les diviser sans violer le principe de simplicité. D'autre part, il est pourtant possible de distinguer la forme et la couleur. Peut-on distinguer sans diviser, discriminer sans fragmenter ? Hume évoque les attributs comme des « aspects ». Nous les distinguons plutôt facilement : leur prise en compte est empiriste, dans la mesure où nous nous observons comme capables de procéder à cette abstraction. Cependant, l'atomisme interdit de diviser une impression simple. Hume veut distinguer, mais ne veut pas admettre de complexité dans le simple. Ce qui l'amène à une thèse étrange, où il déclare la forme et la couleur comme indistinguables *mais* distinguées. La

---

empiristes, et de reconnaître qu'ils peuvent être subjectifs (s'ils sont liés à l'agent) et/ou qu'ils n'ont pas à contenir analytiquement quoi que ce soit au-delà de leur niveau spécifique d'observation ou d'existence. Les deux sont postérieures aux réflexions des philosophes modernes et supposent une certaine renonciation vis-à-vis d'un rêve de connaissance intégrale, « fermée » en haut (à ses possibilités maximales) et en bas (à des simples objectifs et absolus), que l'on trouve encore bien présent dans le « système complet des sciences » de l'Introduction (6) du *Traité*.

distinction n'est possible que si on admet la possibilité de penser par attributs plutôt que par parti(cul)es, ce que Hume cherche justement à éviter. Le réductionnisme aux perceptions atomiques est ici en conflit avec l'empirisme d'auto-observation psychologique : le second donne un phénomène qui au mieux s'avère difficile à expliquer, voire impossible, et au pire contredit ouvertement la théorie de départ.

Une manière d'alléger le problème est de faire exister les distinctions hors des perceptions. Soit, encore une fois, d'externaliser le phénomène en le mettant hors des perceptions – comme les relations, comme les passions, comme la généralité désormais accrochée au langage. Entre l'impression simple de cercle blanc et celle de carré noir, la distinction de la forme et celle de la couleur se font remarquer par une *relation* entre les impressions et non par les impressions mêmes. Si on soutient cette thèse, on peut dire que les distinctions et la pluralité existent hors des impressions : elles existeraient dans un espace relationnel extérieur aux impressions, qui ne contredirait pas leur simplicité. Les attributs seraient alors extérieurs aux impressions et se trouveraient dans une relation de ressemblance entre les perceptions. Deux impressions se *ressemblent* parce qu'elles ont la même forme ou la même couleur ; la similitude n'existe alors que parce que nous avons plusieurs instances en mémoire. Les attributs semblables ou différents existeraient dans ces relations, et pas dans les impressions mêmes, qui resteraient simples et indivisibles.

Garrett avance que, grâce aux distinctions de raison, des perceptions simples peuvent fonctionner comme représentations de tel ou tel attribut particulier, donc tenir lieu de cet attribut, comme des idées particulières tiennent lieu d'idées abstraites :

La conception complexe particulière constituée par un certain ensemble de perceptions simples de blanc – c'est-à-dire la perception de la blancheur de tout le globe – est *identique* à la conception complexe particulière qui est celle de sa *forme*. Comme toutes les [entités] vraiment identiques, ces perceptions-instances ne sont ni séparables, ni distinguables, ni différentes, et donc elles – ou plutôt *cela* – ne peu(ven)t violer le principe de séparabilité...

Qu'en est-il alors de l'apparente *distinction* – et donc *distinguabilité* – impliquée dans les distinctions de raison ? Il y a certainement un sens dans lequel une distinction a été faite, mais ce n'est pas entre deux *perceptions* ou *objets*. Bien plutôt, nous avons distingué deux aspects d'une perception-instance... Toute perception – qu'elle soit impression ou idée – est un « objet »... mais tout aspect d'une ressemblance n'est pas ou ne peut pas être un objet dans ce sens.

Dans le cas des distinctions de raison : une *seule* perception-instance fonctionne comme une perception *de* plus d'une chose (de blancheur, de forme sphérique, par exemple ; d'un corps particulier, d'une certaine sorte de mouvement ; ou d'un timbre sonore, ou de simplicité). La perception fonctionnera ainsi en vertu de son appartenance à diverses classes différentes de perceptions ressemblantes.

Ainsi, les distinctions de raison qui semblent faire exception au principe de séparabilité impliquent en fait des aspects de la ressemblance – comme la simplicité – qui ne consistent pas dans le partage de parties qualitativement identiques. Ces aspects de la ressemblance ne sont pas eux-mêmes des choses ou des 'objets', et donc ne relèvent pas du principe de séparabilité<sup>316</sup>.

Cette catégorisation fine peut résoudre le problème à court terme. Elle réduit, en fait, les « distinctions de raison » à quelque chose qui n'est pas dans les perceptions, et ce faisant évite de menacer la simplicité. Une fois encore, les aspects abstraits sont réduits conceptuellement à quelque chose appartenant à la raison – cet « instinct merveilleux et inintelligible » (I.3.16.9) pour une théorie qui tente de mettre de côté l'agir et de penser un esprit sans intellect distinct –, et réduits épistémologiquement à ce que l'on pourrait appeler un épiphénomène des perceptions : ils semblent se trouver dedans, mais sont en fait à l'extérieur.

À long terme, il suffit de mentionner qu'il y a aussi un aspect ontologique là-dedans pour voir un nouveau problème survenir, ou plutôt pour retrouver un problème déjà évoqué portant cette fois sur un nouvel objet. Que *sont* les distinctions de raison ? Si elles ne sont pas des perceptions, sont-elles des contenus mentaux authentiques ? Si elles n'ont pas d'impressions originales « à elles », sont-elles des illusions ? Hume l'admet lui-même lorsqu'il explique que les aspects distingués « ne sont en réalité ni différents ni distinguables ni séparables » (I.1.7.18) – il parle bien ici de ce que *sont* nos idées, ou nos pseudo-idées, et Garrett évoque bien une « apparence » pour désigner ces distinctions, qui seraient donc moins

---

316 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.3, pp.63-4.



réelles que les perceptions, et certainement plus du tout fondamentales<sup>317</sup>. À long terme toujours, Hume admet aussi, en réductionniste décidé, que surcharger une théorie de catégories visant à ranger de nouveaux phénomènes qui ne se laissent pas intégrer de façon satisfaisante aux catégories de départ est une preuve d'échec (II.1.3.6). Or, c'est exactement ce qu'un humien doit faire ici : catégoriser ces « distinctions de raison » qui semblent trouver du complexe là où on ne veut voir que du simple, de l'abstrait où on ne veut voir que du sensible, pour ne pas admettre qu'elles dépassent la théorie. Et c'est de là aussi que vient la tension entre l'affirmation ontologique selon laquelle les catégories distinguées ne sont « en réalité pas distinguables » alors que nous les distinguons sommes toutes plutôt facilement, comme nous pensons facilement le chiliogone sans jamais le visualiser – autrement dit, que l'intelligible n'est pas le bienvenu à l'intérieur des cadres du réductionnisme du *Traité*, alors qu'il est un élément de notre expérience quotidienne si celle-ci est considérée plus largement que selon le seul « empire des sens ». En d'autres termes, on retrouve la tension entre un réductionnisme qui veut plier les phénomènes à certains cadres et le donné phénoménal même.

---

317 Cf. Berkeley, *Principes*, Introduction, §14 : « n'est-ce pas dur à imaginer, que deux enfants ne puissent babiller entre eux, à propos de hochets et de bonbons, avant qu'ils aient mis en bloc d'innombrables incompatibilités, et construit de la sorte en leurs esprits des idées générales abstraites et annexé ces idées à chaque nom commun dont ils font usage ? ». En d'autres termes, les hochets et les bonbons, comme objets sensibles et instances, sont plus fondamentaux dans l'apprentissage que des catégories abstraites censées venir sur le tard. On comparera avec intérêt la théorie berkeleyenne de la genèse des catégories des enfants avec les expériences de Jean Piaget (*La causalité physique chez l'enfant*, puis *La construction du réel chez l'enfant*) ou avec ce passage autobiographique de Yukio Mishima : « Lorsque j'examine de près ma petite enfance, je me rends compte que ma mémoire des mots a nettement antécédé ma mémoire de la chair. Chez la plupart des gens, je présume, le corps précède le langage. Dans mon cas, ce sont les mots qui vinrent en premier; ensuite, tardivement, selon toute apparence avec répugnance et déjà habillée de concepts, vint la chair. » Mishima, *Le soleil et l'acier*, p.11.

#### 4.4 L'espace et le temps, l'algèbre et la géométrie

Ayant ainsi réduit ou tenté de réduire les relations, les idées générales, et les « distinctions de raison » à partir de sa théorie de l'esprit, Hume passe en I.2 à deux réductions importantes. La première est celle de l'espace et du temps, la seconde celle de l'algèbre et de la géométrie. Ces réductions ont leur raison d'être : il faut trouver à l'espace et au temps une impression d'origine ou quelque chose qui en tienne lieu, comme genèse, explication, et comme définition ; et il faut montrer comment, sans intellect, on peut néanmoins penser des sciences généralement considérées comme intelligibles et abstraites. L'algèbre et la géométrie ne demandent pas de réduction particulière dans une pensée comme celle de Newton, où l'algèbre est justement quelque chose de fondamental – et qu'on n'a pas à réduire à autre chose qu'à lui-même – et où la géométrie, médiation ou domaine-pont entre l'algèbre et les phénomènes physiques, sert de principe pour réduire lesdits phénomènes, sans qu'il y ait un réductionnisme si fort qu'il veuille réduire la géométrie à n'être « rien de plus » que l'algèbre. Chez Berkeley, en revanche, ils en posent un, en ce que les idées sur lesquelles portent les démonstrations géométriques semblent *a priori* abstraites et spécifiquement différentes de leurs illustrations concrètes, comme le chiliogone intelligible et un hypothétique chiliogone dessiné ; or, Hume suivant les traces de Berkeley dans sa façon de considérer les idées générales, il ne peut que trouver ici un défi, ou une matière à réduire au double sens de reconceptualiser et d'expliquer.

La partie I.2 est l'une des moins commentées du *Traité*, en fort contraste avec I.3 et I.4 qui sont souvent considérées comme les parties respectivement « naturaliste » et « sceptique » par excellence ; et cette partie reste implicitement tenue pour juvénile, confuse, et abandonnée par Hume par la suite<sup>318</sup>. Elle a pourtant son intérêt à deux points de vue, qui sont celui de la

---

318 Par exemple Alexander Rosenberg, « Hume and the Philosophy of Science », in David Norton et Jacqueline Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, pp.82-4.

question du réductionnisme et celui, peut-être intéressant pour d'autres travaux, de la question du newtonisme et du berkeleyisme dans le *Traité*<sup>319</sup>. Cette partie semble en effet constituer la partie berkeleyenne du livre, avec I.1.7, et contraste en cela avec l'aspect newtonien des premières sections de I.1 et de la « physique des perceptions » en général. Si on ne lit que I.1, en se montrant attentif à ce que Hume affirme plutôt qu'à ce qui pose problème, on perçoit surtout l'influence de Newton. Les perceptions sont définies sur un modèle physique : elles ont leurs atomes, leur « force » quantifiée, leur « attraction » dans le principe d'association. Cet aspect physique des perceptions est davantage mis en avant en I.1 que l'aspect berkeleyen du *Traité*, à part peut-être en I.1.7. De même, l'emphase sur l'observation et les succès des sciences naturelles en Introduction penchaient bien plus vers l'empirisme d'un Newton que vers les raisonnements « abstrus » d'un Berkeley<sup>320</sup>. La partie I.2, en revanche, montre des divergences de fond entre Hume et Newton et présente un aspect berkeleyen plus accentué.

Les idées d'espace et de temps apparaissent problématiques dans la mesure où elles ne semblent pas avoir d'impression originale. Résoudre le problème, c'est les reconceptualiser et les expliquer, et par là appliquer un double réductionnisme conceptuel et épistémologique. Pour cela, Hume invoque l'expérience : nous voyons des objets plus ou moins distants entre eux – pour ne pas dire des perceptions visibles et localisées –, et en percevant la distance entre les objets ou perceptions, nous aurions l'idée d'espace. Les perceptions ne se déploient pas

---

319 Question liée à celle posée par Russell lorsqu'il se demande si le *Traité* n'aurait pas « le dos brisé » (*Riddle*, chap.1, p.3), et déjà posée par Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*, chap.3, pp.70-1) : les pensées de Newton et de Berkeley étant en désaccord sur bon nombre de points, à commencer par ce que chacun d'entre eux considère comme « vraiment » fondamental, l'appropriation des deux par Hume ne risque-t-elle pas de faire exploser le *Traité* ? Selon nous, ce n'est pas le cas, mais nous nous limitons à traiter cette question dans la mesure où elle se superpose avec la nôtre et il serait probablement possible de la traiter plus en détail, en se concentrant davantage sur les thèses newtoniennes et berkeleyennes.

320 Au point que Hume, à la fin de l'Introduction (10), défend une thèse expérimentaliste et revendique de faire des expériences sur autrui plutôt que sur lui-même, alors qu'il va tout fonder sur une théorie des perceptions et sur des constats clairement introspectifs. On peut penser que l'expérimentalisme et le physicalisme sont tous les deux dans « l'esprit newtonien », et que pour cela les deux se retrouvent dans le *Traité*, en dépit de ce qui semble être une contradiction lorsqu'ils sont appliqués non plus à l'astronomie ou à la physique mais à la psychologie.

dans l'espace, mais font exister l'espace par leur propre existence antécédente<sup>321</sup>. « L'idée d'espace ou d'étendue n'est rien d'autre que l'idée de points visibles ou tangibles distribués dans un certain ordre » (I.2.5.1). Cette idée, on peut le noter, n'a pas besoin d'un espace « en soi » et dérive entièrement de notre expérience des perceptions-objets et de leurs distances : « considérant la distance entre les corps, j'acquies l'idée d'étendue » (I.2.3.2). Là-dessus, Hume suit largement Berkeley, qui dans sa *Nouvelle théorie de la vision* s'efforce de réduire la vision à des perceptions et à des processus mentaux, sans qu'il y ait besoin de référer à des objets non tangibles ou distincts des perceptions<sup>322</sup> et rejette toute idée d'espace au sens classique du terme<sup>323</sup>. L'idée d'étendue serait donc tirée de la simple expérience de perceptions visibles ou tangibles, donc distanciées.

Ce qui vaut pour l'espace vaut aussi pour le temps. Nous n'avons pas d'impression particulière de temps. Cependant, nous voyons des perceptions différentes qui se succèdent, et de cette succession nous aurions l'idée du temps : « le temps ne peut apparaître dans l'esprit tout seul ou avec un objet immuable, mais est toujours découvert par quelque succession *perceptible* d'objets changeants » (I.2.3.7, souligné dans le texte). Dans les deux cas, donc, ces idées dériveraient des perceptions, sans avoir pour autant d'impression originale spécifique ou séparée : elles surviendraient au spectacle de la pluralité et par celui-ci, selon que cette pluralité contient de la distance et/ou de la succession changeante<sup>324</sup>.

---

321 Hume précise qu'il parle ici des idées d'espace et de temps, et non de l'espace ou du temps « en soi ». Cela dit, l'espace et le temps ne sont plus concevables hors de ces idées sans devenir inintelligibles ; Hume s'intéresse à nos idées, à leur genèse et à leur contenu pour pouvoir penser sans référence à l'extériorité, ici comme lorsqu'il substantifie les perceptions ou donne une conception internaliste de la causalité.

322 Voir Berkeley, *Nouvelle théorie*, §49-51, et le commentaire de Margaret Atherton, *op. cit.*, p.230

323 Berkeley, *Nouvelle théorie*, §125-6.

324 Elles ne sont donc pas des « formes d'organisation du donné », ni une « structure de l'apparence » (Michaud, *op.cit.*, chap.8, p.154) mais plutôt un mode d'existence de certaines perceptions. Avec, ici, une asymétrie notable, en ce que toutes les perceptions ne sont pas localisées (I.4.5) et n'ont donc pas l'espace pour mode d'être, mais toutes sont sujettes au temps et ne peuvent exister qu'en succession.

Cette réponse est très avantageuse pour couper l'herbe sous le pied des platoniciens de Cambridge, en évitant toute référence à un espace ou à un temps infini<sup>325</sup>, mais pose question à au moins deux égards. D'abord, comment peut-on avoir une idée d'espace ou d'étendue qui serait distincte de l'ensemble de nos perceptions visibles ou tangibles, et une idée de temps distincte de nos perceptions successives ? De même, faut-il réduire l'idée d'espace à celle de distance et l'idée de temps à celle de succession ? La seconde question pose un problème tout particulier : il nous est possible, semble-t-il, de concevoir un espace sans contenu – sans perceptions ni objets –, tout comme il semble possible de concevoir un temps sans changement ou variation.

À la première question, Hume répond comme il l'a déjà fait par le passé : en externalisant la source du phénomène mental. Celui-ci ne vient pas tout à fait des perceptions, mais de la « manière » de leur apparition, ou de la « manière » de les considérer :

L'idée de temps ne tire pas son origine d'une impression particulière mêlée à d'autres, et qui en soit parfaitement discernable, mais elle naît entièrement de la manière dont les impressions apparaissent à l'esprit, sans faire partie du nombre. Cinq notes jouées sur une flûte nous donnent l'impression et l'idée de temps, bien que le temps ne soit pas une sixième impression qui se présente à l'ouïe ou à un autre sens. Ce n'est pas non plus une sixième impression que l'esprit trouve en lui-même par réflexion... l'esprit ne connaît que la manière dont les différents sons font leur apparition... Il doit certainement avoir les idées de certains objets, et il n'est jamais possible pour lui, sans ces idées, d'arriver à une conception du temps, lequel, puisqu'il n'apparaît pas en tant qu'impression primaire distincte, ne peut évidemment consister qu'en différentes idées, ou impressions, ou objets disposés d'une certaine manière c'est-à-dire se succédant les uns aux autres. (I.2.3.10)

En quoi consiste cette « manière » ? Comment l'esprit peut-il dégager de nouvelles idées de ce qui, Hume le reconnaît, n'est pas une impression originale ? La « manière » n'est pas expliquée : elle est constatée seulement, ou plutôt invoquée pour mettre hors des perceptions – mais de manière à ce qu'il y ait besoin des perceptions comme matériau de base pour faire survenir l'idée – ce qui n'a pas d'impression originale. Une fois encore, les phénomènes que l'on ne peut réduire aux perceptions telles que définies en I.1 sont enracinés

---

325 Russell, *The Riddle*, chap.9, pp.105-9.

dedans, mais pas totalement réduits à celles-ci. Ils n'y sont pas contenus, et Hume les relie aussi par quelque chose d'extérieur, qui intervient opportunément pour compléter la théorie des perceptions.

À la seconde question, celle de la réduction de l'espace à de la distance et de la réduction du temps à la succession, Hume consacrera des développements beaucoup plus étendus. Il montrera l'impossibilité de l'idée de vide, en affirmant que le vide n'est que la négation du plein et les ténèbres la négation de la présence d'objets colorés, et que tout cela, étant « sans parties, sans composition, invariable et invisible » (I.2.5.11), ne peut donner lieu à aucune idée nouvelle de quelque manière que ce soit<sup>326</sup>. Le vide sera ainsi rapporté à une « distance fictive » (I.2.5.23). Une distance « réelle » serait remplie de perceptions ou d'objets, et n'existerait que par ces matériaux (supplémentés de la mystérieuse « manière »), tandis que le vide est issu d'une fiction, de ce qu'on imagine quelque chose être là où il n'y aurait en fait rien. L'explication, remarquons-le, nous déconnecte de toute possibilité d'espace objectif : un espace où toute perception tangible ou visible aurait disparu, s'il était encadré par deux autres objets ne changeant pas de distance, devrait maintenir cette distance indépendamment de ses contenus. Mais si l'on affirmait ceci, on affirmerait un espace qui ne se réduit pas à des contenus, et avec la possibilité d'un espace absolu pensable indépendamment ces contenus – ce qui signifierait un espace sans impression originale et irréductible à des perceptions particulières distanciées. Hume ne voulant ni d'un espace pensable indépendamment de son contenu, ni d'un espace issu d'une autre origine que

---

326 Plus tôt, Hume dit que si nous raisonnons sur l'idée de temps, c'est que cette idée existe bel et bien (I.2.2.9), alors que, sur le vide, il invoque la possibilité « facile » de s'auto-tromper en croyant avoir une idée là où l'on n'en a pas (I.2.5.22). Selon le cas, Hume interprète de deux façons bien différentes le même phénomène : tantôt les disputes prouvent les raisonnements et les raisonnements prouvent l'existence d'idées, tantôt elles ne prouvent rien et doivent être rapportées à une auto-tromperie. Pourquoi ce double standard, si ce n'est parce que la « manière » permet aux perceptions visibles ou successives de servir de support à l'apparition de l'idée d'espace ou de temps, alors que, si les ténèbres sont définies comme pure absence de perception, le matériau disparaît ?

celle<sup>327</sup>, au maximum, des perceptions, il préfère réduire l'idée d'espace à celle de distance, et voir dans toute autre application de cette idée une « fiction » issue d'une auto-tromperie.

Pour ce qui est de l'idée de temps absolu, de temps vide ou de temps appliqué à un objet non changeant, c'est la même chose : une telle idée ne se réduisant pas à quelque chose de posé sur des perceptions, elle doit être « fictive » et s'expliquerait par une « confusion » (I.2.5.29). Nous regarderions un objet inchangé entouré d'objets qui, eux, ont varié, et nous appliquerions l'idée de variation ou de succession à l'objet inchangé, ce qui donne une idée de succession sans changement – ou plutôt, une pseudo-idée, car cette application de l'idée de variation ou succession à un objet inchangé ne donne qu'une « durée fictive » (I.2.5.29). Comme l'espace absolu ou objectif était éliminé, un tel temps l'est aussi. Et on peut remarquer au passage que, comme l'unité était déjà considérée comme fiction dès lors qu'elle était appliquée à autre chose qu'à une perception simple, la relation d'identité – pourtant une des sept catégories de I.1.5 – repose elle aussi sur une fiction, en ce qu'elle serait ce par quoi un objet reste lui-même d'un moment à un autre. En effet, il n'y aurait plus pour l'objet un moment ou un autre hors de ses changements. Si nous mesurons malgré cela un temps qui passe et qui semble absolu, cela ne peut être que par l'invention de mécanismes réguliers comme l'horloge (mentionnée en I.2.5.29 et en I.3.12.5), mais alors c'est l'horloge qui nous donne l'idée d'un temps régulier et « objectif » en ce qu'également discontinu. Ou alors, pour avoir une telle idée, il nous faudrait être conscient de moments simples, indivisibles, et

---

327 La réduction des idées d'espace et de temps est due à la réduction-aux-perceptions d'une part, à l'absence d'intellect comme spécialement distinct de l'imagination d'autre part (voir Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, p.10 et suivantes), et n'est donc pas due à la finitude de l'esprit comme le dit Michaud (*op.cit.*, chap.8, p.152). En effet, un esprit fini pourrait très bien avoir une faculté d'intellect et penser selon des catégories, innées ou issues d'un choix conceptuel, mais dans tous les cas intelligibles ou abstraites, finies, et irréductibles à des contenus sensibles ou particuliers. La finitude ne rend donc nullement nécessaire de supprimer des catégories, que l'on pourrait laisser en possibilité indéfinie (quoique non infinie), même en les réduisant à quelque chose de « subjectif » ou n'existant que dans l'esprit.

successifs, qui seraient non plus des perceptions simples en visibilité ou en tangibilité mais des perceptions comme unités temporelles, dont Hume reconnaît la nécessité logique (I.2.2.4).

Les idées d'espace et de temps sont redéfinies comme distance et succession, et elles sont expliquées comme issues notamment de la (mystérieuse) « manière » de voir les perceptions. Cette nouvelle définition ne semblant pas tout à fait se recouper avec notre définition commune de l'espace et du temps, qui en fait des cadres objectifs et absolus, Hume doit faire de tels cadres des « fictions », des apparences qui ressemblent à des idées mais n'en sont pas.

On voit que, pour répondre à son cahier des charges, Hume doit soit externaliser les phénomènes qu'il ne peut rabattre sur les perceptions, soit les nier. Dans le cas des relations, il hésite entre les considérer comme des idées complexes ou comme des « dispositions » de l'esprit ; dans celui des distinctions de raison, c'est à la raison qu'incombe la capacité d'expliquer des distinctions qui semblent être dans des perceptions mais n'y seraient pas ; dans celui de l'espace et du temps, comme « vraies idées », c'est à la manière qu'incombe la tâche explicative, et comme « fausses idées », à des apparences trompeuses qui relèvent de la fiction. Dans tous ces cas, Hume appuie bien ses explications sur les perceptions, mais place le phénomène dans un autre lieu (ou hésite à le faire dans le cas des relations) que celles-ci, et dans le dernier cas, il nie que ce soit une « vraie idée » mais ne nie pas qu'il s'agisse d'un vrai phénomène<sup>328</sup>. Le recours à la « fiction » apparaît comme un moyen parmi d'autres de donner un statut à des phénomènes qui non seulement ne s'intègrent pas facilement dans la théorie des perceptions, mais surtout que Hume veut dé-légitimer normativement : espace et temps absolus ne sont que des sous-produits de la « réalité » de notre esprit. Et l'on revoit ici que le

---

328 Ce qui remonte au passage que les perceptions sont pensées plutôt comme des substances (bien que le concept soit explicitement rejeté par Hume) et non comme des représentations d'autre chose qu'elle-même. Les « vraies » perceptions existent par elles-mêmes, les phénomènes qui ne sont pas « vrais » existent seulement comme apparences et doivent être expliqués par les perceptions, tandis que ni perceptions ni phénomènes n'ont à être expliqués par autre chose que des perceptions.



réductionnisme, ainsi que les cadres choisis au départ, affectent très nettement la façon de considérer l'expérience : le temps et l'espace « invariables » et indépendants de leurs contenus, ou le vide, nous paraissent généralement intuitifs dans la vie de tous les jours, mais c'est leur irréductibilité dans la théorie qui leur donne ce statut bancal de fiction – soit, que la théorie ne permette plus de penser des contenants ou des substrats hors perceptions.

Si le refus de l'espace et du temps comme contenants indépendants de leurs contenus peut être vu comme peu problématique tant que l'on ne souhaite pas les penser comme des transcendants<sup>329</sup>, il n'en va pas tout à fait de même pour la seconde réduction qui est au programme de I.2. À savoir, celle de l'algèbre et de la géométrie. Comment une pensée aussi « sensualiste » que celle du *Traité* peut-elle rendre compte de domaines normalement considérés comme intelligibles et démonstratifs ?

L'algèbre, à première vue, est la réduction la moins problématique des deux. Elle porte sur des unités, ou plutôt sur des idées abstraites d'unité. Or, pour l'unité, l'impression originale est toute trouvée, et c'est l'impression la plus « vraie » qui puisse être : toute perception simple, observée de la bonne « manière », peut servir d'impression originale pour l'idée d'unité (I.2.2.3). La comparaison entre une unité et une autre unité (au sens non fictif) est aussi claire et intuitive que l'unité même. Cette comparaison, c'est le standard de l'égalité. Que deux simples soient égaux quantitativement, c'est-à-dire «  $1 = 1$  », cela est intuitif. Le standard de l'égalité n'a pas besoin d'être défini, tout comme celui de l'unité – dont Hume a donné la procédure pour la trouver dans l'expérience comme simple ou *minimum visibile*, mais dont il n'a pas donné de définition subséquente<sup>330</sup>. En ce sens, Hume rejoint Pascal<sup>331</sup>, au moins en ce qui concerne l'algèbre.

---

329 Au sens de condition *a priori* qui encadre l'expérience et n'est pas donnée en elle.

330 Si ce n'est une définition négative comme indivisible, infractionnable, impossible à réduire à un niveau inférieur d'unité.

On peut donc reconstruire l'algèbre et en rendre compte, à la fois comme phénomène mental et comme source de certitude intuitive, sur la base de la théorie des perceptions. Cependant, on ne peut le faire que dans une certaine mesure, laquelle tranche assez nettement avec la pratique réelle des mathématiciens à au moins deux égards. D'une part, si les opérations sur de petits nombres peuvent se faire facilement, à partir d'idées abstraites et de la relation de quantité ou de nombre (I.1.5.6), celles sur des grands nombres deviennent beaucoup plus difficiles, au point que les grands nombres mêmes deviennent obscurs. Dans un ensemble qui aurait des milliers de parties, comme par exemple le nombre 2.000, « nous percevons que l'addition ou la soustraction de l'une des unités (*minute parts*), n'est pas discernable, ni dans l'apparence, ni dans la mesure » (I.2.4.24). Il serait facile car intuitif de savoir que  $1 = 1$ , mais plus difficile de savoir que  $1.000 = 1.000$  et encore plus difficile de savoir que  $1.000.000 = 1.000.000$  (ou de vérifier si 999.999 est égal ou non à 1.000.000). Cela peut sembler curieux, car la différence d'une unité nous semble aussi intuitive dans un grand nombre que dans un plus petit. Cependant, cette difficulté n'est que le résultat de l'atomisme humien : l'unité, la vraie, c'est l'atome, la perception simple, le *minimum visibile* ; au-delà, il n'y a que des complexes, qui sont au fond des additions ou des combinaisons. Le chiffre de 1.000.000 ne devrait donc pas pouvoir être saisi dans sa globalité, mais plutôt être une sorte d'addition géante qui encombre l'esprit. L'imagisme et l'atomisme font que la contemplation de deux amas étoiles très vastes – pour prendre un exemple d'image ayant beaucoup de parties – et la contemplation de 999.999 et 1.000.000, des deux côtés du signe égal, devraient être exactement la même chose. C'est ce à quoi Hume réfère en mettant ensemble « l'apparence ou la mesure » (I.2.4.24).

---

331 « Elle ne définit aucune de ces choses, espace, temps, mouvement, nombre, égalité, ni les semblables qui sont en grand nombre, parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue... » Pascal, *De l'esprit géométrique*, 1.

Cette conclusion correspond-elle à l'expérience ? Difficile de l'affirmer sans sourciller : la différence de 1 nous paraît toujours aussi intuitive où qu'elle soit, les grands nombres ne nous paraissent pas obscurs si tôt, et même ceux qui nous paraissent difficiles à manier pour des opérations (mettons, un nombre à plus de 20 chiffres) ne nous paraissent pas intrinsèquement obscurs pour autant. L'expérience mathématique doit donc être conceptualisée de manière à coller aux conclusions de la théorie. Pour cela, Hume va mettre en avant le fait que cette intuition dépende en réalité d'une longue pratique et qu'elle ne soit pas immédiate ; ensuite, qu'elle soit impure, c'est-à-dire que passé certains ordres de grandeur le standard de l'égalité soit une « notion mixte, dérivée de méthodes à la fois plus strictes et plus vastes de comparaison » (I.2.4.24). Le standard par lequel nous jugeons que 999.999 n'est pas égal à 1.000.000 est donc « tout à fait (*plainly*) imaginaire ». Ce standard semble fonctionner plutôt bien, mais laisse passer des erreurs, pour peu qu'il ne soit pas suffisamment affûté<sup>332</sup>.

D'autre part, l'algèbre n'apparaît plus comme une science tout à fait exacte. Il suffit que le mathématicien voie disparaître son standard fonctionnel mais incompréhensible, qu'il fasse des erreurs, pour que disparaisse l'exactitude algébrique. Ce sera le cœur de l'argument de I.4.1, dont l'aspect de la baisse de certitude ne nous semble pas nécessaire, mais dont l'aspect premier – celui du doute sur le résultat du calcul – apparaît, lui, beaucoup plus enraciné dans les développements mêmes du *Traité* : l'algèbre tient au mathématicien, à l'agent, et surtout à ses perceptions, et s'il y a généralisations, c'est toujours sur une origine empirique vis-à-vis de laquelle toute « émancipation » intelligible et portant sur des nombres que l'on conçoit au-delà du décompte de leurs unités devient problématique.

---

332 Ce standard inexplicable, tout aussi inexplicable que la capacité de l'imagination à donner une « image » permettant de saisir le nombre 1.000 dans son ensemble, capacité à laquelle Hume attribue aussi le pouvoir de nous représenter la bonne forme géométrique ou le bon objet particulier dont nous avons besoin au moment où nous avons besoin, montre que l'esprit réel arrive à ne pas se disperser dans la multiplicité, ce que Hume reconnaît dans l'expérience mais qu'il a du mal à expliquer (voir I.2.4.24 et I.3.16.9).

Tout cela peut apparaître gênant pour quelqu'un qui s'est habitué à voir dans l'algèbre quelque chose de supra-sensible ou même à faire dépendre cette science d'autre chose que le pur esprit humain, et pour cause, cela dérive de qu'on pourrait appeler une réduction-à-l'esprit à défaut d'une réduction complète aux perceptions<sup>333</sup>. Pour voir dans l'algèbre une science exacte, il faudrait la déconnecter aussi bien de sa présumée base empirique que de ses agents et des limites de leurs capacités individuelles : or, cela, Hume ne le veut pas, car cela impliquerait d'enraciner l'algèbre soit dans l'intelligible – perspective platoniste ou à tout le moins pro-intellect spécifique que Hume refuse –, soit dans un substrat matériel qui garderait nécessairement dans ses lois propres et dans sa mécanique les rapports de nombre. Cette dernière conception de l'algèbre serait peut-être la plus intuitive de nos jours pour un non-philosophe, étant donné à la fois les controverses autour de la généralité et la prévalence de machines à calculer dont l'efficacité ne fait aucun doute. Hume connaissait peut-être l'existence de la « pascaline », du nom de cette machine à calculer inventée par Pascal<sup>334</sup> et dont il aurait pu entendre parler à La Flèche<sup>335</sup>, mais le succès de ladite machine n'aurait été un argument probant que si le *Traité* s'efforçait de mener une réduction des phénomènes et des généralités à la matière, ce qui n'est pas le cas.

---

<sup>333</sup> Passmore (*Hume's Intentions*, p.52) critiquait le « psychologisme » d'un Hume tentant de rabattre des questions épistémologiques sur des théories psychologiques. De même, Fodor (*Hume Variations*, chap.5, p.133) défend une approche autonomiste de l'épistémologie vis-à-vis de la psychologie, et estime que mettre l'une avant l'autre revient à empêcher le plein développement de l'autre : « l'empirisme sémantique... ne permet rien aux représentations mentales, excepté le donné du présent ou de l'instant (*specious present*), c'est-à-dire le contenu de l'expérience à un moment donné... [Autrement dit], l'épistémologie humienne empêche [l'auteur du *Traité*] de développer la théorie que sa psychologie requiert. »

<sup>334</sup> La « machine d'arithmétique », connue plus tard sous le nom de « pascaline », dont Pascal aurait eu l'idée en 1642 et dont il présente un premier exemplaire en 1645. Voir sa « Lettre dédicatoire à Monsieur le Chancelier » (Pierre Séguier) de 1645 ; ainsi que *Pensées de Pascal, précédées de Sa vie, par Mme Périer, sa sœur* (Paris, Librairie de Firmin-Didot frères, 1873), p.vi.

<sup>335</sup> Voir Alison Gopnik, « Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles Francois Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network », *Hume Studies*, vol.35, 2009, pp.5-28.

L'algèbre, donc, contient elle aussi un élément obscur, élément non plus catégorisé quoique soigneusement mis à l'extérieur des perceptions mais reconnu explicitement comme inexplicable ; cependant, elle a aussi pour elle une base sûre et un standard intuitif ; son domaine est considérablement réduit, mais il a toujours pour lui une relative<sup>336</sup> certitude.

Il n'en va pas de même pour la géométrie. Celle-ci, bien qu'ayant une base plus empirique, est aussi moins sûre que l'algèbre ou plus douteuse en ce qu'elle fait intervenir des « fictions ».

La géométrie est basée sur l'existence de points mathématiques. Ces points sont supposés constituer l'espace, et Hume leur apporte une définition qu'il considère comme originale : ce seraient des points sans étendue, mais pourvus de couleur ou de solidité, et par là, non seulement ces points seraient visibles ou tangibles, mais surtout on devrait considérer que deux points mathématiques contigus ne s'interpénètrent pas et forment par là une étendue (I.2.3.14-5 ; I.2.4.3). On pourrait donc avoir de l'étendue sur la base d'un néant d'étendue, pourvu que ce néant soit pourvu d'une qualité sensible et que, par là, il soit une perception – donc peut-être un néant d'étendue, mais pourtant bien un point spatial et un quelque chose. Ces points mathématiques sont en fait des perceptions simples : ils sont indivisibles, pourvus d'une qualité sensible comme toute impression de sensation simple – qualité sans laquelle « ils seraient entièrement anéantis pour la pensée ou l'imagination » (I.2.3.15)<sup>337</sup>. Ce sont ces points tangibles, et ce sont aussi des formes tangibles, qui sont l'objet de la géométrie.

---

<sup>336</sup> La relativité dépendant d'à quel point on considère que l'argument de la diminution de la certitude de I.4.1 est applicable.

<sup>337</sup> On peut noter que Hume hésite lorsqu'il tente de passer de la perception comme point mathématique à la perception comme corpuscule ou liée aux corpuscules : d'abord, il évoque des « atomes ou corpuscules dotés de couleur et de solidité » (I.2.3.15), mais ensuite, il admet que les points physiques soient sujets à la divisibilité à l'infini, car « une étendue réelle, telle qu'un point physique est supposée en constituée, ne peut jamais exister sans parties différentes les unes des autres » (I.2.4.3). Si Hume allait au bout de son raisonnement, il devrait conclure que l'étendue telle que nous la concevons n'est pas une « étendue réelle » car notre étendue serait finie et faite de simples, tandis qu'un corpuscule serait toujours infiniment divisible. L'étendue « réelle » devrait alors être inconcevable ou obscure, comme Hume le perçoit

Si on admet pour la géométrie une telle base, cette science devient éminemment problématique. Dans les figures géométriques dessinées, nous ne considérons que certains aspects comme pertinents : longueur des côtés des figures, tailles des angles, proportions... La couleur avec laquelle une droite est dessinée, la couleur du fond, la taille du point dessiné sur un certain endroit de la droite, sont habituellement considérées comme des aspects contingents et accessoires, que les démonstrations ignorent. Ceci ne poserait pas problème si l'on gardait sur la géométrie une position relativement platonicienne, qui considérerait que les objets authentiques de la géométrie existent dans l'esprit humain et peut-être au-delà, mais pas dans le sensible : les aspects spécifiquement sensibles et non pertinents (comme la taille d'un point dessiné) ne seraient rien d'autres que des conditions de manifestation des figures intelligibles dans le sensible. Hume invoque lui-même cette possibilité en I.2.4.10 avant de la rejeter au paragraphe suivant, explicitement parce qu'elle serait « absurde », mais cela semble plutôt motivé par la nécessité de réduire les figures intelligibles de la géométrie aux figures sensibles, lesquelles justement n'y correspondent pas dans la mesure où elles ont toujours des propriétés « contingentes » – couleur, largeur du trait, dimension du point, et ainsi de suite –, et par là d'expliquer comment nous parvenons à pratiquer la géométrie en dépit de la différence entre une géométrie intelligible qui semble être la pratique des mathématiciens et une géométrie enracinée dans le sensible qui est la seule à pouvoir exister selon les prémisses du *Traité*.

Dans ces conditions, le standard d'égalité, si intuitif en algèbre où il s'applique à de (vraies idées d')unité, devient inopérant en géométrie : les points mathématiques sont trop difficiles à voir précisément pour qu'il soit possible de les compter sur une droite. Aucune

---

lorsqu'il dit que notre difficulté est de nous former une juste idée d'un dix millième d'insecte (I.2.2.5). Seulement, il semble que Hume hésite : il tente de rabattre le corpuscule sur la perception, comme il tente de rabattre l'objet en général sur la perception, et il semble gêné tant par une thèse de double existence – une « étendue réelle » faite de corpuscules d'une part, une étendue « fictive » faite de perceptions d'autre part – qu'il rejette en I.4.2, que par la conclusion prématurée d'un univers de perceptions coupé du monde physique.

autre unité de mesure que celle-là, celle des points à compter, ne peut être tirée de l'accumulation de simples. Le standard algébrique de l'égalité devient donc inutile, et ce qu'on appelle égalité en géométrie n'est plus la même chose<sup>338</sup> qu'en algèbre : cette égalité-bis est en réalité « approximative » et, s'il y a des lois géométriques, c'est que des généralisations exercées avec suffisamment de précision se trouvent comme par miracle être applicables à tous les cercles, tous les carrés, tous les triangles et ainsi de suite. L'universalité de la géométrie devient un quasi-miracle, qui s'applique à nos idées sans plus en découler : en réalité, les idées de la géométrie – comme celle de l'algèbre une fois dépassé un ordre de grandeur percevant l'addition aisée – sont basées sur des idées « vagues et indéterminées » (I.2.4.27). Les premiers principes de la géométrie sont fondés sur « l'imagination et les sens » (I.2.4.31), soit les standards de l'algèbre et d'autres pratiques « impures » ne relevant plus de l'addition-intuition directe des simples accumulés.

Hume arrive donc, après avoir réduit l'espace et le temps, à réduire et à re-rendre compte de l'algèbre et de la géométrie : l'algèbre porte sur des idées tirées de perceptions et sur des relations entre ces idées, tandis que la géométrie porte sur des figures sur lesquelles nous opérons, plus ou moins fictivement, des généralités opératoires. La réduction a pour effet de montrer une limite dans la théorie humienne, en ce que la pratique par laquelle nous allons au-delà de l'encombrement présumé des grands nombres (réduits théoriquement à l'accumulation d'unités) et au-delà de l'aspect « imprécis » des figures géométriques (réduites théoriquement à des points mathématiques sensibles) est réelle mais inexplicable (I.2.4.24). Elle tend aussi, par là, à faire considérer les mathématiques comme un art, au même titre que la pratique du peintre ou du mécanicien : on ne comprend pas comment la réitération des

---

<sup>338</sup> On voit ici qu'une démarche réductionniste n'aboutit pas nécessairement à simplifier notre vision du monde, mais peut au contraire la rendre extrêmement complexe en aboutissant à créer des distinctions là où, auparavant, il n'y en avait pas. Auquel cas, on se retrouve avec peu de catégories de départ mais un grand nombre de sous-catégories à l'arrivée, qui sont devenues nécessaires pour ranger ou arranger les phénomènes de façon à peu près cohérente et satisfaisante.

perceptions peut, d'elle-même, conduire à une meilleure pratique<sup>339</sup>. La réduction conceptuelle se fait avec succès, la réduction épistémologique avec un succès relatif – selon l'importance que l'on donne à cette amélioration inexplicable ou à la différentiation entre une égalité algébrique simple « réelle » et une égalité de grands nombres ou de figures « fictive » –, et si Hume évite de trop mettre le pied dans une réduction ontologique de l'espace, du point (il distingue entre « nature des points mathématiques » et « nature de leurs idées » en I.2.3.14) ou du corpuscule, cette réduction-là menace à l'horizon, comme on l'a vu au chapitre précédent.

Les réductions de I.2 montrent au passage que Hume parvient à maintenir ensemble de façon relativement cohérente les composantes newtoniennes et berkeleyennes de sa théorie ensemble, et que le *Traité* ne saurait avoir « le dos brisé »<sup>340</sup> à cause des désaccords de Newton et de Berkeley. Avec l'importance du *minimum visibile*, le rejet de l'espace-temps absolu ou infini, une théorie qui se passe de référence nécessaire aux objets extérieurs, et la problématisation des mathématiques en tant qu'ils portent sur des abstractions, Hume marche plutôt fidèlement dans les pas de Berkeley ; et si son rejet de la géométrie comme science exacte ou son enracinement des mathématiques dans le sensible ne sont vraiment pas des aspects newtoniens, les aspects qui le sont – quantification des relations, principe d'association comme « attraction », et ainsi de suite – ne posent pas spécialement problème. Si Hume se montrera fier dans l'*Abrégé* d'avoir fait un usage très étendu des relations ou de l'association (35), il aurait pu aussi se féliciter d'avoir construit un cadre conceptuel assez

---

339 Et, ici, il est net que la théorie se heurte à une impossibilité ou à tout le moins à une forte approximation lorsqu'il s'agit de penser un agir. Hume note que de nouvelles perceptions, plus fines, apparaissent avec le développement d'une capacité, mais serait bien en peine d'expliquer ce développement ou le travail qui le permet : ce qu'il en dira plus tard relèvera du raffinement, soit une catégorisation portant sur des phénomènes et sur de la perception plutôt que sur un faire. Voir l'essai « Of Refinement in the Arts », in *Essays*, II.II, pp.268-80.

340 Une expression de Russell, *The Riddle*, chap.1, p.3.



cohérent à partir de cadres tirés de penseurs dont les systèmes ne sont guère équivalents, soit un pari qui n'était pas gagné d'avance.

#### 4.5 La croyance et la causalité : une réduction (presque) exemplaire

La partie I.3 est pour Hume l'occasion de faire coup double. Il traite en effet de la nature de la croyance, de sa formation, et du concept de causalité, tout cela en même temps.

En commençant par distinguer entre certitude (*knowledge*), dont le territoire est devenu quelque peu limité, et choses de fait (*matters of fact*)<sup>341</sup>, et en superposant à cette distinction celle entre connaissance et probabilité<sup>342</sup>, Hume prend un point de départ d'apparence plutôt lockéenne. Apparence, car l'auteur du *Traité* s'émancipe assez vite de son prédécesseur : il réintroduit la notion de « preuve » comme distincte (I.3.11.2), dans la pratique, de la seule probabilité, et accuse à demi-mot Locke de ne pas satisfaire au sens commun en rabattant sur du probable ce qui a pratiquement valeur de certitude<sup>343</sup>, il rejette la thèse d'une causalité que l'on trouverait par pure réflexion sur nos impressions, et il se passe des concepts lockéens de « pouvoir » ou de « substance »<sup>344</sup>. Ce faisant, il s'efforce aussi de simplifier et de clarifier un domaine qui, à son époque, est tombé dans la controverse, et auquel il pensait probablement lors de son diagnostic de l'Introduction.

---

341 Voir Locke, *Essai*, IV, 15.

342 Dans la mesure où les choses de fait ne vont pas au-delà des sens, et que le premier type de probabilité selon Locke recoupe partiellement ce que Hume appelle *matter of fact*.

343 En vérité, Locke ne donne pas une catégorisation épistémologique rigide où tout serait soit connaissance soit probabilité, mais admet lui aussi des degrés de probabilité par ceux d'assentiment (*Essai*, IV, 16). Si Hume se pose donc en anti-réductionniste vis-à-vis d'une classification binaire et stricte entre connaissance et probabilité, on peut penser que cela n'est pas tout à fait justifié.

344 « Power being the source from whence all Action proceeds, the Substances wherein these Powers are, when they exert this Power into Act, are called Causes; and the Substances which thereupon are produced [...] are called Effects... » *Essai*, II, 22, §11.

La scolastique, dans la lignée d'Aristote<sup>345</sup>, tend à distinguer quatre types de causalité irréductibles les uns aux autres et dont chacun joue son propre rôle dans les processus causaux. Les philosophes modernes, à commencer par Descartes, sont quasi-unanimes dans le rejet de cette définition de la causalité, mais restent en peine d'un concept clair à lui substituer et sur lequel s'accorder : alors que Locke reste aristotélicien en pensant les causes comme des pouvoirs inhérents à des substances<sup>346</sup>, Leibniz tente d'identifier les causes à des raisons et de rattacher les raisons à son propre concept de monade et de cause universelle divine<sup>347</sup>, Newton donne à travers ses lois du mouvement une idée suffisamment ambiguë de la causalité pour que l'on puisse y voir l'idée d'un mouvement par défaut incausé ainsi que celle d'une dichotomie entre (i) mouvement déterminé par une loi et (ii) mouvement causé par un mouvement du premier type<sup>348</sup>, tandis qu'un auteur comme Anthony Collins tente de réduire la causalité à une nécessité permanente *mais* en distinguant une nécessité physique et une nécessité morale, distinction que son adversaire Clarke lui refuse<sup>349</sup>. On le voit, le débat sur la causalité est l'un de ceux qui correspondent le mieux au diagnostic de l'Introduction et par conséquent aussi un débat où Hume peut tirer grand avantage à s'illustrer par la re-clarification des notions impliquées.

Après avoir brièvement fait de la relation de causalité la seule par laquelle nous pouvons faire des « raisonnements » (I.3.2.2) sur des choses de fait allant au-delà de nos perceptions immédiates (I.3.2.3), Hume nettoie le terrain en rejetant plusieurs thèses possibles

---

345 Voir Aristote, *Physique*, I.II, chap.3.

346 Voir deux notes plus haut.

347 Voir Menno Hulswit, « A Short History of Causation », disponible sur <http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol4-3/Hulswit.htm> (visité en août 2016), 3.1.4. Pour rappel, Hume cite la *Théodicée* (« Dissertation préliminaire... », §31) de Leibniz dans *l'Abrégé* (4).

348 Collingwood, « On the So-called Idea of Causation », cité par Hulswit, *op.cit.*, en 3.2.2.

349 Voir Russell, *The Riddle*, chap.12 ; Hulswit, *op.cit.*, 3.3 et Harris, *Of Liberty and Necessity, The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*, p.59.

au sujet des causes. Ainsi, il serait contraire au sens commun de distinguer entre cause et nécessité : quand nous disons qu'un événement en cause un autre, nous dirions que le second aurait une « connexion nécessaire » au premier (I.3.2.11), et sans cela, nous ne serions pas en mesure de parler de cause, toute perception pouvant succéder à une autre sans que nous la croyions causée par celle-ci ; les « qualités des objets » ne comptent pas dans les raisonnements causaux, ces qualités n'étant liées entre elles que par la « contigüité et succession » (I.3.2.12)<sup>350</sup> ; il n'est pas nécessaire de concevoir les perceptions ou les objets comme causes et effets, et on peut les concevoir comme dépourvus de causes ou n'ayant pas d'effets sans absurdité (I.3.3). Une fois le terrain nettoyé, Hume se donne un cahier des charges<sup>351</sup> :

Tous nos arguments concernant les causes et les effets consistent à la fois, dans une impression de la mémoire ou des sens, et dans l'idée de cette existence qui produit l'objet de l'impression ou est produite par lui. Ici, donc, nous avons trois choses à expliquer : premièrement, l'impression originale ; secondement, la transition de cette idée à la cause ou effet liée ; troisièmement, la nature et les qualités de cette idée. (I.3.5.1)

L'organisation de I.3 est moins schématique et plus complexe que ce que l'on pourrait imaginer à la lecture de ces lignes. Ce qui est notamment dû à la double dimension, à la fois psychologique et épistémologique, de la partie. Faisant remarquer que nos attributions causales sont basées sur la mémoire et sur ses contenus (I.3.4.2), Hume rappelle la distinction entre les idées de la mémoire – présumées préservées dans leur forme originale et bénéficiant d'un certain degré de force-vivacité – et celles de l'imagination – remaniées, reconstruites, et d'une force-vivacité plus faible (I.3.5.2-7). Il enchaîne sur la thèse selon laquelle la croyance se définit par la force-vivacité d'une perception, et non par son contenu : cela signifie qu'existence ou véracité ne sont pas des prédicats, au sens où ils modifieraient le contenu de

---

350 Hume rejette donc la thèse aristotélicienne de pouvoirs inhérents à des attributs ou à des qualités, mais ce faisant, il opère une pétition de principe : considérer la causalité comme intrinsèquement distincte de la contigüité et de la succession est déjà l'avoir définie comme non-superposée avec ces relations, ce qui ne va pas de soi.

351 Comme il le fera en I.4.2.25.

ce qui est cru, mais aussi que croire signifie sentir et que penser relève largement de l'imagination. La théorie de la croyance fait de celle-ci une certaine quantité, qui est propriété<sup>352</sup>, à un certain moment, d'une perception, cette même propriété quantitative censée expliquer la « différence entre sentir et penser » (I.1.1.1).

Ensuite viennent, respectivement, l'identification de la conjonction constante (I.3.6.3), soit un élément qui apparaît « insensiblement » avec plusieurs instances et ne se réduit ni à une seule instance, ni à la contiguïté ou à la succession ; la thèse de l'inférence qui crée la « connexion nécessaire » (I.3.6.3); l'inférence issue de « l'union des idées » (I.3.6.12), qui fait intervenir aussi la relation de ressemblance, essentielle afin de rapporter des cas présents à des cas passés et d'en attendre plus ou moins la même chose ; une théorie des probabilités et des attentes qui recouvrent ce plus ou moins, étant donné que les instances ont rarement une ressemblance totale entre elles, et qu'on ne peut pas identifier une instance présente à une instance passée qui a été cause présumée d'une autre, laquelle théorie fait intervenir le fameux jet de dés ; et, enfin, la pièce maîtresse de la théorie – le sentiment de nécessité dû au passage d'une perception à une autre sur la base d'instances conjointes passées constitue une nouvelle impression, qui (i) est la source de notre idée de causalité et de nécessité<sup>353</sup>, et (ii) est aussi celle de l'inférence, des attentes, et de ce que nous identifierions couramment comme « connexion nécessaire ».

---

352 Hume ne parle pas des propriétés d'une perception. Il admet uniquement des « qualités » dont une perception peut être pourvue. Admettre que certains attributs que l'on tendrait à placer « dans » la perception ou à rattacher à celle-ci, comme la force-vivacité, la forme... serait admettre aussi de la pluralité dans des perceptions présumées simples, ce que Hume tente d'éviter en maintenant au maximum l'impression d'une indivisibilité de la perception, au prix d'une pirouette dans ses cadres – à savoir, traiter les perceptions comme pourvues de propriétés ou d'attributs divers, sans en parler de la sorte, et en externalisant ces attributs (comme dispositions, comme distinctions de raison, et ainsi de suite) lorsqu'il est obligé de leur accorder une place quelque part.

353 La réduction de la nécessité à la causalité ne va pas de soi, comme on l'a vu au début de la présente section, mais elle se fait logiquement ici en ce que pour Hume être nécessité à faire quelque chose n'implique aucune différence avec le fait d'être déterminé causalement à le faire.

Au terme de cette argumentation, Hume peut se flatter d'avoir accompli un certain nombre de pas en relativement peu de temps. Il réduit la croyance à un sentir (ce qui n'implique pas de réduire toutes les causes de croyance à un sentir immédiat<sup>354</sup>) et à une quantité de force-vivacité, fait intervenir plusieurs relations, fait dériver la croyance causale d'instances emmagasinées dans la mémoire, développe une théorie de l'attente, de l'inférence et de la probabilité, dés-identifie la causalité et le lien logique, et explique par un processus relativement simple la formation de nos croyances ainsi que l'idée de causalité. Sa théorie a un pouvoir explicatif dont il ne fait pas mystère : ainsi, la répétition sans expérience – par cette représentation d'impression qu'est le discours ou l'image proprement dite et distincte de « vraies » perceptions – rend compte du renforcement d'une croyance chez les menteurs (I.3.5.6, I.3.9.9) et dans l'éducation<sup>355</sup> (I.3.9.16-19), tandis que la transmission de force-vivacité à des perceptions remaniées par l'imagination explique des confusions entre « système des réalités » et chimères et par là des pathologies de la croyance (I.3.10.9).

Certains des défauts que l'on pourrait voir dans l'esprit tel que reconstruit ici, notamment ceux provoqués par l'oubli progressif des souvenirs de la mémoire ou par la pondération supérieure des instances récentes vis-à-vis de celles qui le sont moins, sont évoqués par Hume comme des défauts inhérents à notre nature, qui eux-mêmes expliquent des instabilités dans nos croyances<sup>356</sup>, un refus acquis d'ajuster la croyance à l'expérience – dans le cas du préjugé (I.3.13.7) –, ainsi que des règles de second ordre que nous élaborons afin de contrebalancer ces défauts. La « contradiction » que Hume identifie alors dans nos règles

---

354 On n'a donc pas besoin de définir une croyance en termes de stabilité (comme Loeb, *Stability and Justification*, chap.3, pp.74-80) pour expliquer la récurrence ou la perdurance de certaines propositions qui sont parfois éclipsées par d'autres brièvement mieux fournies en force-vivacité.

355 Qui est, du coup, conçue comme une sorte d'endoctrinement pavlovien. Hume se trouve ici dans la lignée de la méfiance cartésienne envers les « préjugés de l'enfance » (Descartes, *Discours de la méthode*, 2), en même temps qu'il n'inclut pas dans l'éducation cet apprentissage perçu en I.2.4.24.

356 Loeb, *Stability and Justification*, chap.3, pp.79-84.

générales se trouve, non dans les théories du *Traité*, mais dans la perdurance de la nature humaine avec ses défauts inarrachables se trouvant en butte à des règles qui s'y opposent sans cesse. Il s'agit moins d'une contradiction que d'une négativité irrésolue, que Hume ne cherche pas à effacer et qu'il ne voit pas comme possiblement effaçable<sup>357</sup>. Cette négativité n'est pas problématique dans le cadre du *Traité* : si elle contribue probablement à « l'arrière-plan pyrrhonien »<sup>358</sup>, comme l'indique la mention du scepticisme en I.3.13.12, elle est aussi très cohérente avec la volonté de déterminer les limites de la connaissance humaine et d'admettre avec elles un « scepticisme mitigé ».

Quels que soient les reproches que l'on ait pu faire à Hume pour le « simplisme » de sa conception de la causalité<sup>359</sup>, il faut noter que son but n'est pas de donner un système qui donne un égal statut à tous les phénomènes ou à tous leurs aspects, mais de partir d'une théorie relativement simple, qui caractérise un donné pauvre<sup>360</sup>, et de là de reconceptualiser et d'expliquer un certain nombre de phénomènes et de concepts. En s'appuyant sur ce qu'il a déjà établi de théorie de l'esprit, à savoir la mémoire, le sentir comme force-vivacité, les relations, il avance la répétition des perceptions et y voit de quoi expliquer la croyance, le sentiment de nécessité, et l'idée de causalité, tout cela sans avoir recours un instant à une nécessité logique de causalité. Si I.3 est si souvent commentée par des *Hume scholars* favorisant une approche dite naturaliste, c'est peut-être que Hume arrive à y faire beaucoup

---

357 Contrairement à un penseur comme Rousseau, qui, s'il se fait une idée moins précise de la « nature humaine », la voit quant à lui comme beaucoup plus malléable et moins constituée par des mécanismes ou des processus intrinsèques : « L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. » Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre premier.

358 Loeb, *Stability and Justification*, chap.1, p.6.

359 Hulswit, *op.cit.*, 3.2.2.

360 Expression de Stroud, « The Constraints of Hume's Naturalism », p.345.

avec relativement peu de ressources, ce qui est de toute façon un but annoncé dès lors que le « naturalisme » vise à expliquer sans référence ni au surnaturel ni à de l'acquis qui précéderait ontologiquement la nature.

Si l'absence de nécessité logique de la causalité peut être perçue comme un succès, en ce que la théorie parvient à en faire l'économie sans que cela lui pose problème pour autant, elle peut aussi être vue comme la disparition d'un garde-fou contre le scepticisme : on peut penser les perceptions et par elles les objets comme dépourvus de liens causaux. Il suffit pour cela de ronger les liens qui unissent les perceptions les unes aux autres, ce qui est relativement facile dans une perspective atomiste où ces liens sont rabattus sur une extériorité confuse – on se souvient de la métaphore du théâtre dont nous ne voyons que les scènes (I.4.6.4) et de l'absence de substrat pour les perceptions, donc à plus forte raison pour cet esprit censé avoir les « dispositions », instincts et autres tendances (*propensities*) sans que l'on sache où il est ou de quoi il est fait, pour autant qu'on puisse encore l'assumer existant.

À côté de cela, de ces accomplissements de I.3 qui peuvent être vus comme une performance réductionniste – par la redéfinition de la croyance, de la causalité, de la nécessité, et par l'explication d'un certain nombre de phénomènes de la vie courante – ou comme donnant un répit avant le retour en force du scepticisme, on peut voir chez Hume deux hésitations autour des catégories qu'il utilise et qui ont à voir avec ses réductions.

La première semble être à la source d'une lecture que certains commentateurs ont appelé « *New Hume* » ou « réalisme sceptique »<sup>361</sup>. Selon les partisans de cette lecture, Hume concevrait comme possible une causalité au sens usuel, externaliste, du terme, en même temps qu'il concevrait ce lien comme inintelligible et/ou à jamais inaccessible et auquel sa propre

---

361 R. Read et K. Winkler (eds.), *The New Hume Debate*.

conception internaliste de la causalité devrait suppléer<sup>362</sup>. La plus grande partie des commentateurs s'opposent à cette lecture, arguant que Hume ne peut pas à la fois considérer la causalité au sens usuel comme inintelligible et la croire possible, et qu'en ce sens il ne serait pas « réaliste ». Pour autant, il semble que ni l'une ni l'autre des interprétations ne soit totalement dépourvue de base textuelle : Hume, en effet, hésite dans l'expression entre sa propre conception – internaliste – de la causalité et la conception usuelle de celle-ci. Ainsi, lorsqu'il explique que l'expérience « ne nous donne jamais la moindre intuition (*insight*) de la structure interne ou des principes opératifs des objets, mais nous accoutume seulement à passer de l'un à l'autre » (I.3.14.29), il réfère clairement à la conception usuelle de la causalité, trop clairement pour que celle-ci soit inintelligible comme sa théorie le voudrait faute d'impression originale. De même, en I.3.15.11, il dit des expériences qu'elles peuvent aider à dégager le « superflu », soit ce que l'on considérerait comme fausses causes ou comme causes apparentes. Mais en quoi peut-il y avoir fausse cause ou cause apparente si « l'efficacité des causes n'est rien d'autre que la détermination dans l'esprit » (I.3.15.26) ? Et surtout, lors de l'effondrement de I.4.7, Hume revient sur sa conception internaliste de la causalité, et en vient presque à la condamner comme intrinsèquement subjective : elle « coupe tout espoir » (I.4.7.5) de parvenir à la vérité des causes et des effets, nous maintient dans des idées de causes... ce qui implique différenciation, là encore, entre idée de cause et cause en soi, et par là réfère au sens usuel de la causalité comme tissu du réel et non comme schéma mental ou détermination de l'esprit.

Il ne nous semble pas que Hume se montre ni incohérent, ni forcé à revenir vers un réalisme qu'il récuse. Rejetant l'idée que « nous devons croire à l'existence d'un objet dont nous ne pourrions avoir l'idée » (I.3.15.36), autrement dit affirmant qu'une fois la causalité

---

362 Notamment Galen Strawson dans son livre *The Secret Connexion* ainsi que dans son article « David Hume: Objects and Power » du *New Hume Debate*.



caractérisée comme idée du sentiment de nécessité nous n'avons aucune raison d'en faire un tissu du réel, Hume pourrait tout à fait arguer que nous trouvons là une fiction, que la causalité interne projetée sur un extérieur inaccessible est une pseudo-idée, que nous confondons volontiers entre notre « vraie » idée de causalité et un extérieur fantasmé. Il faudrait simplement accepter que les « structures internes » des objets relèvent du fantasme, du fantôme insaisissable, acceptation difficile lorsque l'on voit Hume modéliser sa propre théorie sur une mécanique où les liens entre éléments apparaissent beaucoup plus intelligibles que des contenus mis sur le compte d'un esprit nébuleux. De même, on pourrait aussi arguer que le « superflu » de I.3.15 n'a pas besoin d'être opposé à une vérité intrinsèque des objets et de leurs fonctionnements, mais de corrélations ou d'hypothèses démentis par l'expérience, tandis que les « vraies » causes seraient celles que l'expérience confirmerait toujours.

Cependant, on voit déjà ici se creuser un écart entre les conséquences du système et les tendances constitutives de la nature humaine : nous considérons constamment qu'il y ait des forces dans les objets et dans le monde physique, qui soient indépendantes de l'esprit, considération que le *Traité* condamne comme une projection de notre idée de causalité et comme transformation de cette idée en fiction. Et Hume, en dépit de ses prémisses qui lui permettaient de construire un système de l'esprit presque dépourvu de référence à l'extériorité, ne retient pas sa tristesse en voyant que cela l'enferme dans un subjectivisme apparemment sans issue, ou que les croyances de sens commun subsistent dans sa propre nature et chez les autres alors que sa théorie les a déconstruites. De fait, il n'est pas « emprisonné » dans un projet fermé, et peut continuer la « science de l'homme » en repensant son projet, non plus comme refondation et système de la connaissance, mais comme système hypothétique et malgré cela satisfaisant tant face aux critiques que dans la pratique, soit un objectif plus modeste et compatible avec des explications « subjectives ». Il s'agit là d'un passage logique, mais difficile, le réalisme causal étant une position historiquement

normale et humainement naturelle. Les hésitations linguistiques de Hume, et son dernier regret devant la disparition de l'espoir d'explications sûres ou objectives, montrent la difficulté du passage.

La seconde hésitation, que nous aurons l'occasion de retrouver au livre III, tourne autour du concept de nature. Ce concept est ambigu : on oppose souvent le naturel au voulu, le naturel comme lois impersonnelles de la nature à un agir supposant conscience, décisions, et diverses catégories irréductibles à ce qu'on pense comme naturel, ce qu'on retrouve dans la dichotomie entre « naturel » et « moral » ; mais on parle aussi de la « nature » au sens de l'essence de quelque chose. Lorsque Cicéron parle de la « nature des dieux » (*de natura deorum*), c'est la question de leur essence qu'il a en vue<sup>363</sup>. Hume, en parlant d'introduire la « méthode expérimentale » propre aux sciences naturelles dans la « philosophie morale », use d'un dérivé du second sens – qui concerne la connaissance – tout en subvertissant la distinction usuelle entre naturel et moral, le naturalisme tentant de réduire le second au premier. Or, en faisant cela, Hume se donne le devoir de reconsidérer le moral comme un pan du naturel, et de le reconceptualiser à l'avenant, et en même temps il rend la pensée de l'agir problématique, la « nature » étant un déterminisme vis-à-vis des « lois naturelles » et de processus naturels où la personnalité et l'*agency*<sup>364</sup> ne sont au mieux que des phénomènes de surface.

En I.3.15.11, après avoir donné les règles de sa « logique » pour « juger des causes et des effets », Hume ajoute : « peut-être n'était-il pas très nécessaire [de donner ces règles], et tout cela aurait pu être suppléé par les principes naturels de notre entendement ». L'hésitation montre une ambiguïté en ce que Hume ne sait trop s'il doit considérer ses propres règles

---

363 Quoique l'on pourrait se demander si Cicéron, en choisissant ce titre pour son essai, n'a pas introduit une ambiguïté volontaire suggérant que l'on pourrait réduire les dieux à des éléments de la « nature » au sens environnemental ou humain du terme, auquel cas l'essence des dieux ne serait pas surnaturelle.

364 Goffman, *Frame analysis*, chap.2, pp.21-2.

comme le fruit d'un agir volontaire ou comme l'aboutissement d'un processus nécessaire qui aurait pu tout aussi bien avoir lieu sans lui. Idéalement, les deux points de vue doivent être réconciliés dans la thèse d'une volonté mue par des motifs, ce dont il est question dès I.3.10 lorsque Hume évoque l'influence que les croyances ont sur la volonté.

Néanmoins, la difficulté subsiste si on considère comme difficulté la dé-substantialisation de l'agir comme lié à un être automoteur, autodéterminant, au profit d'une redéfinition de cet agir comme processus causal parmi d'autres. Ce qui est pour le naturaliste condition de scientificité et élimination d'un « vitalisme » inintelligible apparaît pour celui qui tient à un agir propre réduction de l'humain au niveau de la machine. Quand Clarke reprochait à Anthony Collins son nécessitarisme, il voyait dans sa manœuvre une élimination de l'agent à proprement parler et une réduction de l'humain à un pur patient, dont la qualité d'agent ne serait plus qu'un aspect « en aval » dans les processus par lesquels il est mû. Si la nature peut se charger de tout et cannibaliser en quelque sorte le point de vue moral, jusqu'à n'en faire qu'une branche du naturel, l'agir comme spécifiquement distinct et la condition d'agent comme spécifique *et irréductible à de la passivité* n'existent plus, tout étant conçu sous les termes du naturel et de ses processus causaux. Hume pourrait qualifier son propre agir de simple expression de la nature : il ira dans cette direction lorsqu'il se déclarera motivé par la curiosité, l'ambition, et le plaisir de penser (I.4.7.12-14), soit autant de passions et d'éléments constitutifs de la nature humaine ; il n'y semble pas tout à fait prêt en I.3.15, comme il ne semble pas tout à fait prêt non plus à délaisser toute référence à la conception usuelle de la causalité, en dépit de sa tentative de rejeter toute croyance en celle-ci comme non nécessaire (I.3.15.36).

#### 4.6 Un problème mineur avec la sympathie

Le livre II sera l'occasion pour Hume de se prêter de nouveau à l'exercice de la reconstruction de l'esprit, et avec plus de sérénité, peut-être, étant donné la protection offerte par le principe du titre. Quelques principes sont introduits : l'association des impressions (II.1.4.3), les deux couples des passions indirectes orgueil/humilité et amour/haine censées être à la source de nombreuses autres passions tout en étant elles-mêmes irréductibles à d'autres passions qu'elles-mêmes, la double relation qui caractérise deux passions distinctes qui se renforcent mutuellement (II.1.5) et bien entendu la sympathie (II.1.11.1). Ainsi armé, et avec une nouvelle division analogue à celle de I.1.1.2 mais cette fois reconnue plus communément comme « loin d'être exacte » et générale (II.1.1.3)<sup>365</sup>, Hume peut reconstituer des processus passionnels en invoquant en chemin des exemples et des phénomènes explicables. C'est à cela que sont consacrées les parties II.1-2.

Tout en identifiant une « variété de causes » (II.1.4.1) qui font survenir l'orgueil et l'humilité, puis l'amour et la haine, Hume fait remarquer que ces causes doivent être ramenées au plus petit nombre possible, autrement dit à une véritable typologie des causes de la passion. « Dans toutes les nations et tous les âges, les mêmes objets donnent naissance à l'orgueil et à l'humilité » (II.1.3.4), et c'est ici que multiplier les principes explicatifs devient une tentation dangereuse, en ce que la diversité apparente des phénomènes liés aux passions rend aisé d'en choisir sans méthode et de faire semblant d'expliquer en liant à de faux principes. Par contrecoup, Hume suit une méthode, et cette méthode se veut pure de « caprices » confondus avec la « constitution de l'esprit » (II.1.3.4). Cette méthode opère des

---

365 Ce que Hume peut désormais assumer. Son projet ne visant plus un « système complet des sciences » ou une connaissance mais un système hypothétique, résistant aux critiques, et pratique, il peut admettre des divisions « spécieuses » ou inexacts tant qu'elles sont instrumentales. On peut voir ici les prodromes d'une réflexion que Hume reprendra dans la conclusion de la seconde *Enquête*, lorsque, mettant en balance le vrai et l'utile, il donne la préséance au second : « Truths which are *pernicious* to society, if any such there be, will yield to errors which are salutary and *advantageous*. » Seconde *Enquête*, IX.2, SB 228.

réductions assez précises : « dans le cours de la nature, si les effets sont nombreux, les principes dont ils surviennent sont communément peu nombreux et simples » (II.3.1.6) – et il semble ici que « la nature » serve de justification au postulat occamien de simplicité, comme si la seconde était un postulat nécessaire de la première. Il s’agit en effet de (i) trouver des principes irréductibles les uns aux autres<sup>366</sup> : « ces qualités, que nous devons considérer comme originales, sont comme telles inséparables de l’âme (*soul*) et *ne peuvent pas être réduites à d’autres (resolved into no other)* » (II.1.3.3, nous soulignons), puis (ii) de les considérer comme causés, non en ce qu’ils seraient créés, mais en ce qu’ils surviennent ou font effet une fois que leurs causes sont apparues, et de trouver les causes. Hume distingue ici entre ce que l’on pourrait appeler des causes nécessaires et des causes superflues : les premières sont « originales », attenantes à la nature humaine, et se retrouveraient toujours dans les objets ou causes putatives qui font apparaître telle ou telle passion particulière ; les secondes sont « naturelles mais pas originales » (II.1.3.5), formulation ambiguë, le « naturel » ici ne correspondant pas aux éléments permanents ou aux propriétés intrinsèques à la nature humaine mais à des éléments « mixtes » qui joignent au nécessaire et au permanent des causes fluctuantes, comme « l’industrie », « le caprice » ou encore « la bonne fortune des hommes » (II.1.3.5). En d’autres termes, ce que nous appellerions le culturel, l’historique, le particulier, correspond ici à une sorte d’un-peu naturel ou de partiellement naturel, par opposition à un original ou à un constitutif qui le serait totalement. Et pour distinguer le vraiment naturel, il faut appliquer les règles de I.3.15, en trouvant des circonstances ou des conjonctions suffisamment constantes pour que l’on puisse dire que dans chaque cause particulière se

---

366 On voit qu’ici Hume ne se demande plus si ces principes sont réductibles aux perceptions et n’envisage plus de les réduire à des perceptions ou à leurs seuls contenus. S’il parle de « qualités » (II.1.3.3), celles-ci font bien vite place à des « propriétés de la nature humaine » (II.1.4.1), expression plus générale qui est aussi plus à même d’englober la variété des tendances, instincts, dispositions et autres dispositifs permettant de pallier aux insuffisances de la seule théorie des perceptions.

trouve « une ou plusieurs circonstances communes à tous [les cas] et dont leur efficacité dépend » (II.1.3.5).

Le réductionnisme présent ici n'est pas simple. Hume donne une explication causale des « principes » pertinents dans le livre II, mais cette explication n'équivaut pas à un réductionnisme épistémologique : les causes ne font pas exister les principes, mais ceux-ci se contentent de réapparaître à chaque fois que les causes surviennent, et si *l'efficacité* des principes leur vient des causes, cette efficacité n'est que transmise. Les causes ne font pas *exister* les principes. On n'a pas ici de réductionnisme au sens où la réalisation d'un état causal suffirait à assurer la réalisation d'un état effectif<sup>367</sup> : on est seulement en droit d'attendre de la réalisation des causes la survenance des effets et le « réveil » du principe pertinent, certes en voyant là une efficacité transmise<sup>368</sup>, mais sans voir nul lien de nécessité logique ni d'engendrement ontologique. Les « principes » ne se réduisent pas à leurs causes, ils ne sont pas des états effectifs, mais quelque chose d'existant par soi et de « réveillé » par la survenance de causes qui ne sont dès lors que des conditions de survenance et nullement un principe productif. Les principes ou « qualités », en tant qu'« originales ou primaires... ne peuvent être réduites à aucun autre (*resolved into no other*) » (II.1.3.3) principes. S'il y a ici conditions de survenance, donc explication, il n'y a pas pour autant réductionnisme épistémologique, les principes n'ayant pas à être rapportés à autre chose qu'à eux-mêmes pour expliquer ni ce qu'ils sont ni ce qu'ils font. Cependant, ces principes doivent être peu nombreux, et cette assomption occamienne fera que le non-réductionnisme *sur les principes* permet le réductionnisme sur ce qui n'est pas, ou pas tout à fait, eux. Le « naturel mais pas original », bien que n'étant pas uniquement issu de ces principes, et donc ontologiquement irréductible à un sous-produit de ces seuls principes, doit néanmoins leur être rapporté, et sa part la plus

---

367 Garrett, *Cognition and Commitment*, chap.1, pp.35-6.

368 Comme la force-vivacité ou comme un fluide, ce qui nous ramène à l'idée que Hume a bien modélisé une part substantielle de sa conception de l'esprit sur la mécanique.

importante est celle qui est épistémologiquement dérivée d'eux – en d'autres termes, c'est l'explication naturaliste d'un phénomène historique et mêlé qui lui donnera sens et fera de lui un cas particulier de la « science de l'homme ».

À partir de là, II.1-2 sera peut-être le passage le plus « mécanique » et « ennuyeux » du *Traité* aux yeux de Kemp Smith<sup>369</sup>, mais aussi l'un des plus efficaces avec I.3 en matière d'explications. Des phénomènes très divers, comme l'amour de la célébrité (*fame*, II.1.9), l'estime pour les riches et les puissants (II.2.5), l'appréciation quasi esthétique du vice et de la vertu (II.1.7), le sentiment éprouvé selon qu'un objet appartenant à soi, à un ami ou à une personne subisse quelque chose (II.2.2), et bien d'autres encore, sont expliqués par le double réductionnisme que nous avons vu au livre I, soit un réductionnisme conceptuel qui conçoit ces phénomènes en termes de plaisir, douleur, considération d'un objet, sujet et objet<sup>370</sup> d'une passion... et qui par là les explique. On voit par là certains phénomènes mentaux considérables comme « passion » au sens général qui deviennent des mixtes de passions, de croyances, et de désirs : la bienveillance et la colère (II.2.6) ne sont pas des perceptions simples, mais des impressions de réflexion complexes dans lesquelles figurent une croyance, un désir de faire le bien ou le mal d'autrui, et de l'amour ou de la haine, qui sont quant à elles des perceptions simples. *Mutatis mutandis*, Hume se laisse griser par la puissance explicative retrouvée de sa théorie pour glisser vers un réductionnisme ontologique : « l'essence de la vertu, d'après cette hypothèse, est de produire le plaisir, et celle du vice est de produire de la douleur » (II.1.7.4) – l'aspect hypothétique assumé n'empêchant pas de passer de l'instrument épistémologique à la vision du monde, et par là à l'affirmation sur ce qui est.

---

369 Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, troisième partie, chap.7, p.162.

370 La distinction entre sujet et objet d'une passion est essentielle à la théorie de la double relation. Hume ne cherche pas à rabattre ces éléments sur les perceptions ; comme le remarque Árdál, la causalité est ici extérieure à ces impressions simples que sont les passions (Árdál, *Passion and Value*, chap.1).

Parmi les principes invoqués en II.1-2, et qui sont comme la théorie de l'esprit de I.1. greffés sur la théorie des perceptions, la sympathie occupe une place de choix. Hume expliquera par son effet un certain nombre de phénomènes mentaux, et tirera même parti du *manque* de sympathie, lui-même explicable par la faiblesse ou l'imprécision de certaines perceptions, pour expliquer encore d'autres phénomènes (III.3.2.5). Il définit la sympathie comme « une qualité originale de la nature humaine » (II.1.11.2), qualité qui n'est pas l'attribut d'une perception en particulier et qui montre que Hume emploie le terme de « qualité » de façon plus souple qu'en I.1, ainsi que comme « tendance (*propensity*) à sympathiser avec d'autres, et de recevoir par communication leurs inclinations et leurs sentiments, même différents ou contraires aux nôtres » (II.1.11.2).

Selon nous<sup>371</sup>, on peut comprendre le processus sympathique en quatre étapes : (i) nous percevons les signes d'une émotion particulière chez autrui ; (ii) ces signes perçus nous donnent l'idée de ladite émotion ; (iii) liée à notre impression vive et sensitive d'autrui, l'idée de l'émotion s'en voit transmettre de la force-vivacité ; (iv) l'idée devient une impression, et l'impression de l'émotion n'est autre que l'émotion même.

Cette diffusion d'une émotion – Hume parle d'une « contagion » des passions (III.3.3.5) – ne poserait pas de problème si les individus étaient liés entre eux comme les pièces d'un mécanisme. Ce qui n'est pas le cas : nous ne voyons le monde qu'à travers nos perceptions, postulons que ces perceptions représentent le monde ou « sont » le monde pour éviter de tomber dans le scepticisme, et c'est justement parce que nous n'avons pas d'accès direct à l'intériorité d'autrui que nous nous reposons sur des signes extérieurs de cette

---

371 Árdál (*Passion and Value*, chap.3, p.43) le formule en cinq étapes au lieu de quatre en distinguant, dans l'étape (ii) de notre résumé, deux étapes : « faire l'inférence de l'idée de l'émotion » et « avoir l'idée à l'esprit ». Nous ne reprenons pas cette formulation, car il ne nous semble pas nécessaire de distinguer le simple avoir-l'idée du reste du processus, cet avoir-l'idée n'étant qu'un état particulier et non une étape séparée du processus, et aussi parce que Hume ne fait pas référence à une inférence dans la sympathie mais seulement à l'association des idées et des impressions. Cela dit, le problème que nous identifions à l'étape (ii) vaudrait tout autant s'il y avait une inférence en jeu.



intériorité. Or, ici, c'est encore un lien putatif qui pose problème. Ce que nous voyons de signes extérieurs chez autrui n'est pas une émotion directe, mais des ensembles de traits particuliers : le sourire et un certain regard, le sourire mais accompagné de plissures aux extrémités des lèvres et des yeux, la moue et des sourcils froncés... Comment savons-nous que tel ensemble de traits correspond à telle émotion en particulier ? Ces traits ne sont que des perceptions vues à la troisième ou à la deuxième personne. Ils pourraient n'être associés à aucune idée spécifique, ou être associées à de toutes autres idées que celles avec lesquelles nous les associons d'ordinaire. Pourquoi le sourire ne serait-il pas associé à la tristesse et les sourcils froncés au plaisir ? Ce ne serait ni absurde ni contradictoire. Il n'y a aucune raison pour que tel ensemble de traits dénote telle émotion en particulier.

Pour avoir l'idée de la bonne émotion, de celle qui correspond effectivement à l'état mental d'autrui, il nous faut soit apprendre par des expériences répétées que tel ensemble de traits relève de telle émotion, soit avoir un relatif instinct qui fasse survenir en nous l'idée de telle émotion par reconnaissance « innée » de chaque ensemble de traits. Sans cela, il n'y a aucun moyen ni aucune raison pour associer un ensemble de traits perçus à une émotion en particulier. La première réponse, qui chercherait à maintenir l'idée d'un esprit « simple » en ayant recours au minimum de principes explicatifs, ne correspond guère à l'expérience : les enfants n'ont pas besoin d'apprendre par répétition que tels traits sont associés à telle émotion, ils « perçoivent » rapidement les émotions. La seconde réponse serait plus crédible, mais requiert de complexifier quelque peu sa théorie de l'esprit en reconnaissant des éléments « constitutifs » ou « originaux » permettant de comprendre des émotions sans que cela se fasse par un pur acquis<sup>372</sup>.

---

372 Le développement de capacités latentes n'étant pas équivalent à un pur acquis ou à du « par cœur ».

Dans le cadre du *Traité*, il ne s'agit que d'un problème mineur. Hume pourrait aisément le résoudre en admettant une tendance (*propensity*) ou un « instinct » de plus. Sa présence est néanmoins symptomatique des problèmes engendrés par le réductionnisme en général et par l'atomisme en particulier : les liens entre phénomènes deviennent problématiques, et si cela n'a pas ici l'intensité que cela pouvait revêtir en I.4, la difficulté à expliquer un lien ne survient pas par hasard.

#### 4.7 Une réduction problématique : la volonté

Tout comme le concept et la nature de la causalité ont largement fait débat avant Hume, la question portant aussi bien sur la façon dont nous comprenons la causalité que sur ce qu'elle est « en soi », le concept et la nature de la volonté ont été eux aussi très débattus. Cette fois, le débat est même plus ancien que celui sur la causalité, car si ce dernier semble en effet remonter à la période post-cartésienne<sup>373</sup>, ses termes étaient déjà posés par la dispute entre Érasme et Luther au XVI<sup>e</sup> siècle. Les deux disputaient sur le libre arbitre : pour Érasme, celui-ci était une « force de la volonté humaine telle que, par elle, l'homme puisse s'attacher aux choses qui conduisent au salut éternel ou se détourner de celles-ci »<sup>374</sup>, tandis que pour Luther, le libre arbitre ne peut exister que chez Dieu, et l'homme n'aurait pour lui qu'un « serf arbitre »<sup>375</sup>. Si ce débat a une résonance métaphysique et ontologique en ce qu'il porte sur la

---

373 Hulwit, *op.cit.*

374 Désiré Érasme, *Du libre arbitre* (in Martin Luther, *Du serf arbitre*, trad. George Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001), Ib10, p.480. Érasme articule le libre arbitre à la grâce divine, en ajoutant que l'homme a besoin que Dieu le touche d'abord de sa grâce pour être capable de désirer le bien (*Du libre arbitre*, Ib12, p.490) ; on voit néanmoins, dans la définition de base, l'essentiel d'une position favorable à ce que Hume appellera « liberté d'indifférence ».

375 « Que le libre arbitre fasse dans le monde entier et avec ses forces tout entières tout ce qu'il peut, il ne produira pas cependant, à titre d'exemple, une chose par laquelle il pourrait éviter d'être endurci sans que Dieu lui ait donné l'Esprit, ou par laquelle il mériterait miséricorde, s'il était abandonné à ses propres forces. » Luther, *Du serf arbitre*, p.282. Plus loin : « Car nous plaidons le fait que le libre arbitre n'est

capacité de l'humain à s'autodéterminer, on voit pourtant que la façon de concevoir la volonté dépend de lui : si l'on admet le libre arbitre comme une réalité, la volonté peut être vue comme le siège de l'autodétermination, tandis que dans le cas contraire, elle sera nécessairement déterminée par des éléments extrinsèques.

Par la suite, le débat continue avec d'autres figures. Alors que Descartes fait de la volonté le siège du libre arbitre<sup>376</sup>, en s'appuyant sur son dualisme des substances pour opérer une différenciation nette entre « machine » du corps et esprit doté de son pouvoir propre, Hobbes nie que nous ayons une capacité positive d'autodétermination<sup>377</sup>. S'il ne parle pas de serf arbitre, Hobbes n'en a pas moins en commun avec Luther la redéfinition de la volonté comme faculté toujours conditionnée par des éléments extérieurs<sup>378</sup>. Le pouvoir de s'autodéterminer, hors de tout motif ou de toute condition extérieure, serait inintelligible et à rejeter. À sa place, Hobbes opère une réduction : le libre arbitre comme pouvoir ou attribut métaphysique est nié, tandis que la liberté est redéfinie négativement comme absence de détermination extérieure. Liberté et volonté sont maintenus comme concepts, mais au prix d'un réductionnisme conceptuel qui les met dans un cadre strictement déterministe et, du

---

rien, c'est-à-dire que par lui-même il est inutile (comme toi tu l'expliques) devant Dieu... » Luther, *Du serf arbitre*, p.374.

376 Descartes : « La volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte. » *Passions de l'âme*, I, §41.

377 « Liberty ou Freedom signifient proprement l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) et ces deux mots peuvent être appliqués aussi bien aux créatures sans raison et inanimées qu'aux créatures raisonnables; car quelle que soit la chose qui est si liée, si entourée, qu'elle ne peut pas se mouvoir, sinon à l'intérieur d'un certain espace, lequel espace est déterminé par l'opposition de quelque corps extérieur, nous disons que cette chose n'a pas la liberté d'aller plus loin. Et il en est ainsi des créatures vivantes, alors qu'elles sont emprisonnées, ou retenues par des murs ou des chaînes, et de l'eau, alors qu'elle est contenue par des rives ou par des récipients, qui autrement se répandrait dans un espace plus grand... Mais quand l'obstacle au mouvement est dans la constitution de la chose elle-même, nous n'avons pas coutume de dire qu'il lui manque le pouvoir de se mouvoir; comme quand une pierre demeure immobile ou qu'un homme est cloué au lit par la maladie... » Hobbes, *Traité sur la liberté et la nécessité*, pp.44-5.

378 « La question n'est donc pas de savoir si un homme est un agent libre – c'est-à-dire s'il peut écrire ou s'en abstenir, s'il peut parler ou se taire selon sa volonté – mais de savoir si la volonté d'écrire et la volonté de s'en abstenir lui viennent selon sa volonté ou selon quelque chose d'autre qui soit en son propre pouvoir. » *Léviathan*, chap.21 (cité dans le *Traité sur la liberté et la nécessité*, p.139, trad. Folliot).

point de vue d'une perspective admettant au moins la possibilité du libre arbitre, les dé-substantialise.

Quand Hume soulève la question de la volonté, il en connaît l'aspect controversé. Comme en I.3, il peut espérer clarifier la question et résoudre les aspects obscurs du débat en redéfinissant et articulant les termes<sup>379</sup>. « Nous allons laisser ces définitions et ces distinctions par lesquelles les philosophes ont davantage embrouillé que clarifié la question » (II.3.1.2), annonce-t-il.

En réalité, le traitement humien de la question montre dès le début une tournure hobbesienne. Hume insiste sur le fait que les objets et actions de la matière soient « déterminés par un destin absolu » et « vus comme des instances d'actions nécessaires » (II.3.1.3), or Hobbes définit justement la liberté à partir des actes des objets et des déterminations matérielles, en ne citant les éléments psychologiques qu'en second et comme dépourvus de différence ontologique d'avec le matériel<sup>380</sup>. Et si Hume n'interroge pas trop le statut ontologique de la matière, il n'en fait pas moins des actes de la matière quelque chose d'analogue à notre conception de cause et d'effet, ce qui lui permet de reprendre une argumentation typiquement matérialiste en la transposant à sa propre conception de l'esprit et des phénomènes.

Pour reconcevoir et expliquer ce qui se rapporte aux questions du libre arbitre et de la volonté, Hume a recours à deux arguments. Le premier est épistémologique. On a déjà vu en I.3.13 qu'il n'y avait qu'une seule causalité, qu'une seule idée de cause et d'effet, dépendant

---

<sup>379</sup> Avec cette différence qu'ici l'aspect « hobbesien » de sa pensée est plus évident, les positions déterministes ou nécessitaristes étant alors fortement associées, dans l'esprit du public lettré, à l'irrégion ou à la subversion du religieux. Voir Russell, *The Riddle*, chap.12, pp.160-5.

<sup>380</sup> L'immatériel étant pour Hobbes inintelligible. « C'est que la philosophie, telle que Hobbes la pense, ne 'sait rien de Dieu', c'est qu'elle n'aurait fondamentalement que deux thèmes, 'le corps et l'État'... 'Affirmat quidem Deum esse corpus', fait dire en effet Hobbes au personnage qui le représente dans l'appendice III [du Léviathan]... Dieu, écrit [plus tard] Hobbes, est... un 'esprit corporel'. » Dominique Weber, *op.cit.*, Introduction, pp.15-6. Voir aussi Russell, *Riddle*, chap.5, point 1, pp.51 et suivantes.

toujours du même « sentiment de nécessité ». Ce sentiment, nous l'aurions pour tous les phénomènes, ceux de la matière comme ceux de l'humain : « les hommes cherchent *toujours* la vie en société, [et] peuvent même expliquer les principes d'où cette tendance (*propensity*) universelle provient » (II.3.1.8) ; « les différentes stations de la vie surviennent nécessairement, car uniformément, des principes nécessaires et uniformes de la nature humaine » (II.3.1.9) ; « il y a un cours général de la nature dans les actions humaines... notre connaissance des caractères est fondée sur l'uniformité des actes qui en proviennent, et cette uniformité est l'essence même de la nécessité » (II.3.1.10).

Nous n'aurions aucune raison de distinguer entre les déterminismes qui concernent l'humain et celui des autres phénomènes. Hume en veut pour preuve que nous expliquons les actions des autres par des causes, et que les motifs, croyances, désirs ou autres déterminations psychologiques relèvent toujours pour nous du même sentiment de nécessité. L'apparente instabilité des comportements humains peut et doit être ramenée à un surcroît de complexité, c'est-à-dire de causes distinctes mêlées et d'empiètement des séries causales les unes sur les autres, mais ne saurait être ramenée à quelque chose de substantiellement différent.

À partir de là, comme en I.4, Hume reprend une position de « naturaliste » et plus seulement de polémiste vis-à-vis de ses adversaires philosophiques : la section II.3.2 est consacrée à une explication de la prévalence de la « doctrine de la liberté » (II.3.2.1), c'est-à-dire pourquoi nous croyons communément dans le libre arbitre et dans une distinction qualitative entre naturel aveugle et moral conscient<sup>381</sup>. Hume évoque alors une « fausse

---

381 Distinction que nous ferions couramment et sans vraiment y penser mais qui s'avère fondamentale dans la vie commune : « [A] tolerably clear distinction is sensed, if not made, between two broad classes of primary frameworks: natural and social. Natural frameworks identify occurrences seen as undirected, unoriented, unanimated, unguided, 'purely physical'... It is seen that no willful agency causally and intentionally interferes, that no actor continuously guides the outcome... Social frameworks, on the other hand, provide background understanding for events that incorporate the will, aim, and controlling effort of an intelligence, a live agency, the chief one being the human being. » Goffman, *Frame analysis*, chap.2, p.22.

sensation ou expérience de la liberté d'indifférence » (II.3.2.2). Cette liberté, récusée, considérée comme une illusion, est ce dont Hume veut se débarrasser. Comme Hobbes, Hume redéfinit les concepts de liberté et de volonté, comme Hobbes il prend exemple sur la causalité mécanique ou matérielle, et on peut remarquer que Hume n'a pas besoin d'affirmer l'existence de la matière comme distincte des perceptions<sup>382</sup> pour que son argument soit opératoire, mais seulement de s'appuyer sur sa thèse du « sentiment de nécessité » et de l'inférence qui en découle pour rejeter toute idée de libre arbitre comme fausse et infondée. Comme en I.4, Hume défait une catégorie en réduisant le moral à des fonctionnements analogues à ceux du naturel et donc non distincts de celui-ci, et comme en I.4 il prend l'apparition de ce qu'il considère en tant que fausse catégorie comme un phénomène à expliquer ; mais, cette fois, il considère que la destruction ou la dé-substantialisation de la catégorie qu'il traite n'est pas sceptique, que cette catégorie n'est pas une illusion nécessaire, et qu'on peut donc s'en débarrasser sans scepticisme.

Le second argument contre le libre arbitre est un argument pratique. Nous n'aurions, dit-il dans la lignée d'Anthony Collins<sup>383</sup>, aucune raison de considérer qu'il est nécessaire de postuler que les individus sont « causés » pour établir des règles de vie en société ; les individus sont « causés » par le plaisir et la douleur, par les récompenses et les punitions ; le libre arbitre, s'il était réel, les empêcherait de se laisser « causer » et ne susciterait que

---

382 On pourrait dire que Hume n'a pas besoin de la matière pour cela puisqu'il a déjà mis la causalité conçue sur un modèle mécanique dans l'esprit : la « mécanisation » et la « matérialisation » sont toujours d'actualité, mais sont encapsulées dans un cadre spécialement phénoméniste et presque « idéaliste » (au sens où l'esprit et la psyché deviennent fondamentaux, voir Robinson, « Le 'cogito' cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne », p.307 : « le *cogito*... contient le principe d'un idéalisme extrêmement avancé »), ce qui montre qu'elles peuvent être transposées sur une autre plateforme que celle du matérialisme selon certaines conditions, à savoir que l'autre plateforme soit conçue sur un modèle originellement mécaniste et matérialiste dont le schéma est décollé de toute référence à la matière ou à une causalité externe et mécanique. Si Hume dit ensuite qu'il attribue à la matière « cette qualité intelligible » (II.3.2.4) qui correspond au sentiment de nécessité, c'est à la matière telle que nous la concevons et post-scepticisme qu'il l'attribue, ce qui revient à dire qu'il l'attribue à l'esprit tout en se pliant aux cadres d'un sens commun mécaniste.

383 Voir Russell, *Riddle*, chap.16, point 2, pp.226-9.

l'anarchie – ce qui semble contraire à l'expérience (II.3.2.5). Dans la psychologie de la vie quotidienne comme dans la législation, dit Hume, nous serions déterministes. L'argument renverse celui, classique, selon lequel l'homme devrait avoir le pouvoir de s'autodéterminer pour choisir de respecter la loi ou de rechercher le bien ; il dit qu'au contraire l'homme a besoin d'être déterminé par la loi ou par une idée du bien, qui alors ne sont plus des buts mais des causes<sup>384</sup>, et que le libre arbitre ou l'indifférence ne lui permettraient que de sortir de ces cadres.

Pour garder le concept de liberté, Hume distingue entre « liberté de spontanéité » (II.3.2.1), soit le fait d'être déterminé par des motifs internes à l'individu, et « liberté d'indifférence » qui est ce dont l'existence est niée. La liberté en général est donc réduite à une absence de déterminismes extérieurs et à la suprématie des déterminismes intérieurs – Hume se montre ici plus positif que Hobbes, la liberté de spontanéité n'étant pas réductible à la seule absence d'obstacles physiques mais rattachée à des déterminations positives de l'esprit –, et nos actes ainsi que notre idée courante de libre arbitre sont expliqués comme phénomènes en ce que ramenés à des productions de la nature humaine.

Ces réductions faites, Hume est très certainement conscient qu'il a éliminé un élément généralement considéré comme consubstantiel à la responsabilité morale. Si nos actes sont toujours déterminés quoiqu'il arrive, en quoi serions-nous jamais responsables ? Si la causalité est toujours substantiellement la même, en quoi pourrions-nous être davantage responsables d'un meurtre volontaire et crapuleux que, par exemple, d'un meurtre involontaire ? Il y a ici un vrai risque de pente glissante : on pourrait réduire l'individu à un être défini par son environnement et à des habitudes acquises, et par là lui enlever toute responsabilité. Des auteurs postérieurs à Hume ont bien vu ce risque, que l'on pense à Adam

---

384 « It is indeed certain, that as all human laws are founded on rewards and punishments, it is supposed as a fundamental principle that these motives have an influence on the mind... » (II.3.2.5)

Smith<sup>385</sup> qui semble n'avoir guère de problème à concevoir l'environnement comme définissant l'individu, ou à Daniel Dennett qui argue que l'attribution de responsabilité est dissuasive et que récompenses et punitions ne fonctionnent que si on considère l'individu comme suffisamment autodéterminé pour être récompensé ou puni<sup>386</sup>, soit un argument conséquentialiste qui admet la possibilité qu'il n'existe pas de responsabilité « en soi » mais que celle-ci doit être maintenue au moins comme idée<sup>387</sup> afin de déterminer l'individu à bien se comporter.

Hume, reconnaissant le risque, va y répondre en faisant coup double. D'abord, il redéfinit le concept de responsabilité en le faisant porter non pas sur une volonté autodéterminée, ni sur une volonté forte ou faible, mais sur une volonté qui reflète adéquatement le caractère de l'individu. Nos actes n'ont plus d'importance morale en soi, mais seulement en ce qu'ils sont un reflet de notre caractère, comme les expressions du visage ou les « manières » à la source de la sympathie sont un reflet des passions vives du présent. Ainsi, les actions « voulues ou préméditées » ont une valeur morale que n'ont pas celles « courantes ou accidentelles » (II.3.2.6), car les secondes seraient issues de causes contingentes, environnementales, extérieures, alors que les premières indiquent des causes internes et durables. La volonté n'est alors plus qu'une courroie de transmission entre le caractère et les actes, et s'il est encore possible de parler de volonté faible (acrasie), c'est en

---

385 Qui prendra cette voie lorsqu'il dira que les compétences et la personnalité d'un individu sont bien plus déterminées par ses expériences et ses habitudes qu'il ne voudrait l'admettre. « The difference of natural talents in different men is, in reality, much less than we are aware of... The difference between the most dissimilar characters, between a philosopher and a common street porter, for example, seems to arise not so much from nature, as from habit, custom, and education. When they came into the world, and for the first six or eight years of their existence, they were perhaps, very much alike. » Adam Smith, *The Wealth of Nations*, I, chap.2, p.25.

386 Daniel Dennett, *Elbow Room*, en particulier chap.7, pp.156-64. Une approche similaire sur le fond (en ce qu'elle admet un déterminisme intégral), mais qui se montre éliminativiste vis-à-vis du concept de responsabilité plutôt que cherchant à le redéfinir ou à l'intégrer, peut être trouvée chez Bruce Waller (*Freedom Without Responsibility*, Philadelphie, Temple University Press, 1990).

387 Ou, selon le vocabulaire humien, comme fiction.



tant qu'elle se laisse déterminer par des éléments extérieurs ou de passage au lieu de n'obéir qu'à ceux de l'intérieur. Ensuite, Hume explique plusieurs variations dans les blâmes que nous donnons ou non à diverses catégories d'actes (II.3.2.7), les réduisant ainsi à de simples conséquences de l'esprit tel qu'il le conçoit.

Si l'invocation du caractère apparaît nécessaire à Hume pour éviter de s'embarquer sur une pente glissante où la responsabilité individuelle serait dissoute en même temps que le libre arbitre, faute de substance propre, et si elle est probablement en phase avec un certain sens commun, on doit pourtant ajouter qu'elle n'est pas consubstantielle à l'empirisme. Nous n'avons pas d'impression originale du caractère de quelqu'un : ce que nous voyons, ce sont des instances d'actes peut-être ressemblantes entre elles, et si nous inférons de ces instances un caractère qui perdure, c'est que nous le postulons. Au fond, nous n'avons pas plus de raison de croire dans le caractère d'autrui que dans les objets extérieurs comme spécifiquement distincts des perceptions. Le caractère est un postulat très utile, mais apparaît aussi comme une sorte d'illusion nécessaire, que Hume accepte sans la dénoncer comme telle. Il n'est pas réductible à une pure expérience faite d'instances successives et variables, et il n'est pas consubstantiel au réductionnisme dans l'absolu : un réductionniste non humien pourrait tout à fait reprocher au *Traité* de faire une entorse au rasoir d'Occam en postulant sans le dire une sorte d'essence, qui augmenterait le nombre de catégories d'être dans notre image du monde, et suivre la *tabula rasa* de Locke<sup>388</sup> ou la remarque d'Adam Smith<sup>389</sup> qui au lieu de postuler l'existence d'un caractère le réduisent, au mieux, à un sous-produit de l'expérience répétée, ou au pire à une simple illusion.

---

388 Locke, *Essai*, II, 1, 2.

389 Voir deux pages plus haut.

Outre donc le postulat du caractère, qui apparaît comme utile et de sens commun, on pourrait voir dans les sections II.3.1-2 un succès réductionniste analogue aux considérations de I.3 : Hume a tout rabattu sur la nécessité, rendue synonyme de causalité perpétuelle, et par elle a expliqué tant la nature de la volonté – qui obéit au moins à des déterminismes psychologiques – que celle de la responsabilité, ainsi que plusieurs phénomènes allant de notre impression d’être « libres » (au sens de l’indifférence) aux blâmes couramment adressés à diverses catégories d’actes. Il semble qu’on soit en présence d’un relatif succès à la fois conceptuel et explicatif.

Cependant, les considérations sur la volonté ne sont pas exemptes de problèmes, et cela peut-être encore davantage que celles de I.3.

Au regard de son argumentation, on pourrait s’attendre à ce que Hume définisse la volonté comme la somme ou la résultante des motifs qui, dans l’économie de l’esprit, se montrent suffisamment forts pour triompher des autres et parvenir ainsi à déterminer l’individu<sup>390</sup>. Or, ce n’est pas le cas. Il définit d’abord la volonté comme une impression<sup>391</sup>, et plus exactement comme une impression indéfinissable (II.3.1.2) au même titre que les quatre passions indirectes, après quoi il ajoute que la volonté n’est pas une passion (II.3.1.1) mais une « faculté »<sup>392</sup>. La manœuvre est étrange étant donné que ces définitions ne sont ni coextensives, ni clairement liées. On a compris plus tôt que la mémoire était une faculté, en ce

---

390 C’est ce que fait par exemple Richard Holton, qui appelle « humean account » sa propre définition de la volonté comme résultante d’un couple désir-croyance ou d’une triade désir-croyance-intention. Voir Holton, « How Is Strength of Will Possible? », in Christine Tappolet et Sarah Stroud (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, p.39 et sqq., s.1-2.

391 « [B]y the will, I mean nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind. » (II.3.2.1, nous soulignons)

392 « [T]he mind has a faculty of joining all ideas together... a different manner of conceiving an object – something that is distinguishable to the feeling, and depends not upon our will, as all our ideas do. » *Abstract*, 20-21. Hume définit ici la croyance comme quelque chose qui ne dépend pas de notre volonté, et en cela la distingue de la pure conception d’une idée, qui, elle, relève de la volonté.

qu'elle consiste en un processus relativement bien défini de conservation des perceptions complexes ; on a compris aussi que l'imagination était une faculté, tout en ayant vu que la « liberté » de celle-ci semblait un moyen commode d'expliquer ce que l'association (seule ou supplémentée des « tendances ») ne permettait pas d'expliquer ; mais pour la volonté, il semble que la définir comme « faculté » soit justement ce que l'associationnisme cherche à éviter – et qu'une telle définition lorgne vers l'attribution d'un pouvoir propre de l'esprit, irréductible aux seules déterminations des désirs, croyances et autres motifs.

Quand Hume définit la volonté comme une impression que nous avons lorsque « nous bougeons consciemment (*knowingly*) notre corps ou faisons apparaître une nouvelle perception dans notre esprit » (II.3.2.2), on remarque que le mot « consciemment » semble soit présupposer une théorie de l'inconscient – qui n'existe pas dans le *Traité*<sup>393</sup> –, soit avoir un sens équivalent de « volontairement » ; ce qui revient à dire que la volonté se définit par le fait de faire volontairement, ou que l'autodétermination consiste à s'autodéterminer ; la définition est circulaire.

Si Hume s'en tenait à une définition de la volonté comme impression, conjointe à des motifs internes et opposée à la contrainte, sa définition ne poserait pas de problème. Certes, la volonté ne serait plus une faculté comme elle l'est traditionnellement, et elle ne serait qu'une sorte d'accompagnement signalant la « liberté de spontanéité », mais puisqu'il n'y aurait ni faculté ni pouvoir occultes, et qu'il y aurait une impression simple, l'ensemble serait cohérent. Seulement, une telle définition de la volonté oblige à reconnaître à quel point l'esprit conçu selon l'associationnisme ressemble à une machine, à quel point tout y est réduit à une « physique des perceptions » qui, en ne cessant de se « causer » entre elles, semblent nier quelque chose d'essentiel. Et ici, Hume ne va plus jusqu'au bout de sa logique, comme il

---

393 « [A]ll actions and sensations of mind are known to us by consciousness. » (I.4.2.7)

l'avait fait au livre I. Il hésite, affirme que la volonté est une faculté, ce qui semble équivaloir à lui accorder malgré tout un pouvoir propre, et en donne une définition apparemment circulaire.

Cette curieuse hésitation entre deux définitions non coextensives de la volonté semble relever non d'une nécessité théorique ou d'un ordre des raisons pur, mais de ce que Hume tente de jouer sur deux tableaux en donnant une définition cohérente avec son réductionnisme – réduction-aux-impressions, éviter de trop référer aux « facultés » – mais aussi en faisant une concession à un sens commun qui ne se satisferait guère de ne voir dans la volonté qu'une simple impression. Cette gêne paraît d'autant plus justifiée que si la volonté n'est qu'une impression, elle n'est plus que passive : l'impression relève d'un pâtir et non d'un agir ; or, la volonté, même déterminée, est généralement conçue comme le siège de l'agir et *a fortiori* d'un agir voulu et conscient.

La gêne possible autour de cette conclusion, l'impression diffuse que quelque chose d'essentiel a disparu, nous amène à deux autres problèmes plus philosophiques – que Hume pourrait probablement rejeter en arguant du principe du titre, mais qui alors seraient seulement mis de côté et non absolument résolus.

D'abord, la distinction entre activité et passivité se rabat sur celle de la cause et de l'effet, ou sur celle de l'amont et de l'aval dans le flux perpétuel des causes et des effets. On conçoit difficilement comment le *bundle of perceptions* pourrait donner lieu à un moi actif au sens classique de l'expression. Dissous dans les perceptions, privé de facultés, le moi n'apparaît plus que comme un ensemble d'impressions, que l'on aurait du mal à qualifier d'actives ou de passives. La seule « activité » qui semble encore intelligible est celle de perceptions qui en « causent » d'autres, ou de facultés – mémoire et imagination – causant des changements dans celles-ci. L'activité n'est plus compréhensible que comme antériorité d'une

cause putative sur son effet, et l'effet est « passif » en ce qu'il est causé de l'extérieur, puis « actif » s'il cause quelque chose, et ainsi de suite. La distinction entre activité et passivité ne correspond plus à une relation entre soi et autrui, ou à une interaction complexe entre facultés, passions, croyances... mais à une place d'amont ou d'aval dans le flux indéfini des perceptions. Quant à la volonté, elle n'a plus tant à voir avec l'action, mais avec une détermination interne plutôt qu'externe. Auquel cas, *mutatis mutandis*, le moi n'est plus actif, mais « auto-causé » ou causé de l'extérieur ; dans les deux cas, il y a cause et effet, donc activité et passivité ; la distinction usuelle entre actif et passif a été absorbée par la réduction-aux-perceptions. Ou alors, si on ne veut pas de ce résultat, il faudrait réaffirmer cette distinction dans son sens habituel, ce qui suivrait un certain sens commun, mais le résultat serait le même que quand Hume tente de définir la volonté comme une faculté plutôt que comme une impression : il y a deux sens, l'un cohérent avec le système du *Traité* mais dont la définition n'est plus équivalente à la notion commune, l'autre plus proche du sens commun mais difficile à justifier. Si l'on suit la logique du *Traité* jusqu'au bout, on doit dire que tous les actes, toutes les pensées, sont les mêmes, au sens où ils ne sont plus activité *ou* passivité, mais seulement cause et effet, et où, à la rigueur, la seule différenciation qui subsiste est celle des degrés d'intensité dans l'action<sup>394</sup>.

Comment, alors, justifier la distinction entre actif et passif ? On devrait soit catégoriser les perceptions comme relevant tantôt de l'action et tantôt de la passivité, soit arguer du sens commun pour dire que tel acte a un caractère « évident » d'activité et tel autre non. La première possibilité semble quelque peu arbitraire, elle ressemble davantage au recyclage d'une catégorie que l'on veut conserver nommément après lui avoir enlevé toute substance.

---

394 Qu'on ne distingue de la perception qu'en suivant le principe du titre, qui permet de parler d'action au sens habituel du terme, lequel suppose la croyance dans l'existence d'autrui et du monde extérieur, donc en oubliant la conséquence des principes de base qui serait que l'action est – comme autrui, comme les corps, comme à peu près tout – un ensemble de perceptions.

La seconde revient à accepter une catégorie dont on se sert communément sans la justifier et alors même qu'elle a perdu son assise dans la pensée. À partir des prémisses du *Traité*, il serait aisé de dire que rien ne relève de l'activité ou de la passivité sinon de façon relative au point de vue qu'on adopte en suivant une série de causes et d'effets.

Il est possible de rétorquer, toujours en s'aidant du sens commun, que l'individu n'a pas tant à être substantiellement actif qu'autodéterminé, c'est-à-dire déterminé par des causes strictement intérieures. Peu importerait de dissoudre l'activité dans la passivité des causes et des perceptions si ces déterminants, en tant qu'intérieurs, sont aussi « spontanés », stables dans le temps, perdurants, et qu'ils permettent la responsabilité. Tant que l'intérieur garde son territoire propre, que la catégorisation intérieur/extérieur est toujours fondée et opérante, celle entre activité et passivité importerait peu.

Or, et c'est là le second problème auquel nous faisons référence plus haut, cette catégorisation-là ne tend-elle pas à être dissoute elle aussi ?

L'opposition entre liberté de spontanéité et contrainte, qui permet de garder le concept de liberté tout en acceptant un cadre déterministe ou nécessitariste, implique la distinction entre intérieur et extérieur. Lorsque Hume prend l'exemple d'un geôlier (II.3.1.17), que nous considérons comme aussi déterminé à emmener son prisonnier à l'échafaud qu'une pierre est déterminée (causée) à tomber, il suppose une distinction entre l'univers mental du prisonnier – ses pensées, ses sentiments, ses désirs – et l'univers extérieur, où se tiennent le bourreau, les gardes, l'échafaud... Le prisonnier est « libre » de penser ou de désirer ce qu'il veut<sup>395</sup>,

---

395 Libre de penser ce qu'il veut si on accepte la définition de la volonté comme faculté pouvant « librement » changer nos contenus mentaux : « when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind » (II.3.2.1).

À la lumière du premier problème, exposé juste au-dessus, on se rend compte que ceci est discutable : le prisonnier qui a peur de l'échafaud et de sa mort prochaine est causé à ressentir les choses ainsi. Si les causes dites psychologiques sont de la même sorte que les causes physiques, alors la peur devrait survenir tout aussi fatalement, sans qu'il y ait pouvoir de décision sur elle, que l'exécution à venir. En d'autres termes, l'esprit n'a pas le pouvoir – ou ne devrait pas se voir reconnaître le pouvoir – de choisir s'il fait

comme il est contraint à aller à l'échafaud. Cependant, dans le texte même, on voit que Hume rabat la situation *en soi* sur les pensées du prisonnier :

Son esprit parcourt une certaine suite d'idées : le refus des soldats de consentir à son évasion, l'action du bourreau, la séparation de la tête et du corps, l'hémorragie, les mouvements convulsifs et la mort. Il y a ici une chaîne qui met en connexion des causes naturelles et des actions volontaires mais l'esprit ne sent aucune différence entre elles quand il passe d'un maillon à l'autre et il n'est pas moins certain de l'événement à venir que si ce dernier était en connexion avec les impressions présentes de la mémoire et des sens par une suite de causes cimentées les unes aux autres par ce qu'il nous plaît d'appeler une nécessité physique. (II.3.1.17)

Les événements sont déterminés – nécessités – parce que c'est ainsi que le prisonnier les perçoit. Le déterminisme est évoqué comme intrinsèque aux choses, à la physique, alors même qu'il est justifié exclusivement sur une base internaliste et réduisant tout à une conception simpliste de la causalité.

Sans différence précise entre intériorité et extériorité, on voit mal en quoi la « liberté de spontanéité » diffère de la contrainte. Dans les deux cas, il s'agit de la même détermination. La différence n'apparaît que s'il y a perceptions entre certains sentiments, désirs, i.e. perceptions que l'on considère communément comme internes, et des événements, objets... i.e. perceptions que l'on considère communément comme des choses externes. Mais dans ce cas, on devrait dire qu'il y a seulement opposition entre deux ensembles de perceptions. Il peut y avoir dissonance entre les deux, mais rien qui permette de parler de liberté ou de contrainte – à moins de dire qu'un ensemble est « intérieur » et l'autre « extérieur », sur la base d'une distinction commune non justifiée et oubliant que cette extériorité est en réalité constituée de perceptions.

---

survenir une nouvelle perception ou non. Il n'a au fond aucun pouvoir puisqu'il n'existe plus de pouvoir ou d'indétermination. Comment le prisonnier pourrait-il être libre de ses pensées alors que celles-ci sont aussi déterminées que des causes physiques ?

Cela se voit particulièrement dans le cas de la sympathie : s'il y a opposition entre mon sentiment de départ et celui d'autrui, suis-je libre ou contraint ? Si mon sentiment est plus fort que le sien, et que la sympathie ne survient pas, puis-je me dire « libre », tandis que dans une situation inverse je devrais me dire « contraint » ? Cela revient à dire que ma « liberté » réside dans la force de mes perceptions, et la contrainte dans leur faiblesse, et ce sur la base d'une distinction « commune » mais injustifiable entre intérieur et extérieur. Sceptique, Hume avançait que « même dans la vie commune la notion de personne n'est ni très fixe ni très déterminée » (I.4.2.6). Or la possibilité de s'*autodéterminer* repose justement sur la précision de cette notion. Une notion floue de moi ou de personne signifie un déterminisme dont le caractère d'« auto » est tout aussi flou.

Les deux problèmes ci-dessus, en s'articulant, pourraient mettre en péril toute la théorie morale. Si un individu n'a pas à proprement parler de pouvoir sur lui-même, s'il est seulement déterminé par des perceptions dont la source – soi ou autrui – est floue ou occulte, comment l'individu peut-il être responsable ? Comment peut-on dire qu'il s'est déterminé ou qu'il était déterminé, en distinguant les deux ? Quand Hume invoque une limite entre intérieur et extérieur sans la détailler, quand il invoque le postulat du caractère, il invoque des catégories qui semblent aller de soi parce qu'elles relèvent du sens commun : autrement dit, il sort discrètement de la philosophie afin de pallier à ce qu'il ne peut pas philosophiquement justifier.

À mi-chemin entre « science de l'homme » et sens commun, palliant par l'invocation du second ce qui est rongé et substantiellement éliminé par le premier, la conception humienne de la « liberté de spontanéité » et de la volonté a le double inconvénient de montrer une hésitation problématique et de se servir du sens commun comme d'une béquille – au lieu de pouvoir le refonder et le reconceptualiser/réexpliquer intégralement, comme Hume l'espérait quand il projetait un « système complet des sciences » (Intro., 6). Ce n'est sans



doute pas par hasard que, si la conception humienne de la causalité semble plutôt facile à défendre dans le cadre d'une relative modestie épistémologique<sup>396</sup>, celle de la volonté comme déterminée par un « caractère » nébuleux a souvent laissé place soit à une position de type *tabula rasa*, soit à une position plus matérialiste qui enracine le caractère dans un substrat matériel ou « génétique » au sens courant du terme, ce qui implique d'accepter l'existence de la matière comme allant de soi et non de l'interroger avec un point de vue phénoméniste. Dans le premier cas, la responsabilité individuelle, l'*agency* et la personnalité semblent dissoutes dans une conception qui risque la pente glissante de l'irresponsabilité assumée, et dans le second cas, on peut poursuivre la « science de l'homme » en sortant des prémisses du *Traité* et en suivant un chemin plus proche des sciences dites dures.

#### **4.8 « Sens moral », sentiments moraux et subversion**

Le reste de II.3 aborde diverses passions et phénomènes mentaux d'importance secondaire. Hume y construit des explications basées sur l'imagination, sur la « distance »<sup>397</sup> entre des objets ou des idées, sur la double relation... il met à profit les principes qu'il a déjà avancés pour en montrer le pouvoir explicatif. Dans la dernière section du livre II, notable pour son analogie entre la chasse et la philosophie<sup>398</sup> (II.3.10.8), Hume remarque que le plaisir dépend moins d'une fin particulière que de poursuivre une activité avec passion : ce qui peut correspondre à une manière fine de dire que, même si le projet de « science de l'homme » n'était pas aussi utile qu'espéré en Introduction, il n'en aurait pas moins une valeur de plaisir pour son auteur, mais aussi à une manœuvre conceptuelle ayant pour but d'écarter les fins –

---

396 Qui est l'atmosphère correspondant au « scepticisme mitigé ».

397 Par exemple en II.3.7.2-5.

398 Malherbe, *La philosophie empiriste...*, Introduction, pp.8-10.

que les passions dictent à la raison<sup>399</sup> – au profit d’une conception plus « physique » de l’esprit, où quelque chose d’intelligible et de concret comme le mouvement compte plus que ces choses abstraites et difficiles à réduire à des perceptions que sont les fins. C’est ainsi, en soulignant l’importance du mouvement et de la passion, que Hume met un point presque final à sa théorie de l’esprit ou de la nature humaine : « l’amour de la vérité » motive et explique, dans une circularité<sup>400</sup> qui, si elle conduit logiquement l’individu-philosophe à parler de lui-même, n’est pas un problème du point de vue d’une science qui a vocation tant à faire retour à l’individu (d’où elle part en fait) qu’à expliquer le maximum de phénomènes de la vie psychologique et sociale.

Lorsque Hume publie les deux premiers livres du *Traité*, en 1739, il a de la suite dans les idées. « L’entendement et les passions », qui forment sa théorie de l’esprit, « forment une chaîne complète de raisonnement par eux-mêmes » (I, Avertissement). Si ces livres ont la bonne fortune de plaire au public, le philosophe veut en publier pas moins de trois autres, respectivement sur « la morale », « la politique » et « la critique » (I, Avertissement).

Si l’on observe l’organisation du livre III, on peut remarquer que celui-ci semble recouvrir l’intégralité des trois livres post-théorie de l’esprit originellement prévus par Hume. La première partie du livre porte sur la question du fondement de la morale et sur les sentiments moraux, la deuxième sur la politique et sur son émergence au cours d’une histoire spéculative, et la troisième, en abordant divers sujets touchant à la vertu et à l’esthétique, semble correspondre à ce que l’époque appelle « critique ». Cette dernière partie du livre, assez éclectique dans les thèmes que Hume y aborde, est peut-être celle qui correspond le plus

---

399 Là-dessus, nous suivons Norton, qui voit la raison comme intelligible dans son rôle ou dans sa place au sein de l’économie de l’esprit (à défaut de l’être dans ses fonctionnements exacts ou dans sa nature) : elle est un « esclave astucieux » (*clever slave*) qui cherche et trouve de bons moyens pour satisfaire les fins dictées par les passions et les désirs. Voir Norton, *David Hume...*, chap.3, VI, pp.124-5.

400 Michaud, *op.cit.*, chap.1, pp.29 et 32.

à l'époque et aux goûts du public d'alors. Le livre III est organisé comme si, après avoir réalisé que le *Traité* n'aurait pas un succès éditorial suffisant pour rédiger cinq volumes, Hume avait voulu fusionner ce qu'il projetait de faire dans les trois volumes prévus en un seul volume<sup>401</sup>.

La première partie du livre III, désignée par Hume comme portant sur « le vice et la vertu en général », porte en fait sur la nature et sur l'origine des distinctions morales. Comment distinguons-nous le bien du mal, ou le vertueux du vicieux ? À cette question, Hume apporte une réponse qui poursuit et peut-être parachève la construction de la théorie de l'esprit, une réponse qui présuppose dans son développement ce qui a déjà été dit aux livres I et II. Ceci est rendu clair par le rappel opéré en III.1.1.2-3, où Hume réitère son adhésion à la thèse d'un esprit n'ayant comme contenus mentaux que des perceptions, à la thèse concomitante d'un esprit n'exerçant d'action que via des perceptions – ce qui montre que la pensée générale du *Traité* reste toujours construite sur une pensée du pâtir plutôt que de

---

401 Ceci invite à douter de la thèse de Norman Kemp Smith selon laquelle Hume aurait pu écrire certains passages du livre III avant le livre I (voir Smith, *Philosophy of David Hume*, chap.14, p.280, et chap.20, p.425). On a vu plus tôt (chapitre 1) l'intérêt du jeune Hume pour la philosophie morale, et qu'il dévorait des livres de littérature classique et de morale avant d'avoir probablement formé la théorie abstraite que l'on verra à la base du *Traité*, mais il paraît difficile d'attribuer au *Traité* des passages que Hume aurait déjà mis au propre avant même d'avoir conceptualisé ce qu'il développe en I.1.

Deux raisons étayaient ces doutes. D'abord, le jeune Hume évoque en correspondance des « loose scraps of paper » (Greig, *Letters*, I.1, p.9) sur lequel il rédige ses pensées, tant avant qu'après la découverte de la « nouvelle scène de pensée », ce qui laisse voir des réflexions déjà fournies, mais très probablement décousues (« loose scraps », « explain here a phenomenon ») et jugées indignes de publication par leur auteur. Le plus probable est que Hume ait senti pour lui-même le besoin d'une théorie de base d'où partir, dont il reproche le manque aux penseurs de l'antiquité et à Shaftesbury, et qu'il ait suivi l'ordre qu'il indique dans l'Introduction (7).

Ensuite, l'un des arguments de Kemp Smith est que, dans certains passages, les idées et les impressions sont considérées comme contrastant les unes avec les autres (*Philosophy of David Hume*, chap.14, p.280), ce que Smith perçoit comme opposé à l'échelle de vivacité expliquée en I.1.1.1. Cependant, la vivacité reste importante dans le livre II – que Smith soupçonne d'avoir été lui aussi pensé avant le livre I, mais à qui il reproche d'être trop mécaniste (*Philosophy of David Hume*, chap.7, p.160), donc dans la lignée d'un livre I purgé du scepticisme –, et Hume attire lui-même l'attention sur le fait qu'impressions et idées ne se confondent que dans certains cas-limites (I.1.1.1), laissant la distinction « évidente » le reste du temps. Au fond, le rabattage du phénoménologique sur l'atomisme et sur la quantité de force-intensité n'implique pas qu'un examen plutôt phénoménologique des perceptions, qui insiste sur leur contraste, date d'avant la conceptualisation de I.1.

l'agir<sup>402</sup> –, et à la distinction entre impressions et idées<sup>403</sup>. Hume ne parle pas ici des « choses de la vie » conçues sans l'aide de la théorie des perceptions ; celle-ci est toujours la base et, par là même, le fil conducteur au travers de la multiplicité des questions abordées.

La partie III.1 soutient essentiellement deux thèses philosophiques. La première, développée en III.1.1, est que la raison seule ne peut pas expliquer les distinctions morales, et par conséquent qu'elle ne peut pas non plus, à elle seule, en être à l'origine. En soutenant cette thèse, Hume a beau jeu d'apparaître comme un *antiréductionniste* en attaquant implicitement le rationalisme moral d'un Clarke ou d'un William Wollaston comme trop simpliste et incapable d'expliquer le phénomène moral. De même, en attaquant des thèses égoïstes comme celles de Hobbes et de Mandeville, Hume apparaît aussi *antiréductionniste* : la sympathie n'est pas motivée par l'intérêt, ni par la raison, et elle ou nos passions peuvent nous faire agir contre notre intérêt personnel ; la générosité acquiert ainsi une « substance » que Hobbes et Mandeville tentaient de lui ôter, et n'apparaît plus chez Hume comme une illusion ou comme un sous-produit de l'égoïsme, mais comme le produit d'éléments « réels » de l'esprit irréductibles à celui-ci<sup>404</sup>. Bien entendu, l'antiréductionnisme relatif de Hume en morale n'est que la conséquence de sa démarche générale, et par là du réductionnisme propre au *Traité*. Un agent épistémologique qui considère comme fondamentaux et proprement existants des éléments qu'un autre agent considère comme des phénomènes secondaires, moins existants, illusoires ou sous-produits, sera antiréductionniste relativement à lui.

---

402 Voir plus haut, 2.1.

403 Ainsi que par une allusion à une « longue chaîne de raisonnement » (III.1.1.1) entre les considérations sur la morale et ce qui les a précédés, ce qui implique à tout le moins une dépendance conceptuelle et logique entre les thèses et concepts de I-II et les considérations sur la morale de III.1.

404 « For if nature did not aid us in this particular, it would be in vain for politicians to talk of honourable or dishonourable, praiseworthy or blameable. These words would be perfectly unintelligible, and would no more have any idea annexed to them, than if they were of a tongue perfectly unknown to us. The utmost politicians can perform, is, to extend the natural sentiments beyond their original bounds; but still nature must furnish the materials, and give us some notion of moral distinctions. » (III.2.2.25)

La seconde thèse, qui est soutenue dans la section III.1.2, est positive : elle affirme l'existence d'un « sens moral » d'où dérivent les distinctions entre bien et mal, entre vertueux et vicieux. Jusqu'ici, nous restons dans les bornes de la théorie de l'esprit – et d'événements considérés en tant qu'ensembles de perceptions.

L'expression « sens moral » vient de Francis Hutcheson, qui lui aussi s'opposait au rationalisme moral de Clarke. Des commentateurs comme Kemp Smith<sup>405</sup> ont mis l'accent sur l'aspect hutchesonien de la pensée morale de Hume, certains allant jusqu'à voir une stricte complémentarité entre un Hume-anatomiste et un Hutcheson-peintre<sup>406</sup>. S'il est vrai que Hume a usé d'une métaphore où il se présente comme un « anatomiste », qui a vocation à mettre au jour des éléments fondamentaux mais par eux-mêmes plutôt laids (ou esthétiquement neutres), et qu'ainsi Hume semble suggérer à Hutcheson cet aspect de complémentarité<sup>407</sup> – et à suggérer au lecteur de l'époque son propre aspect hutchesonien, comme il revendiquait une reprise de Newton et de Berkeley –, on aurait pourtant tort de faire de l'auteur du *Traité* un simple épigone de son aîné.

La pensée morale de Hutcheson est spécifique en ce qu'elle est un « sensualisme ». Elle considère l'esprit comme doté de divers « sens », qui sont définis comme des attributs ou des « déterminations de l'esprit à recevoir des idées indépendamment de notre volonté ainsi que des perceptions de plaisir ou de douleur »<sup>408</sup>. Parmi ces sens, qui pourraient être ajoutés

---

405 Kemp Smith, *Philosophy of David Hume*, chap.2, pp.27-43.

406 Lisa Broussois, « Anatomie du sens moral : Hume et Hutcheson », 27 : « L'anatomiste du *Traité* ne détruit pas le travail du peintre. Au contraire, il l'aide, parfois, à être plus précis dans ses réalisations. Il peut apporter de nouveaux éléments et étudier le même objet d'un autre point de vue. L'anatomiste et le peintre peuvent travailler ensemble parce que les découvertes de l'un peuvent toujours faire avancer l'autre. »

407 Voir la conclusion du *Traité* (III.3.6.6) et la lettre à Hutcheson (Greig, *Letters*, vol.1, l.13, p.32.).

408 Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*, t.1, sect.1.

aux cinq sens classiques d'Aristote<sup>409</sup>, Hutcheson en dénombre au moins six, dont le « sens de soi », le sens du beau, le sens public ou *sensus communis*, le sens moral, le sens de l'honneur et même un sens spécifique du ridicule<sup>410</sup>. Au moins, car Hutcheson ajoute que l'on peut admettre l'existence « d'autres perceptions, distinctes de toutes ces catégories (*classes*) »<sup>411</sup>. Le nombre de sens dont on peut pourvoir l'esprit en suivant une perspective hutchesonienne est indéfini, et pour chacun de ces sens on trouve des perceptions spécifiques et irréductibles les unes aux autres.

Ceci suffit pour comprendre que, à sa base, la pensée hutchesonienne est fondamentalement distincte de celle du *Traité*, et ce à au moins deux égards. D'abord, les « sens » ressemblent fortement à des facultés : elles sont des puissances de pâtir comme les facultés sont des puissances d'agir<sup>412</sup>. Or, Hume ne donne aux facultés qu'une place minimale, et écarte les sens de son enquête en prétextant qu'ils appartiennent davantage à la « philosophie naturelle » (I.1.2.1, II.1.1.2). Ensuite, si Hutcheson cherche à libérer la pensée morale du rationalisme, il n'accorde pas pour autant une grande importance au réductionnisme – au point qu'il n'est même pas sûr que nous puissions parler de réductionnisme hutchesonien – : les types de perception, les sens, peuvent augmenter encore et encore sans que cela semble poser problème, et tous ces « sens » impliquent une substantialisation de l'esprit ainsi que la possession par celui-ci d'attributs « puissantiels » analogues aux facultés. Et c'est justement ce que Hume critique lorsque, évoquant la surabondance de « principes » qu'on associe trop souvent aux phénomènes, il reproche à

---

409 Vue, ouïe, toucher, odeur, goût. Voir Aristote, *De l'âme*, livre troisième, chap.1.

410 Voir Thomas Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson*, Hutcheson, chap.2, pp.183-4.

411 Ibid.

412 Tant que l'on ne considère pas les facultés comme synonyme de puissances en général, comme lorsque l'on parle de « faculté percevante ».

« des philosophes » de mettre sur la table un luxe de descriptions et de catégories pour dissimuler leur incapacité à expliquer lesdits phénomènes (II.1.3.5-6).

L'ascétisme conceptuel du *Traité*, les explications faites avec peu de concepts et principes de départ, la chasse à l'inintelligible avec de hauts standards d'intelligibilité et de « vraie idée », n'ont guère leur pendant chez Hutcheson. De par sa démarche, le *Traité* reste à l'écart d'une tendance des « Lumières écossaises » qui consiste à élaborer des théories de l'esprit riches en « puissances », qu'il s'agisse chez Hutcheson des sens ou chez Reid des pouvoirs (*powers*), et qui vont à l'opposé du réductionnisme humien. Si donc Hume a en commun avec Hutcheson la place donnée à un principe extérieur à la raison en morale, tout comme l'association entre morale et esthétique, tout cela n'est pas opéré sur la même base. Cela se remarque notamment dans le fait que Hume pense la morale et l'esthétique comme sujettes au raffinement, phénomène qu'il avoue ne pas pouvoir expliquer<sup>413</sup> mais qu'il trouve dans l'expérience et dans l'histoire, raffinement qui a lieu au cours d'un temps plus ou moins long et ne saurait lui-même se réduire à un sens dont les prononciations seraient immédiates.

Dès lors, s'il est certain que Hume a cherché à se présenter comme hutchesonien – manœuvre utile, tant pour faire retrouver au public lettré de son temps une référence familière que pour complaire à Hutcheson à qui il avait envoyé le *Traité* avant parution<sup>414</sup> –, et si Hutcheson a pu exercer une certaine influence sur l'idée d'une morale basée sur des passions ou sentiments ainsi que sur le lien entre morale et esthétique, cet aspect devrait être perçu comme récessif et non dominant<sup>415</sup>.

---

413 Voir plus loin, 4.10.

414 John P. Wright, *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*, pp.32-3.

415 Pour reprendre une expression de Kemp Smith (*Philosophy of David Hume*, fin du chap.3).

Ce que Hume désigne au début du livre III comme « sens moral », et présenté ainsi comme hutchesonien, est à l'examen moins un « sens » comme puissance de pâtir ou comme catégorie de perceptions qu'un sous-ensemble de passions dont les traits notables sont (i) d'être plaisantes ou déplaisantes, et (ii) de susciter des jugements moraux. Ces passions restent des simples, et la dimension morale correspond à une corrélation, à un aspect externalisé<sup>416</sup>.

Le cas du « meurtre vicieux » illustre bien tout cela :

Prenez une action que l'on admet comme vicieuse, par exemple un meurtre prémédité. Examinez-la de tous les points de vue et voyez si vous pouvez trouver cette chose de fait, cette existence réelle, que vous appelez vice. Quelle que soit la façon dont vous le considérez, vous trouverez seulement certaines passions, certains motifs, certaines volitions et certaines pensées. Il n'y aucune autre chose de fait dans ce cas. Le vice vous échappe entièrement aussi longtemps que vous ne considérez que l'objet. Vous ne pourrez jamais le trouver tant que vous ne tournerez pas votre réflexion vers l'intérieur de votre cœur où vous trouverez un sentiment de désapprobation qui naît en vous envers cette action. Là, il y a une chose de fait, mais c'est un objet du sentiment et non de la raison. Il se trouve en vous-mêmes et non dans l'objet. De sorte que, quand vous déclarez qu'une action ou un caractère est vicieux, vous ne voulez dire qu'une chose : que, par la constitution de votre nature, vous éprouvez quelque chose, vous avez un sentiment de blâme en considérant cette action. (III.1.1.26)

Le meurtre vicieux, rapidement décomposé en « passions, motifs, etc. », montre que les faits seuls et même leur examen approfondi ne sont susceptibles d'aucun jugement moral. Il n'y a pas, dans les théories développées en I-II, de quoi justifier l'existence du jugement moral ou de la distinction entre vertu et vice. Aucune de nos perceptions, telle que conçue auparavant, ne contient de quoi faire dériver le jugement moral. Hume rajoute donc quelque chose à sa théorie – quelque chose qu'il va vite enraciner dans le plaisir et la douleur, d'une part, et dans les quatre passions indirectes d'autre part (III.1.2.5). Cependant, ce quelque chose n'est pas une puissance de pâtir ou un « sens » hutchesonien : c'est un « sentiment »

---

416 Voir plus haut et voir ce que disait Árdál (*Passion and Value*, chap.1) à propos des propriétés des passions en général – en l'occurrence, le fait d'avoir un objet, un sujet, et une fin – au livre II. La propriété « être morale » n'est pas substantiellement différente de celles-ci : on en parle comme si elle était l'attribut d'une passion-substance, mais puisque ces passions sont des impressions simples, la moralité réside dans le passage ou dans la corrélation entre (i) une situation, un fait, un caractère ou tout autre objet de jugement, (ii) le plaisir ou la douleur éprouvés et (iii) un jugement moral positif ou négatif.



(*feeling*) de plaisir ou douleur, caractéristique, qui apparaît dans l'esprit lorsque l'on est mis en présence d'un objet de jugement moral. Le « vous ne voulez rien dire d'autre que... » ci-dessus, formule indiquant explicitement la réduction du phénomène ou du concept à une définition ou à une explication particulière, ne mentionne aucun « sens » mais seulement un « sentiment » – c'est-à-dire une perception ou plus exactement un ensemble de perceptions particulières, qui se ressemblent par leur aspect plaisant/douloureux ou par leur corrélation avec la survenance du jugement moral. « Les impressions par lesquelles le bien et le mal moral sont connus, ne sont rien d'autre que des plaisirs et douleurs *particuliers* » (III.1.2.3, souligné dans le texte). Une fois encore, la particularité de chaque perception prend le dessus, particularité qui ne saurait faire oublier que toutes les perceptions sont substantiellement similaires, impressions et idées ne se distinguant que par un degré de force-vivacité qui ne modifie pas leur contenu.

Quant à l'insistance sur la distinction entre des plaisirs très divers (III.1.2.4), comme le plaisir éprouvé à l'évaluation d'un bon caractère et celui pris à la dégustation d'un bon vin, elle présente elle aussi un aspect plus récessif que dominant : tous ces plaisirs restent substantiellement similaires, ils sont tous des impressions simples, et la différence entre eux se réduit à du phénoménologique – comme celle entre sentir et penser – et à des corrélations ou à d'autres éléments extérieurs à la perception prise individuellement.

La théorie des sentiments moraux, que l'on pourrait aussi appeler passions morales, relève donc bien d'un réductionnisme proprement humien et dont certains développements peuvent avoir un accent hutchesonien, mais dont la base conceptuelle, elle, est bien différente. On voit au passage que Hume, au contraire de Hutcheson, n'est pas nécessairement engagé en faveur du réalisme moral<sup>417</sup> : alors que la théorie hutchesonienne du « sens moral » signifie

---

417 Et là-dessus nous ne pouvons pas suivre David Fate Norton qui rabat très fortement les aspects moraux de la pensée humienne sur Hutcheson, chose rendue plus facile par sa thèse d'un *Traité* qui

que l'on pût d'un bien et d'un mal en soi, la théorie humienne des sentiments moraux signifie que certains sentiments et jugements corrélés apparaissent devant des objets de jugement moral. Auquel cas on peut avoir des sentiments différents selon les individus, ou même selon les moments. Hume lui-même met en avant l'aspect « subjectif » des sentiments moraux en les comparant aux qualités secondes dans la « physique » moderne (III.1.1.26), soit une comparaison qui le montre bien réconcilié non pas seulement avec des croyances naturelles mais aussi avec un *sensus communis* imprégné de conceptions courantes de l'époque<sup>418</sup>.

Cet aspect « subjectif » de la morale est tout à fait logique. Hume reconceptualise et redéploie la morale à partir de l'agent et à partir de la théorie des perceptions, non à partir d'un principe extérieur ou « objectif ». Cela le conduit à faire face à un problème assez similaire à celui rencontré avec le scepticisme : si tout est « subjectif », alors l'objectivité et le monde partagé se dissolvent. Ici, les sentiments moraux sont bien réels – ils sont un contenu « objectif » et incontournable de l'esprit –, mais rien n'empêche qu'ils soient très variables selon les individus, les caractères, et les moments ou situations. Le vice et la vertu portent sur des agents et viennent du jugement d'un agent sur un autre, le bien et le mal sont réduits à des aspects afférents aux agents et non aux perceptions d'une objectivité partagée. On pourrait donc faire face à une résurgence du scepticisme, portant non pas sur l'existence des

---

suivrait deux projets différents et indépendants entre eux, que nous ne suivons pas non plus. Sur les deux projets, voir Norton, *David Hume...*, Introduction, II, p.8, et sur le réalisme moral hutchesonien, voir Norton, *David Hume...*, chap.2.

418 Un résultat qui s'explique facilement si l'on remarque que le principe du titre met de côté les questionnements trop ardues, reconnaissables par la démarche « forcée » et « peu naturelle » de la raison, ou menant trop évidemment au scepticisme. Il serait difficile d'affirmer, en particulier sur la base de I.4, que les « croyances naturelles » (Kemp Smith) incluent la dichotomie entre qualités primaires et secondaires, que Hume reconnaît comme spécifiquement moderne (I.4.4) et qu'il récuse ; alors que le principe du titre, lui, explique le retour de cette dichotomie par la mise de côté du questionnement ou de la démarche qui aboutissait à sa dissolution.

distinctions morales, mais sur leur contenu : pourquoi le « meurtre vicieux » le serait-il pour quelqu'un d'autre que moi ?

Ce problème est alourdi par le fait que nos jugements moraux, s'ils ont indéniablement une justification pratique et pour origine des sentiments que l'on peut espérer clairs et partageables, n'ont pas de justification rationnelle : « il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt » (II.3.3.6).

Hume soulève explicitement le problème par deux fois. La première survient quand il constate que, si l'on prêtait attention à l'absence de justification des distinctions morales partout où le sentiment n'est pas évoqué, cela « subvertirait entièrement tous les systèmes vulgaires de moralité » (III.1.1.27). La seconde apparaît avec un accent politique :

[S]i vous demandiez à la plus grande part de la nation s'ils ont jamais consenti à l'autorité de leurs dirigeants, ou s'ils ont promis de leur obéir, ils vous considéreraient très curieusement, et vous répondraient certainement que l'affaire ne dépend pas de leur consentement, mais qu'ils sont nés dans l'obéissance. En conséquence de cette opinion, nous les voyons fréquemment imaginer que ces personnes sont leurs dirigeants naturels, et même si les personnes en question n'ont encore ni pouvoir ni autorité et qu'aucun homme même idiot n'irait les choisir volontairement ; cela, seulement parce que ces personnes descendent d'une lignée qui dirigeait auparavant... (III.2.8.8.)

Le « vulgaire » sent qu'il est fait pour obéir aux nobles, mais il se trouve selon le système du *Traité* que de tels sentiments ne peuvent être fondés que sur l'habitude et non sur une supériorité ou une différence ontologique entre noble et non-noble, pas plus que sur un droit divin auquel une perspective naturaliste ne saurait accorder aucune place<sup>419</sup>. Si le « vulgaire » savait sur quoi se fondent ses sentiments, soit sur un principe qui peut bien s'avérer irrégulier et peu philosophique, lesdits sentiments pourraient tout à fait changer, et l'obéissance aux nobles et au roi paraître immorale.

---

419 Sinon comme phénomène historique à expliquer.

Or, Hume n'est ni un pyrrhonien volontaire, ni un révolutionnaire. Il ne fait pas de politique pour subvertir l'ordre établi<sup>420</sup>, et encore moins pour se montrer sceptique en morale<sup>421</sup>. S'il veut « acquérir un nom par [ses] inventions et découvertes » (I.4.7.12), ce n'est pas pour bousculer, ou pas trop. Hume semble conscient de ce problème, se pose à lui-même l'objection d'un possible relativisme moral<sup>422</sup>, et y répondra au fil des autres parties du livre III : il tentera d'invoquer un « consensus » ou une convergence des objets d'approbation et de blâme<sup>423</sup>, justifiera l'ordre social et son maintien par le fait qu'il corresponde au plus grand intérêt de tous<sup>424</sup>, expliquera que les individus ont *besoin* d'être orientés dans une direction convergente quoique pas nécessairement par des agents conscients ; en III.3, il développera aussi une théorie du « spectateur judicieux » dont le but est de remédier à l'instabilité de nos positions ou de nos situations et à la variabilité (problématique) des jugements moraux qui peut en découler. La question va longtemps hanter Hume, car dans la seconde *Enquête*, alors

---

420 L'aspect irréligieux du *Traité* (thèse principale du commentaire *The Riddle* de Paul Russell) n'impliquant de subversion que vis-à-vis du pouvoir clérical. Les remarques qui font de la république un gouvernement plus avancé ou civilisé dans le *Traité* (III.2.8.2) sont fortement atténuées dans les *Essais*, en particulier « Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy or to a Republic » (*Essays*, I.VII, pp.47-53).

421 Voir l'incipit de la seconde *Enquête*.

422 « The praises of others never give us much pleasure, unless they concur with our own opinion, and extol us for those qualities, in which we chiefly excel. A mere soldier little values the character of eloquence: A gownman of courage: A bishop of humour: Or a merchant of learning. » (II.1.11.13). « Our situation, with regard both to persons and things, is in continual fluctuation; and a man, that lies at a distance from us, may, in a little time, become a familiar acquaintance. Besides, every particular man has a peculiar position with regard to others; and it is impossible we could ever converse together on any reasonable terms, were each of us to consider characters and persons, only as they appear from his peculiar point of view. » (III.3.1.15) C'est notamment pour éviter que ces variations ou fluctuations suscitent des jugements mouvants et contradictoires que Hume met au point une théorie du spectateur judicieux, sorte de position stable et inamovible de laquelle nous pouvons juger sans variations.

423 En plusieurs passages : « consensus de l'humanité » (III.2.8.7), « approbation et blâme universels » (III.2.12.1), « ...toujours estimé vicieux et universellement détesté » (III.3.2.1).

424 Ce que l'on retrouve dans la conclusion du livre III (III.3.6), où il estime qu'une sympathie étendue jusqu'à toute l'humanité (III.3.6.3), la conscience de la nécessité de la propriété (III.3.6.5) et un relatif accord sur ce que sont les vertus comme « moyens en vue d'une fin » sur laquelle chacun serait aussi d'accord, suffisent à faire de la théorie un instrument de renforcement et de justification d'une morale sur laquelle les gens s'accordent.

que les considérations de I.2 auront été presque entièrement abandonnées<sup>425</sup>, il posera le problème de la diversité des cultures, des mœurs, et la contrariété entre des jugements moraux portant sur des objets similaires, qu'il ramènera à une source unique, la nature humaine<sup>426</sup>.

Une fois encore, donc, le réductionnisme humien apparaît comme réussi selon ses propres critères – reconceptualisation et explication – mais a aussi des conséquences fâcheuses. Et cette fois, si Hume refuse de parler de scepticisme, en se bornant au fait qu'il reconnaisse les distinctions morales comme réellement existantes, la conséquence pourrait être plus dangereuse qu'une erreur philosophique « ridicule » (I.4.7.13) ou abstruse, car chacun pourrait bien revendiquer ses propres sentiments comme la seule source légitime ou authentique de sa/la<sup>427</sup> moralité.

#### 4.9 La genèse de la société

La partie III.2 poursuit et prolonge très largement les développements précédents. Elle les poursuit, en ce qu'elle porte sur une vertu artificielle, la justice, et avec elle sur la catégorie générale de vertu qui ne fait pas partie de la nature humaine à proprement parler en ce qu'elle n'est pas « originale » ou « constitutive ». Elle les prolonge, aussi, en ce qu'elle quitte le terrain de la pure théorie de l'esprit et présente, non plus un esprit, mais des esprits

---

425 En ce qu'elles n'apparaissent pas dans la première Enquête, ne font l'objet d'aucun essai, et restent dans un *Traité* que le Hume de la maturité a publiquement répudié (« Advertisement » de 1775, rédigé pour être inclus dans les exemplaires non encore vendus des *Essays and Treatises on Several Subjects* (éd. 1772), in *Hume's Enquiries*, éd. Selby-Bigge et P. H. Niddich de 1975, p.2).

426 *Hume's Enquiries*, « A Dialogue », p.333.

427 La difficulté de distinguer entre moralité « en soi » et moralité d'un agent montre déjà un problème, qui est dû à la dissolution d'une catégorie, la moralité partagée, dans une autre, qui consiste dans les contenus mentaux des individus. On voit ici que la catégorie dissoute relève de l'extériorité : elle est ce que Hume a du mal à expliquer sans le dé-substantifier, en le réduisant à de l'intériorité.

incarnés dans des individus mis en situation. Et cela, pour retracer pas moins que le développement de la justice et de la société de ses premiers temps jusqu'à nos jours.

Formulée ainsi, la tâche de III.2 paraît gigantesque. Elle ne l'est en fait pas tant que cela, car elle a des précédents. En I.3.13, Hume montre comment l'esprit, tel qu'il l'a alors reconstitué, se heurte à divers défauts, comme la mauvaise pondération des cas particuliers due à une mémoire dont les contenus s'efface ou les règles générales trop vite formées et maintenues aveuglément devant des expériences contraires. De ces problèmes, qui sont aussi des explications de phénomènes usuels en tant qu'ils sont ramenés à des effets de la constitution de l'esprit, Hume tire des solutions, soit un ensemble de règles de second ordre. Ces règles ne font pas partie *stricto sensu* de la nature humaine, elles sont créées pour pallier à des défauts inhérents à celle-ci, et apparaissent au terme de ce qu'on pourrait appeler un processus dialectique. De même, en I.4.7, le principe du titre n'est certainement pas un principe de la nature humaine comme le sont le principe de copie ou celui de séparabilité ; il est une règle de second ordre que Hume trouve après l'épreuve du pyrrhonisme, et est censé pallier à des défauts dans notre nature en ce qu'elle oblige la « science de l'homme » à épargner des fictions et illusions nécessaires.

À l'instar de ces parties déjà terminées du *Traité*, III.2 s'intéresse à un processus qui ne fait pas partie « originellement » ou « constitutivement » de la nature humaine, mais dans laquelle une nature humaine active se trouve nécessairement prise de par sa constitution et sa situation. Ce processus retrace le développement de la justice, le changement de mode de vie et des mœurs des hommes au fil du temps, l'augmentation des capacités de production, la richesse, et d'autres choses encore que l'espace ne nous permet pas de lister.

Comme les autres parties du *Traité*, III.2 fait montre du double réductionnisme que nous avons souvent évoqué. D'abord, Hume réduit la justice au respect de la propriété<sup>428</sup>, traite la propriété comme une « espèce de causalité » en ce qu'elle serait quelque chose de subjectif mais néanmoins reconnu par divers agents et utile (III.2.3.7), ou définit la promesse comme un « acte de l'esprit » feint (III.2.5.12) après avoir écarté diverses définitions du terme qui ne lui paraissaient pas convenir (III.2.5.1). Il y a, dans tout cela, redéfinition de concepts, qui sont rapportés à d'autres concepts ou phénomènes plus fondamentaux. Ensuite, Hume explique un certain nombre de faits généraux : la famille nucléaire survient grâce à « l'attraction (*appetite*) entre les sexes » (III.2.2.4), la propriété par la nécessité de préserver pour chacun le droit au fruit de son travail et de protéger chacun de l'avidité et des besoins pressants des autres, les conventions et comportements pro-sociaux par une sélection quasi darwinienne des comportements<sup>429</sup>, le gouvernement par l'incapacité des hommes de respecter leurs conventions dans certaines situations (III.2.7-8). En sus de ce double réductionnisme, on retrouve des remarques sur l'intelligibilité des concepts employés : des termes comme « justice », « honnêteté » ou « promesse » n'auraient aucun sens ni pour un homme vivant dans une condition « rude » et « plus naturelle » que celle de la civilisation<sup>430</sup>, ni du point de vue des seules vertus dites naturelles<sup>431</sup>, et ces concepts n'acquièrent d'intelligibilité que

---

428 « [P]roperty is nothing but those goods, whose constant possession is established by the laws of society; that is, by the laws of justice... The origin of justice explains that of property. The same artifice gives rise to both. » II.2.2.9.

429 Pour une interprétation de la genèse de III.2 selon des concepts contemporains, tirés notamment de la psychologie évolutionnaire et de la théorie des jeux, voir Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, chap.1-4.

430 « [I]n his rude and more natural condition, if you are pleased to call such a condition natural, this answer would be rejected as perfectly unintelligible and sophistical. For one in that situation would immediately ask you, wherein consists this honesty and justice, which you find in restoring a loan, and abstaining from the property of others? » (III.2.1.9, souligné dans le texte)

431 « [I]t is a plain fallacy to say, that a virtuous motive is requisite to render an action honest, and at the same time that a regard to the honesty is the motive of the action. We can never have a regard to the virtue of an action, unless the action be antecedently virtuous. No action can be virtuous, but so far as it proceeds from a virtuous motive. » (III.2.1.9) Il n'y a pas de motif « original » permettant de rendre une

lorsque certaines conditions sont satisfaites – tout comme le concept de causalité avait besoin d'expériences répétées, et du sentiment de nécessité, pour qu'avec ce dernier survienne l'impression originale qui était sa condition d'intelligibilité<sup>432</sup>.

Au-delà de cette dimension plutôt habituelle pour le *Traité*, III.2 semble être aussi le début d'un réductionnisme assez spécifique, que nous sommes tentés d'appeler réductionnisme schématique, et qui rejoint la citation de l'*Histoire d'Angleterre* de notre introduction<sup>433</sup>. L'histoire concrète est vaste, multiple, débordante : les chroniqueurs et historiens de diverses époques ont rédigé des bibliothèques entières dans lesquelles des événements, des hommes, des objets, des conjonctures sont décrites. Il s'agit là d'un donné particulièrement volumineux et que l'on pourrait être tenté de qualifier comme *trop* riche. Cette histoire réelle est un donné de travail, pas une science ; il faut la réduire, non pas seulement à des explications de chacun de ses événements ou à une reconceptualisation des termes qu'on y utilise, mais aussi à des schémas généraux, qui correspondent à des processus typiques que l'on retrouve couramment dans l'histoire – et qui eux-mêmes s'expliquent par la « nature humaine » et par la situation dans laquelle se trouvent les individus. À cet égard, l'histoire de III.2 est une sorte de grande expérience de pensée et en même temps un plan pour l'historien. Elle donne des étapes générales de développement, au cours desquelles apparaissent de nouvelles pratiques, de nouveaux comportements, parfois de nouveaux concepts et aussi de nouveaux dangers<sup>434</sup>. L'histoire de III.2 n'est pas celle d'une société en particulier : elle ignore les circonstances géographiques particulières, les individualités ou les

---

action spécialement honnête ou malhonnête. Ce motif apparaît, comme Hume tente de le montrer au fil de III.2, au cours d'un processus historique.

432 Et de « vraie idée » par la même occasion.

433 Voir plus haut.

434 Comme ceux évoqués en III.2.8 et que nous verrons plus loin. Pour une discussion plus détaillée dessus, voir Michael Gill, « Hume's Proressive View of Human Nature ».



personnalités particulières... et limite tant les individus que l'environnement à des aspects génériques, que l'on devrait pouvoir retrouver dans toutes les histoires concrètes. Ceci fait de l'histoire spéculative et schématique de la société une histoire impersonnelle, tant pour l'absence de personnalités ou de caractères individuels que par l'aspect structurel qu'elle revêt, aspect qui explique les faits historiques par des déterminations psychologiques et économiques dont l'ampleur dépasse largement les existences individuelles. Son but est d'expliquer en commençant, non par donner des cadres conceptuels (comme les premières parties de chaque livre), mais par synthétiser quelques-uns de ceux déjà existants en les redéployant dans une histoire schématico-imaginaire, réduisant ainsi au maximum les déterminations particulières trop nombreuses du réel donné historique.

Dans tout cela, il est clair que Hume met à profit les aspects positifs de sa théorie de l'esprit telle que développée plus tôt. Les esprits sont incarnés dans des individus, et les individus sont mis en situation dans une nature imaginée. À partir de là, ils se trouvent face à des problèmes et à des circonstances particulières, et ils y réagissent de façon déterminée par leur constitution propre. C'est ainsi que Hume peut reconstituer et retracer son processus historique type. L'homme « rude » des premiers temps a déjà en lui deux principes contraires : l'égoïsme, lié à la raison et au calcul dont les buts sont dictés par les passions et les désirs (III.2.2.5), et la sympathie, qui s'exerce surtout pour les plus proches, c'est-à-dire ceux avec qui l'individu se trouve constamment (habitude, constance) et qui ont avec lui des liens de parenté (relation) (III.2.2.6-8). Par la suite, l'expérience de la vie en société et son contraste<sup>435</sup> avec la vie dans l'état de nature<sup>436</sup> sont nécessaires pour donner aux hommes le désir de maintenir l'état de société, et pour cela, de s'abstenir de faire main basse sur le fruit

---

435 Soit l'activation d'une tendance (*propensity*) qui supplémente la théorie de l'esprit à partir de II.2.8.2. Voir plus loin, 4.10.

436 Soit la condition décrite en III.2.2.2-3 et correspondant, pour les hommes, à une « nature non cultivée » ainsi qu'à la rudesse et à la sauvagerie (III.2.2.8).

du travail d'autrui. Cette dernière règle, qui devient vite une « convention » à valeur normative, n'est pas évidente par soi, mais nécessite la réitération de plusieurs cas particuliers, qui permettent d'inférer que toucher aux fruits du travail d'autrui sans son consentement crée des conflits et met la société en péril, donc que si l'on souhaite maintenir la société debout il faut éviter cela.

Les conventions naissent de l'expérience, qui montre quels comportements favorisent la vie en société et quels comportements y nuisent. De ces conventions et du processus de sélection des comportements – qui repose sur la réitération de cas particuliers divers et sur le plaisir/douleur – naît l'idée de justice, et aussi « celles de propriété, de droit et d'obligation » (III.2.2.11)<sup>437</sup>. On remarquera que la « passion pour son propre intérêt (*passion of self-interest*) » (III.2.2.13) est considérée comme si puissante qu'elle ne peut être stoppée ou combattue efficacement par rien, pas même par la sympathie ; dès lors, le seul moyen d'éviter qu'une telle passion ne détruise la vie sociale est de faire comprendre à la raison, qui informe la passion<sup>438</sup>, que le meilleur moyen de satisfaire celle-ci est de changer son cours et d'œuvrer à long terme en respectant des conventions qu'en essayant de prendre à court terme. À défaut de ruse de la raison, on a ici une passion toute-puissante, qui est le seul élément de l'esprit à pouvoir s'auto-restreindre, et qui va effectivement se restreindre dès lors que les hommes deviennent conscients que le maintien de l'ordre social est plus favorable à leurs intérêts qu'une satisfaction immédiate et hors-convention de cette passion. Par la suite, la sympathie peut nous conduire à la générosité et à des comportements irréductibles au seul intérêt, mais ces comportements restent moins fondamentaux que la passion pour son propre intérêt, qui reste plus importante que toutes les autres, et qui constitue à la fois le plus grand risque

---

437 Qui est « une sorte de causalité » (III.2.3.7). Son impression originale n'est donc autre que le sentiment de nécessité, ou un quelconque sentiment, qui nous conduit à passer de l'idée d'une personne en particulier à celle d'un bien qu'elle a produit ou trouvé.

438 Voir la thèse de « l'esclave astucieux » de Norton (*David Hume...*, chap.3, VI, pp.124-5).

d'associabilité et le plus grand motivateur pour œuvrer à l'intérieur des règles. Si Hume fait intervenir des sentiments « nobles », qu'il met à contribution tant pour la générosité que pour le développement de normes – nous voyons un comportement comme blâmable parce que nous sommes toujours potentiellement capables d'un sentiment de blâme<sup>439</sup> –, et s'il pourrait s'en présenter comme le champion face à Hobbes ou Mandeville, il ne leur donne pourtant qu'un rôle tardif et secondaire, en ce qu'ils ne peuvent prendre d'importance que quand la passion pour l'intérêt personnel s'est auto-restreinte et dans une certaine mesure satisfaite.

Les règles qui régissent la propriété, et les normes sociales en général, doivent être respectées de façon systématique et sans laisser de place à l'exception. Quels que soient nos sentiments moraux au départ, une fois les règles établies et leur nécessaire service reconnu, elles doivent être toujours respectées, au point qu'un pauvre qui vole un riche doit être condamné à rendre au riche son argent et puni. Pourquoi cette conclusion ? Parce que, dit Hume, une règle générale qui admet des exceptions devient « lâche et incertaine » (III.2.3.2) : qu'on admette des exceptions aux règles et les infractions se multiplieront. Des contraintes qui sont au fondement même de la sociabilité, qui nous protègent les uns des autres et nous obligent à nous servir mutuellement plutôt qu'à nous prédateur, se doivent d'être renforcées dans l'esprit par un respect sans exception. Ce dernier aspect, qui est très loin de faire l'unanimité dans la pensée politique, découle logiquement de la théorie de l'esprit humienne et de ce que les règles sociales, comme le reste, est basée sur cette chose mouvante et changeante<sup>440</sup> qu'est l'esprit humain plus ou moins réduit à ses contenus particuliers. Ce qui est essentiel à la sociabilité doit toujours être respecté normativement, même dans la pensée,

---

439 Même s'il est possible que certaines potentialités de la nature humaine doivent attendre un stade relativement avancé pour se développer (citer progressive...), ces potentialités se trouvent toujours déjà dans la nature : « All these causes render the rules of justice steadfast and immutable; at least, as immutable as human nature. » (III.3.5.6).

440 « It is difficult for the mind, when actuated by any passion, to confine itself to that passion alone, without any change or variation. Human nature is too inconstant to admit of any such regularity. Changeableness is essential to it. » (II.1.4.3).

parce que ses fondations sont fragiles : un respect drastique est donc nécessaire pour éviter le moindre début de ce qui pourrait être une pente glissante. L'état de guerre de tous contre tous reste toujours possible, car l'intérêt personnel reste la passion la plus forte, et les ressources sont rares<sup>441</sup>.

Lors d'un transfert de propriété, Hume explique par l'aspect trop abstrait de la propriété la nécessité d'un transfert fictif ou « superstitieux » (III.2.5.2) que l'on opère symboliquement : donner les clés d'une maison, des morceaux de pierre et de terre... a lieu, non parce que ces objets contiendraient en eux le secret subtil de la propriété, mais simplement pour « satisfaire l'imagination (*fancy*) » et donner de la force-vivacité, dans l'esprit des agents impliqués, au transfert de la propriété. (Qui, rappelons-le, n'a pas d'existence propre, mais n'existe que dans les esprits des agents quoique de façon normalement partagée et reconnue<sup>442</sup>.)

Les promesses se font à partir des conventions et d'une certaine habitude, tant des comportements des autres que de ses propres comportements. Autrui doit être prévisible, dans une certaine mesure, et je dois l'être également en ce que je me plie aux mêmes règles et que l'on peut faire confiance à l'un et à l'autre pour ne pas les transgresser. L'habitude de coopérer avec autrui, l'habitude de l'échange réussi et sans entourloupes avec un agent de bonne réputation, me permet de travailler pour lui aujourd'hui en attendant qu'il travaille pour moi demain (III.2.5.8). La promesse tenue crée un cercle vertueux : j'ai eu confiance en

---

441 L'état de nature humien, décrit en III.2.2.2, est essentiellement caractérisé par la rareté des ressources et l'obligation pour l'humain de travailler s'il veut assouvir ses besoins. On notera que la rareté des ressources est aussi un élément majeur chez Darwin : si les ressources sont abondantes pour une espèce donnée, l'espèce se reproduit exponentiellement, alors que si les ressources se raréfient, les individus les plus aptes à s'en emparer s'en saisissent et les moins aptes sont éliminés faute de ressources pour survivre et/ou d'accès à la reproduction. Darwin écrit : « sur les individus d'une espèce quelconque nés périodiquement, un bien petit nombre peut survivre... » *Origine des espèces*, chap.3, p.81 de l'édition électronique.

442 Et les questions autour de la double existence des perceptions et des objets, de l'existence d'autrui, de la légitimité d'une catégorisation intérieur/extérieur, restent écartées par le principe du titre.

autrui, la confiance a été récompensée par la satisfaction de l'attente et de l'intérêt, j'aurai de nouveau confiance en autrui, ce qui permettra d'autres services et échanges différenciés dans le temps – et un meilleur transfert d'utilité –, et ainsi de suite. On tient ses promesses parce qu'on sait que ne pas les tenir ternit notre réputation et nous empêche de contracter : la sympathie et la générosité peuvent évidemment jouer aussi un rôle, mais ce rôle est annexe et ne peut se développer que sur la base de conventions déjà érigées sur la base de la passion pour l'intérêt personnel. Ainsi, le « sentiment moral » (III.2.5.12) qui nous pousse à tenir nos promesses n'est pas au fondement de celles-ci : il est réel, mais n'est qu'un produit plus tardif du développement historique, et il est plus fragile que notre passion de l'intérêt personnel qui reste toujours la maîtresse.

Confronté au possible problème d'avoir à justifier l'existence de catégories juridiques strictes, qui semblent bien loin de l'idée-type des catégories générales telles qu'on les trouve souvent dans le *Traité* – soit des catégories correspondant à des ressemblances, à des identités, à des aspects ou à des distinctions de raison tirant des phénomènes des distinctions « pures » qui dans la vraie vie sont toujours mélangées, ou situées sur la même échelle de degrés, comme dans le cas du sentir et du penser –, Hume les explique par une « fiction » (III.2.6.7), née d'aucune impression originale, mais ayant pour cause la nécessité d'établir des catégories strictes avec lesquelles on ne puisse pas tricher ou négocier abusivement. Cette « fiction » n'a pas sa cause dans la raison, laquelle est incapable de créer une « vraie idée » sans impression originale : elle a sa cause dans une psychologie humaine qui a, au fond, besoin de certaines fictions dans la vie commune, et dans un processus historique de raffinement des pratiques.

Tant que les conventions et les promesses peuvent se satisfaire d'un sens partagé entre les agents, ou passer par de simples symboles, le langage n'est pas requis. Il apparaît quelque part en cours de processus et permet la communication d'idées plus larges, plus abstraites,

plus fictives qu'auparavant<sup>443</sup>. C'est ainsi que peuvent exister le droit, que cela soit par des contrats ou par la *rule of laws* générale : ce sont là des formes qui sédimentent des idées et des pratiques déjà existantes auparavant, lesquelles, sans doute, gagnaient à être fixées, notamment dans le cas où l'expérience de cette « condition misérable et sauvage » (III.2.7.1) qu'est l'état de nature serait oubliée et n'arriverait plus à montrer par contraste aux individus quel intérêt ils ont à maintenir la société.

Il n'aura bien sûr pas échappé à l'historien de la philosophie que toute cette reconstitution de l'histoire court-circuite la théorie, en vogue dans le parti Whig de l'époque, du contrat social. Selon cette théorie, au moins dans sa version lockéenne, il existe un droit naturel (*jus naturae*) et par là du juste et de l'injuste dès l'état de nature, et la société advient de par les individus qui décident de tous contracter ensemble. Hobbes rejette la première thèse en faisant dépendre le juste et l'injuste de l'existence du souverain et en disant qu'il ne peut y avoir d'injustice dans l'état de nature. Hume, lui, donne de quoi rejeter les deux thèses. Il fait découler la justice de la propriété, elle-même découlant de la constitution propre de la « nature humaine » et de la nécessité pour les hommes de coopérer s'ils ne veulent pas manquer de ressources : rien dans le *Traité* ne permet d'affirmer l'existence d'une justice ou d'une injustice indépendantes de l'élaboration de la propriété. Quant au contrat, il suppose des termes abstraits, ainsi qu'une aptitude à délibérer et à se mettre d'accord, qui elles-mêmes sont le produit d'un stade assez avancé de l'histoire : tout cela est inexistant et ne pourrait être qu'inintelligible au commencement de l'histoire selon Hume. Le droit chute donc du statut fondamental que les Whigs voulaient lui accorder et devient, à la place, la marque d'un long progrès passé – et d'un long éloignement des principes fondamentaux de la nature humaine

---

443 Voir Gill, « Hume's Progressive View... » On peut aussi mettre en perspective la section I.1.7 sur l'abstraction comme liée au langage, avec un mot comme support pour appeler toutes les idées concrètes autour d'une distinction de raison ou d'une relation de ressemblance, identité, et ainsi de suite, en voyant à quel point le processus historique permet l'apparition de termes plus complexes et variés.

nue. Ce n'est pas sans raison que, dans son *Histoire d'Angleterre*, Hume prendra le temps de décrire les événements et les personnages impliqués depuis l'invasion de César, et fera une longue mise en contexte de la « Grande Charte » de 1215 : celle-ci n'est pas, comme le voudrait par exemple Catherine Macaulay<sup>444</sup>, le fondement de la justice ou de la sociabilité, mais le produit d'un rapport de forces entre barons et monarchie conjoint à un certain degré de raffinement historique. Si Hume avait été plus direct, il aurait pu reprocher aux Whigs en général et à Locke en particulier d'avoir confondu l'homme « rude » et « sauvage » des premiers temps avec le bourgeois londonien de leur propre époque – et on peut remarquer que lorsqu'il rejette la « fiction philosophique » de l'état de nature (III.2.2.14-15), il rejette en fait les versions irréalistes de celui-ci, et n'hésite pas à parler lui-même d'un état de nature (III.2.7.1) pour qualifier les premiers temps de l'histoire tels que lui les conçoit, c'est-à-dire d'une manière qu'il estime plus réaliste et rigoureuse que celles de Locke ou de Hobbes.

Dans tout cela, il n'y a pas de gouvernement. Les hommes peuvent ne pas en avoir besoin et vivre sans pendant de longues périodes. Deux circonstances suscitent le besoin d'un gouvernement : l'une, quand un groupe plus combatif, agressif, organisé, attaque une communauté ; l'autre, quand le commerce devient suffisamment florissant pour que certains, plus doués, se mettent à accumuler des richesses notablement plus importantes que celles de leurs voisins (III.2.8.1). Ces deux circonstances sont problématiques parce qu'elles touchent des faiblesses inhérentes à la psychologie humaine, ou, en termes plus humiens, à des principes « originaux » ou « constitutionnels » de notre nature. Dans le premier cas, chacun tient trop à sa vie pour la risquer, et les gens peuvent s'enfuir devant le groupe agressif, ce qui les conduit à se faire voler et à s'abandonner les uns les autres, mettant en péril toute la sociabilité. Dans le second, les inégalités de richesse activent la sensibilité aux contrastes, qui elle-même suscite l'envie : et celle-ci peut faire oublier l'intérêt que l'on a à maintenir l'ordre

---

444 Historienne Whig et critique de Hume. Voir Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, pp.30 et 133.

social, et conduire à attaquer ou à voler son voisin, même si cela subvertit toute la sociabilité. Dans les deux cas, la solution est la même. Cette solution, c'est l'apparition d'un gouvernement, sous la forme d'une autorité centralisée – qui peut être celle d'un seul chef dans une petite tribu. En cas de conflit entre groupes, l'autorité organise militairement les membres du groupe, oblige chacun à rester à son poste (donc à ne pas fuir ni céder à la peur), et permet ainsi au groupe de faire face à la menace plutôt que de se dissoudre. De même, en cas d'inégalités de richesse qui ne peuvent que susciter une envie irrépressible et destructrice, l'autorité fera respecter les conventions et/ou en passera de nouvelles, ce qui peut correspondre autant dans la protection de la propriété privée que dans la création d'impôts. « Les camps [militaires] sont la véritable origine des villes » (III.2.8.1) ; « l'état de société sans gouvernement est un état très naturel pour les hommes... et rien d'autre qu'une augmentation des richesses et des possessions ne pourrait les conduire à le quitter » (III.2.8.2).

L'autorité centralisée, et le gouvernement en général, apparaît ainsi comme très avantageux et même nécessaire au maintien de l'ordre social devant des circonstances capables de déterminer les hommes à détruire ou abandonner cet ordre. Il s'agit d'une « invention » qui, comme la propriété, comme la justice, est rendue nécessaire à la fois par la constitution propre de la nature humaine et par les circonstances – ce qui inclut l'étape où se trouve une société donnée dans le processus de développement historique. Hume tente d'expliquer son apparition par l'imitation de l'autorité paternelle au sein d'une famille nucléaire (III.2.8.2), ce qui a l'avantage de tirer profit de la ressemblance entre autorité de père et autorité de chef pour expliquer la seconde et par suite l'apparition de la monarchie.

Toute cette explication met à contribution la « nature humaine » telle que Hume l'a conceptualisée en I-II. Passions, sympathie, relations, expérience de cas particuliers,



sensibilité aux contrastes<sup>445</sup>, habitude, et d'autres éléments « constitutifs » ou « originaux » déterminent et expliquent les pratiques et les découvertes des individus de III.2. Sous réserve de ne pas se poser la question de comment l'on passe de la psychologie à l'anthropologie, et de laisser de côté toutes sortes de particularités inhérentes à l'histoire « réelle » pour ne garder qu'un schéma explicatif général et formel, on voit ici l'esprit théorisé en I-II s'incarner dans des individus, puis dans un processus historique fictif. III.2 a beau oublier opportunément tout ce qui ressemble un peu trop à un questionnement sceptique, cette partie reste dans le droit fil des sections précédentes du *Traité*, tant de par ses aspects réductionnistes que par sa mise à contribution de la théorie de l'esprit déjà élaborée auparavant.

Ce faisant, III.2 réalise ce que Hume prévoyait dans l'Introduction (6-7) : aborder un sujet plus « plaisant » pour son auteur, sur une base longue et difficile à élaborer, mais nécessaire ; et, par là, réaliser le projet de « science de l'homme », où la théorie de la nature humaine permet de s'intéresser à ce qui n'est pas elle mais en dépend – comme les vertus artificiels ou les concepts développés au cours de l'histoire, qui ne sont pas « constitutifs » ou « originaux », mais que l'on peut faire dériver de la nature humaine si on remonte génétiquement aux circonstances où ils ont vu le jour et aux problèmes auxquels ils répondent. Ainsi, bien que la propriété ne soit pas une fiction, les lois qui l'affinent et la règlent très au-delà du sentiment initial ou de la relation que nous percevons entre un individu et « son » objet relèvent de la fiction nécessaire en ce qu'elles créent des catégories absolues sans avoir pour base d'impression originale ; elles sont la même chose que ces catégories devenues injustifiables en I.4, catégories relevant elles aussi de la fiction, se dissolvant dans les perceptions si on cherche à les y réduire, mais se trouvant protégées par le principe du titre. Ces lois occupent donc un statut bâtard au point de vue psychologique, puisqu'elles ne sont pas vraiment des idées et qu'elles ont besoin de l'artifice et de

---

445 II.8.2.8. Voir plus loin.

l'extériorité du langage pour se trouver fixées. Cependant ce statut ne les empêche pas d'être dérivées de l'esprit humain et des « circonstances », reconceptualisées selon d'autres concepts plus fondamentaux dans le *Traité*, et par là expliquées : soit, à plusieurs égards, réduites.

#### 4.10 Quelles limites ?

Nous avons jusqu'ici suivi les réductions les plus importantes que Hume a fait dans le *Traité*, réductions qui nous semblent incontournables tant pour lire le livre dans son ensemble que pour comprendre le réductionnisme humien en le suivant en tant qu'acte philosophique et démarche précise. Il serait fastidieux, et d'un intérêt relatif, d'énumérer toutes les réductions que Hume opère, en particulier au livre II, et si nous le faisons, nous nous exposerions sans doute au reproche que Kemp Smith adressait à ce livre<sup>446</sup>. Nous avons suivi l'ordre logique du *Traité*, qui n'est pas tout à fait similaire à l'ordre d'exposition – sans quoi le chapitre sur le scepticisme serait venu après, et non avant, les premières parties du présent chapitre –, et avons pu faire remarquer que Hume y opérait constamment des réductions : conformément à ce qui était montré au chapitre 1, le réductionnisme est un trait dominant et non récessif du *Traité*<sup>447</sup>, et sa place essentielle au fondement du projet détermine ultérieurement toute la démarche.

La construction du *Traité* a ses limites. On aura pu le remarquer avec le scepticisme : que celui-ci ne soit pas ni incohérent vis-à-vis du reste du livre ni fatal au projet de science de l'homme ne lui enlève pas moins son caractère problématique. Il est temps maintenant de développer sur ces limites, qui ne se ramènent pas nécessairement à des problèmes locaux

---

446 Soit d'être excessivement « mécaniste » et « ennuyeux ». Voir Kemp Smith, *Philosophy of David Hume*, troisième partie, chap.7, p.162.

447 Toujours selon l'expression de Kemp Smith (*Philosophy of David Hume*, fin du chap.3).

mais peuvent concerner l'ensemble de la construction, ce qui justifie d'en parler après avoir suivi sa mise sur pied et son cours. Certaines de ces limites sont mineures, et se révèlent dans des hésitations ou dans des rajouts que Hume semble faire *ad hoc*. D'autres constituent des problèmes tout relatifs, en ce qu'on peut les considérer comme des « problèmes » selon nos propres intuitions philosophiques et critères d'intelligibilité. D'autres encore sont plus graves et pourraient faire l'objet d'une critique plus poussée. Nous les relevons en ce qu'ils sont tous afférents à l'aspect réductionniste de la démarche générale poursuivie dans le *Traité*, et les regroupons dans cinq catégories.

1) La première consiste dans des hésitations, qui sont dues soit au retour plus ou moins inopiné à des catégories que l'on pourrait dire de sens commun et qui n'ont pourtant plus tout à fait leur place si l'on suit les prémisses du *Traité*, soit plus simplement à un certain flou autour d'un concept.

Du premier type sont ces hésitations que l'on trouve surtout au livre I, mais aussi, une fois au livre II, sur la volonté. Quand, en I.2, Hume hésite en parlant de perception ou d'objet, passant d'une distinction *a priori* relativement claire entre les deux au passage subreptice de l'un à l'autre, jusqu'à ce qu'en I.4.2 il tente de réduire l'objet à la perception en parlant de « perception ou objet » comme si les deux étaient équivalents ; quand, en I.2.3.15, il parle « d'atomes ou corpuscules » alors même que la tache visible et indivisible, c'est-à-dire la perception simple de I.2.1.4, semblait clairement distincte de ces « *minute parts* » bien plus petites et pourtant invisibles et intangibles, et alors aussi qu'il refuse de voir dans les simples des points physiques en ce que ceux-ci seraient divisibles à l'infini ; quand, après avoir longuement développé et défendu sa conception internaliste et relativement simple de la causalité, il ne peut s'empêcher de parler de « vraies causes » en I.3.15, ou des « *inner workings* » des corps et de la nature tout en disant que ceux-ci sont inintelligibles et que nous n'avons aucune raison d'y croire (I.3.14.36) ; quand, aussi, il donne deux définitions

clairement non coextensives de la volonté, l'une en faisant une mystérieuse « faculté », l'autre une simple impression qui ne serait pas substantiellement différente d'une passion ou d'une autre impression simple (même si elle ne serait pas à ranger dans les passions) : toutes ces hésitations semblent relever du même phénomène. De par ses prémisses, Hume doit aboutir, et aboutit en effet, à une conception spécifique de chacun des concepts qu'il aborde. La tache n'est pas un point physique, bien qu'elle soit dans l'espace, la causalité n'est qu'interne à l'esprit, l'objet n'est pas substantiellement différent de la perception ou alors il n'est qu'une fiction inintelligible, et ainsi de suite. Telles sont les conclusions logiques de la réduction-aux-perceptions ; cependant, on voit bien aussi que ces conclusions s'opposent quelque peu frontalement au sens commun. L'existence distincte des perceptions et des objets, des taches de couleur et des corpuscules, de l'agir ou du pâtir, tout cela semble aller de soi dans la vie commune. Or toutes ces distinctions sont effacées par le réductionnisme du *Traité*. Elles perdent leur légitimité ou leur justification (avant que I.4.7 ne voie Hume reconnaître leur nécessité pratique). Hume devrait se refuser à les faire, les dénoncer comme des illusions dues à notre nature, ce qu'il fait en effet en I.4 ; mais agir ainsi confine au scepticisme et isole le philosophe de ses semblables. Dès lors, on voit Hume hésiter de façon récurrente entre concession au sens commun et avancée rigoureuse de la réduction-aux-perceptions, la seconde tendant à dissoudre des catégories de l'entendement dans l'illusion et dans l'explication internaliste, tandis que la première remet ces catégories sur pied comme si elles allaient de soi. Cette hésitation ne sera sans doute pas pour rien dans la tension que Hume tracera, ultérieurement, entre une philosophie « abstruse » et une philosophie « facile » et mondaine qui rejoint davantage la vie commune<sup>448</sup>.

Du second type sont des hésitations qui, elles, ne semblent pas relever de la même tension. Quand, en I.1.5, Hume semble hésiter entre faire d'une relation une idée complexe ou

---

448 Voir l'essai « Of Essay-Writing » et l'incipit de la première *Enquête* (I, SB 1-4).

une qualité ; quand, aussi, en III.1.2-III.2, il donne au concept de nature plusieurs sens, distincts selon le contexte, et quand plus spécifiquement en III.2 il use du concept pour qualifier de « lois de nature » trois règles qui sont en fait artificielles, il semble y avoir un flou sémantique qui dépend moins des prémisses de Hume que d'une manière peut-être parfois *careless*, de l'aveu même de son auteur (I.4.2.52, I.4.7.14). Le concept de relation a besoin d'être externalisé, vis-à-vis des perceptions, en étant conçu comme « disposition » ou comme équivalent d'une « distinction de raison » ; cela n'oblige en rien Hume à le définir comme une idée complexe, et cette définition ne montre peut-être rien de plus qu'une tentative à moitié achevée de rabattre la relation sur la perception, alors même que l'atomisme rend très difficile de concevoir un principe de lien qui ne revête pas d'aspect « occulte ». En ce qui concerne le concept de nature au livre III, on est face à deux phénomènes distincts : en III.1.2.7-10, Hume avance des définitions relatives de la nature, qu'il ne reprend pas forcément pour son compte, et semble plutôt dévoiler une ambiguïté du sens commun qu'être lui-même ambigu, bien que cela ne soit pas évident pour le lecteur et qu'il y ait peut-être là une concession voulue au sens commun ; en III.2, Hume qualifie de « naturel » ce qu'il qualifiera ensuite d'artificiel, mais cela peut se comprendre si l'on catégorise des phénomènes non pas comme « naturel ou pas naturel » mais comme « plus ou moins naturel »<sup>449</sup>, ce qui est tout à fait logique s'ils correspondent à des domaines plus ou moins proches ou éloignés, dans l'ordre des raisons, de cette nature. Dans ce dernier cas, Hume a recours à une manière de définir qui ne correspond pas aux catégories strictes auxquelles nombre de penseurs sont habitués, mais à laquelle nous n'avons pas moins recours de façon assez constante dans la vie commune.

---

449 On a alors deux façons différentes de concevoir la dichotomie entre nature et artifice : une rigide, opposant la nature au sens strict à l'artifice qui est situé hors d'elle, et une plus souple, où ce qui est plus ou moins proche de la nature-centre est plus ou moins naturel. Hume use de la première lorsqu'il oppose la nature à l'artifice, et la seconde lorsqu'il décrit l'artifice comme un prolongement de la nature. C'est ce que l'on voit en III.2.5-6 : les trois « lois de nature » sont universelles, créées nécessairement parce que correspondant aux besoins de l'être humain dans son environnement, créées assez tôt pour être proche de débuts de l'histoire, perdurantes à travers celle-ci, et donc entretenant des relations suffisamment fortes avec la « nature humaine » pour être appelées naturelles.

Les hésitations du second type ont moins à voir avec le réductionnisme humien et avec la difficulté d'assumer les conséquences de la dissolution de catégories « normales » que celles du premier type : nous les soulevons parce que toutes ces hésitations, sous une vue rapide, peuvent se ressembler, et qu'il nous semblait important de distinguer les premières comme une conséquence spécifique de la dissolution ou de la dé-substantification de catégories. Et tandis que les hésitations du premier type découlent logiquement de la tension entre assumer les conséquences du projet et éviter de les reconnaître trop visiblement, celles du second type ne nous semblent pas relever d'une nécessité intrinsèque au projet.

2) Un problème récurrent consiste dans la difficulté à ranger, si l'on peut dire, certaines entités, phénomènes ou concepts qui semblent *a priori* normaux ou existants mais dont le Hume pré-principe du titre ne sait pas trop que faire. Ce problème apparaît dès l'hésitation autour de la définition des relations : faut-il les mettre dans les perceptions, ou les externaliser en les attribuant à cet esprit dont l'existence même (en tant qu'il est distinct de ses perceptions, et que facultés et principes devraient l'être aussi) est mise en doute en I.4.6 ? En d'autres termes, où, s'il est pertinent de parler métaphoriquement de lieu, les mettre ? Le même problème apparaît avec les idées générales et les distinctions de raison : Hume parvient à attribuer aux premières la condition du langage, un terme constituant une nécessité pour grouper autour de lui les idées ou impressions particulières pertinentes, mais remarque aussi que l'imagination parvient « admirablement » à grouper juste les idées qu'il faut en dépit de ce que la théorie des perceptions et l'absence d'intellect comme faculté distincte semblent barrer la route aux distinctions nécessaires pour cela ; et les distinctions de raison tournent autour du même objet. Dans les deux cas, Hume attribue à l'imagination, donc à une faculté *a*

*priori* distincte des perceptions et dont les capacités vont au-delà de la seule association des idées, ce que l'associationnisme ne semble guère pouvoir expliquer<sup>450</sup>.

Externaliser n'est pas la seule manière de répondre à ce problème de « rangement », ni le seul symptôme de sa présence. Le rabattage suggéré, le passage discret de la perception à quelque chose de normalement substantiellement différent d'elle, semble le dénoter aussi – Hume ne pouvant pas tout à fait réduire l'objet à la perception, par exemple, sans que quelque chose d'essentiel ne disparaisse de notre idée de l'objet ou du corps, frustrant ainsi le sens commun, et lorsqu'il fait cela Hume suggère ou opère la réduction en ne le disant qu'à demi-mot, ce qui n'est pas le cas lorsqu'il assume ouvertement sa réduction (comme dans le cas de la causalité, voir I.3.14.26 et I.4.7.5).

Réduire au statut de fiction, d'illusion, ou dans l'ensemble indéfini des inintelligibles est aussi une manière de « ranger » des catégories dont on ne sait plus trop que faire. Hume, en effet, ne peut pas ou ne veut pas seulement nier notre idée commune de corps, de matière, de monde extérieur, et ainsi de suite : en tant que « naturaliste », il doit considérer ces idées ou pseudo-idées comme des phénomènes mentaux et à ce titre les expliquer, ce qui l'oblige à leur accorder au moins une dénomination ou une catégorie spécifique. Évidemment, en faisant cela, il laisse revenir dans le paysage conceptuel ce qu'il voulait réduire au statut d'« idée relative » (I.2.6.9) ou d'« apparence » trop évanescence pour mériter un réel statut épistémique.

Dissoudre comme catégorie propre, dé-substantialiser, notamment en rabattant l'*a priori* spécifiquement distinct des perceptions sur des perceptions, est une tentative de ranger des phénomènes ou des concepts, tentative normale dans le cadre d'un projet réductionniste et qui opère bien un certain « rangement » en mettant les corps, la matière, la distinction entre

---

450 Fodor, *Hume Variations*, ch.5, p.115.

pouvoir et exercice, et ainsi de suite dans l'esprit comme fictions ou illusions ou apparences éphémères : mais ce « rangement » est lui-même problématique lorsqu'il est synonyme de scepticisme, et Hume le laisse en place tout en le mettant de côté, montrant ainsi une inadéquation irréductible entre conclusions logiques d'une partie de la « science de l'homme » et nécessités de la vie commune.

Au final, c'est le principe du titre qui permet, non de résoudre, mais de mettre de côté ce genre de problème et de réutiliser comme allant de soi des notions ou des catégories que le réductionnisme rigoureux et sans frein aboutissait à dissoudre.

3) Un problème relatif, mais qui nous semble suffisamment important pour être soulevé, réside dans la difficulté à penser un certain nombre de catégories. Nous ne parlons pas ici de « ranger » des concepts que l'on déclare inintelligibles mais qui sont relativement faciles à manier – Hume parle intelligiblement, clairement et facilement des causes comme extérieures (par exemple en I.3.14.29)<sup>451</sup> –, comme dans le cas précédent ; nous parlons de concepts ou de catégories sur lesquelles Hume semble avoir du mal à formuler des idées ou des explications. On n'est plus ici face à ce que la théorie aboutit à considérer comme de la fausse clarté, mais face à, si l'on peut dire, de la véritable obscurité conceptuelle. Laquelle touche spécifiquement les catégories de l'agir et du possible.

Du point de vue de la dichotomie agir/pâtir, il faut reconnaître que le *Traité* offre un luxe de distinctions et de considérations sur ce qui relève essentiellement du pâtir – perceptions, mécanismes mentaux, processus impersonnels –, jusqu'à la tentation de réduire la volonté à une pure impression, mais se montre beaucoup plus économe en ce qui concerne

---

451 C'est cette apparente intelligibilité de ce que le réductionnisme-aux-perceptions et la norme stricte du principe de copie obligent à considérer comme inintelligible qui est à la source du « New Hume », c'est-à-dire d'une lecture faisant de Hume un « réaliste sceptique » qui croirait dans la possibilité de causes et d'effets au sens habituel et externaliste du terme tout en admettant que nous ne puissions jamais y atteindre directement.



l'agir. Et c'est justement sur l'agir que Hume reconnaît explicitement de l'inexplicable et de l'inintelligible. En I.2.5.24, il remarque que le géomètre, comme le musicien, le peintre... acquiert par la pratique une perception plus fine des nuances de son domaine d'études : il ne peut expliquer cela que par un « standard pleinement imaginaire », une « fiction très naturelle » et pourtant « très utile ». S'il a ici réduit efficacement la géométrie à n'être qu'un *ars* particulier, à l'égal des autres et non pas plus intelligible ou « intellectuel » qu'eux, il bute néanmoins sur une impossibilité d'expliquer pourquoi quelqu'un qui travaille répétitivement sur quelque chose acquiert de meilleures capacités dans le domaine, et il n'arrive même à le formuler qu'en termes de perceptions fines, donc en termes de pâtir et même pas en termes d'agir. Ce sera la même chose en I.3.16.9, où Hume verra dans la raison irréductible à l'imagination<sup>452</sup> un « instinct merveilleux et inintelligible ». De même encore en I.4.7 où le Hume qui agit, qui va voir ses amis, joue au trictrac, est justement quelqu'un qui sort de la « pensée abstruse », comme s'il y avait opposition entre pensée abstruse d'un côté et agir de l'autre. Plus tard dans la même section, et en II.3.10.11, il décrit comment des motifs et des passions poussent à la recherche et à la philosophie ; ce faisant, il décrit moins le chercheur ou le philosophe comme un acteur que comme un patient de ses propres ressorts, comme quelqu'un qui obéit à ses passions, à la recherche du plaisir, au besoin d'activité.

De même, bien que Hume ne soit pas à proprement parler un matérialiste, il lui est au moins aussi difficile de penser le possible que l'agir. La distinction entre pouvoir et exercice du pouvoir est niée (I.3.14.34, II.1.10.5). Avec elle disparaît aussi la distinction aristotélicienne entre puissance et acte : il est difficile de dire, dans le cadre du *Traité*, que quoi que ce soit – perception, faculté, objet, individu ou autre – se trouve en puissance de faire ceci ou cela. Chaque chose, pour autant qu'elle fasse partie de la série indéfinie des causes et des effets, peut être considérée comme cause putative de ceci et effet putatif de cela,

---

452 Michaud : « la raison fait partie de l'imagination au sens large... » (*op.cit.*, chap.6, p.134).

éventuellement dans des entrecroisements complexes de causes et d'effets, mais c'est tout. Car « jamais nous ne pouvons nous libérer des chaînes de la nécessité » (II.3.2.2). Il n'y a aucune marge de manœuvre, aucun espace d'indétermination pour les agents : il n'y a que de la « fausse sensation ou expérience » (II.3.2.2) de liberté, une illusion d'indifférence à l'égard des déterminations, auxquelles tout ce que nous pouvons concevoir et/ou tout ce qui est pour nous se réduit. Le hasard même n'existe pas : soit, par « hasard », on veut parler de notre propre ignorance des causes et des effets, et d'un processus mental de projection de plusieurs scénarios apparemment possibles, que Hume explique sur le modèle du lancer de dés (I.3.12) ; soit, par le même terme, on désigne une indétermination ontologique en laquelle nous n'aurions aucune raison de croire ni aucune impression originale « réelle », et dont Hume conclut qu'elle n'existe pas.

La « liberté de spontanéité » ne semble exister que comme résultante d'une nécessité des choses, peut-être du processus historique qui augmente la puissance de production des individus : elle ne suppose qu'une absence de déterminismes extérieurs trop stricts pour l'individu, ce qui laisse celui-ci libre d'exprimer son caractère, mais celui-ci est un ensemble de causes comme un autre et il ne suppose aucun possible spécifique – juste le remplacement des causes extérieures par des causes intérieures, aussi nécessaires les unes que les autres.

De cela, de l'absence de possible comme indétermination, Hume tire l'idée d'un « destin absolu » des causes et des effets (II.3.1.3), expression d'un dogmatisme inhabituel sous sa plume mais dénotant clairement l'absence de possible ou d'alternative à la chaîne perpétuelle des causes et des effets, et tirera cette conclusion dans la première *Enquête* :

De même qu'un homme qui a allumé un pétard doit répondre de toutes les conséquences de l'explosion, que la mèche soit longue ou courte, de même lorsqu'une chaîne continue de causes est fixée, cet Être, qu'il soit fini ou infini, dès lors qu'il produit la première, est aussi l'auteur de tout le reste, et doit porter autant les éloges que le blâme qui leur correspondent. (*EEH*, VIII.2, SB 78)

Quelle que soit la modestie épistémologique et l'aspect modéré, ou « mitigé », de Hume en général, ici cet aspect s'efface devant une conclusion forte qui réduit l'être à une succession régie par la nécessité – ou par quelque chose d'inexplicable ou d'inintelligible, selon le « point de vue privilégié »<sup>453</sup> du scepticisme pyrrhonien. « Liberté [d'indifférence] et hasard (*chance*) sont synonymes » (II.3.2.8), et l'exercice du pouvoir comme spécialement distinct du pouvoir exercé ou de la cause en mouvement l'est aussi, en ce que tout ce qui est habituellement désigné par là est nié comme illusoire ou inintelligible au profit d'une conception où seuls existent le pâtre et une nécessité perpétuelle. « *Action or motion* » (I.1.4.4), écrit Hume avec ce « ou » qui rabat un terme dé-substantialisé sur un terme propre au système du *Traité* : l'action est en fait quelque chose de concevable sur le modèle du mouvement physique, donc d'un pâtre mécanique.

Tout cela n'est pas nécessairement problématique par soi. Plus d'un cognitiviste serait certainement prêt à affirmer que l'agir comme spécifiquement différent du pâtre est réellement une illusion, que nous ne serions réellement rien de plus que nos déterminations intérieures et extérieures, que c'est justement le choix humien de penser rigoureusement en réduisant autant que possible l'esprit à du pâtre et à du (modélisé sur de la) physique qui rend le *Traité* intéressant<sup>454</sup>. De même, un nominaliste de stricte obédience pourrait arguer que le refus de reconnaître des idées générales comme ayant une existence spécifique et la tentative de les dé-substantialiser en les redéfinissant sur la base d'idées exclusivement particulières sont des

---

453 Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis*, chap.5, p.91.

454 On peut penser notamment à Patricia Churchland, qui voit dans « l'enthousiasme » du Hume de l'Introduction, « naturaliste méconnu », quelque chose dont on retrouverait un écho parmi les pionniers des sciences cognitives; voir Churchland, *Neurophilosophie: l'esprit-cerveau*, trad. Maryse Siksou (Paris, PUF, 1999), chap.7, p.326; et à Jerry Fodor, qui va jusqu'à voir dans le *Traité* « l'acte de naissance des sciences cognitives »; voir Fodor, *Hume Variations*, chap.8, p.134; ainsi qu'à Edward O. Wilson qui introduit son essai *On Human Nature*, chap.1, sur des questions qu'il attribue à Hume: « These are the central questions that the great philosopher David Hume said are of unspeakable importance: How does the mind work, and beyond that why does it work in such a way and not another, and from these two considerations together, what is man's ultimate nature? »

aspects tout à fait méritoires du *Traité*, et que les idées générales ne mériteraient pas d'être considérées comme ayant un statut équivalent à celui des particulières<sup>455</sup>. Pour celui qui préfère le « désert de Quine » à la « jungle de Meinong »<sup>456</sup>, les réductions du *Traité* peuvent apparaître comme éventuellement simplistes ou trop vastes dans leur ampleur, mais relevant d'une pratique philosophique plus saine que la multiplication de catégories propres dont aucune n'apparaîtrait plus vraiment fondamentale à l'égard des autres.

Les difficultés à penser des catégories qui sont, dès le départ, mises largement de côté ou considérées comme référant à du non-existant, de l'illusoire, ou de l'inintelligible, sont à remarquer pour établir les contours et la morphologie du projet humien. Elles ne sont un problème que si l'on estime important de donner à l'agir humain une place propre, substantiellement différente du pâtir, ou au moins pensable selon des termes et des prédicats différents. Tout dépend ici de nos propres intuitions philosophiques, ou de nos propres choix, dès lors que le réductionnisme n'apparaît plus comme un impératif ou comme seule modalité possible de science ou de pensée rigoureuse.

Au problème relatif que nous pointons ici, deux types de réponses peuvent être apportées. La première, plutôt « quinienne » dans l'esprit, consiste à valider les intuitions préthéoriques de Hume, à reconnaître le rasoir d'Occam ou de Quine comme légitime, et de vouloir affiner ces intuitions et rejeter certaines conclusions mais pas la pratique réductionniste en soi. On trouve ce genre de réponse chez Nelson Goodman, qui maintient les termes et les prédicats généraux dans le langage, sans les admettre comme dénotant des

---

455 Goodman : « the nominalist renounces classes on grounds of incomprehensibility. » *Structure of Appearance*, II.4.5, p.144.

456 L'expression « jungle de Meinong » serait apparue chez William Kneale (*Probability and Induction*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p.12), et l'expression « rasoir de Quine » ou « machette de Quine » est apparue chez divers commentateurs : voir par exemple Bruno Leclercq, « Faut-il raser la jungle de Meinong avec la machette de Quine ? », conférence donnée en 2013 à l'université de Sherbrooke, consultable sur <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/171043> (visité en août 2016).

existences propres et distinctes des particuliers, ou chez Daniel Dennett qui rejette le nécessitarisme humien et s'efforce de réintroduire de la marge de manœuvre (*elbow room*) tout en admettant le déterminisme causal ; on la trouve aussi dans des programmes scientifiques qui visent à rattacher intégralement des domaines ou des niveaux d'observation à d'autres « inférieurs », sans leur reconnaître d'existence ou d'ontologie distincte. De manière générale, cette réponse s'inscrit plutôt dans une tradition philosophique analytique.

La seconde réponse, elle, revient à rejeter l'intuition préthéorique à la base du *Traité*, à affirmer l'existence propre ou au moins la possibilité d'existence propre d'une volonté irréductible aux motifs, désirs, passions qui circulent dans l'esprit, et à faire de même pour l'agir, à affirmer l'existence de perceptions et d'objets, à rejeter la *tabula rasa* lockéenne et à affirmer l'importance du « naturel » par opposition au culturel, et ainsi de suite. Cette réponse pourrait être qualifiée de « meinongienne » dans le sens où elle accepte d'inclure la complexité et la pluralité des catégories dans son ontologie, au point où celle-ci deviendrait très riche en catégories présumées substantiellement existantes et irréductibles les unes aux autres.

Quelle que soit la réponse choisie, il semble difficile de ne pas reconnaître que, dans la vie commune et dans le langage ordinaire, nous distinguons constamment entre des processus dits naturels au sens d'aveugles et impersonnels et d'autres que l'on pourrait dire moraux ou humains, et qui supposent conscience, choix, libre arbitre – ce que l'anglais appelle *agency*<sup>457</sup>. La question est ensuite de savoir si l'on perçoit cet aspect commun comme dénotant une illusion nécessaire, et qu'en réalité tout se ramènerait à du « naturel », ou si l'on estime que cette distinction commune renvoie à une différence ontologique entre de l'aveuglement déterminé et une *agency* irréductible à de la mécanique cognitive ou neuronale. C'est autour

---

457 Goffman, *Frame Analysis*, chap.2, p.22.

de cela que tournent la plupart des discussions sur le réductionnisme dans les sciences contemporaines et sur les « propriétés émergentes »<sup>458</sup>.

Pour rester sur la question telle qu'elle se pose autour du *Traité*, nous dirons simplement que la négation et/ou l'inintelligibilité de l'agir et du possible comme substantiels fait partie du projet humien et montre ses limites, mais que cela n'est un problème que si nous voyons cet aspect comme simpliste ou comme laissant de l'essentiel de côté, et ferons simplement remarquer que l'intuition préthéorique qui valide le rasoir d'Occam et les projets réductionnistes en général est une orientation philosophique parmi d'autres, qui peuvent amener à un regard beaucoup plus critique sur le réductionnisme d'un projet comme celui du *Traité*.

4) Au fil du *Traité*, Hume ne peut s'empêcher de complexifier sa théorie et d'ajouter des éléments qui ne sont pas justifiés par l'ordre des raisons mais par un « il est évident que... » ou par l'accord « des philosophes ». Si Hume critiquera l'abus du « il est évident que... » à la fin du livre I, il ne s'en sert pas moins tout au long du livre et de nouveau au livre II. Ce sont là des compromis vis-à-vis de l'orientation réductionniste du projet, celle-ci visant justement à réduire le plus grand nombre de concepts, phénomènes, théories... au minimum de principes et de catégories, de même que la présence de facultés dans la théorie de l'esprit est un compromis vis-à-vis de l'associationnisme. Ces deux types de compromis ont en commun de constituer des ajouts, non dérivables des prémisses du *Traité*, mais peuvent être considérés comme légèrement différents.

Les compromis du premier type peuvent être décrits comme des complexifications de la théorie initiale. On a déjà eu l'occasion d'en voir quelques-unes : le « point de vue », la

---

458 Pour un historique du développement du concept d'émergence après Mill, voir l'article « Emergent Properties » de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002-2015, disponible sur <http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/> (visité en août 2016).

« manière », censées justifier les relations et les distinctions de raison, les « dispositions » remplissant le même rôle, et ayant toutes en commun d'expliquer des phénomènes mentaux sans ni les rabattre sur les perceptions, ni les nier. (On pourrait, en étant en quelque sorte plus humien que Hume, voir tous les éléments de la théorie de l'esprit qui ne se réduisent pas aux perceptions à des complexifications ultérieures ou à des compromis vis-à-vis d'un idéal qui consisterait à réduire absolument tout à des perceptions.) Mais il y en a encore d'autres, que Hume invoque pour expliquer des phénomènes particuliers au fil de sa recherche.

Ainsi, en I.3.14, Hume explique l'origine de notre idée de causalité, sa nature (une copie idéale de notre impression ou sentiment de nécessité), et son lieu (l'esprit, l'intérieur), mais doit aussi expliquer pourquoi nous croyons normalement que la causalité existe hors de nous et « dans les choses ». Comment les prémisses du *Traité* pourraient-elles expliquer ce phénomène ? Elles devraient le lier à une expérience ou « habitude de ce qui n'a jamais été présent à l'esprit » (I.4.2.21), ce qui implique une contradiction dans les termes. Pour éviter la contradiction et expliquer le phénomène, Hume doit invoquer quelque chose d'irréductible à l'expérience ou aux perceptions : ce sera une tendance (*propensity*)<sup>459</sup> à la projection (I.3.14.25), c'est-à-dire à ce que l'esprit « se projette (*spread itself*) sur les objets extérieurs », ceci étant dit à un moment du *Traité* où la distinction entre intérieur et extérieur n'a pas encore été interrogée et reste prise comme allant de soi.

De même, l'esprit aurait une tendance à vouloir former des règles générales, quitte à le faire hâtivement et sur la base d'une expérience si incomplète<sup>460</sup> qu'elle n'a pas encore fourni

---

459 Quelques-unes des tendances que nous relevons ici ont été relevées par Michaud (*op.cit.*, chap.6, p.126 et suivantes), qui s'étonne au passage de les trouver « dans une philosophie qui entend se limiter à des données et des associations ». Nous répondons que cela n'est pas si surprenant si nous voyons ces tendances comme des accommodements ou des compromis vis-à-vis de l'intention initiale.

460 Ce qui semble impliquer que l'expérience puisse être considérée comme représentative ou non, à l'instar d'un échantillon statistique. Or, pour cela, il faut admettre que l'expérience soit une partie d'un tout plus vaste, donc qu'il y ait une réalité hors de l'expérience et irréductible à celle-ci seule, et par là

de cas contredisant la règle. C'est ainsi que se forment des préjugés (I.3.1413.7-8), soit des règles générales excessives maintenues en dépit d'expériences contraires. L'esprit « aime » les règles générales comme un gage de régularité et de stabilité. Ce sont de nouvelles règles générales, des règles de second ordre, qui vont permettre d'éviter les pièges du préjugé (I.3.13.12) Cette tendance nous pousserait à confondre des objets, des perceptions ou des instances différentes (I.4.2.22-35), ou au moins à exagérer leurs traits communs, afin de les ranger sous le boisseau d'une même règle générale ou d'une supposée identité. Il s'agit toujours du même phénomène : l'esprit « aime » les généralités, ce qui peut être lié à la stabilité que celles-ci nous apportent<sup>461</sup>, cependant le fait même que cette tendance s'exprime avant expérience montre qu'elle n'en dérive pas. (En revanche, elle aide largement Hume tant pour expliquer le préjugé que dans la poursuite des développements de I.4.2.)

Cette tendance généraliste s'exprime dans une autre tendance particulière, qui consiste à compléter une généralité incomplète ou à poursuivre dans la voie d'une certaine généralité jusqu'à ce que celle-ci ait été complétée. Grâce à elle, l'esprit va au-delà des doutes ou de la faiblesse liée à une expérience imparfaite. C'est elle qui permettrait d'affiner un standard en I.2 – elle expliquerait que nous poursuivions ce standard mais n'explique pas comment il se forme –, et c'est d'elle qu'il est question lorsque Hume compare, avec une métaphore physique, l'imagination à « une barque mise en mouvement » qui « continue sa course sans nouvelle impulsion » (I.4.2.22). Autrement dit, quand bien même il n'y a pas d'instance nouvelle ou de cas nouveau, l'imagination va tout de même faire continuer le processus de formation de croyance, jusqu'à ce que la conjonction ou la confusion entre plusieurs cas devienne une règle générale.

---

une dualité entre expérience seule et « monde réel », ce que Hume a beaucoup de mal à admettre sans détour avant I.4.7.

461 En particulier les généralités qui ne vacillent pas devant une expérience contradictoire, c'est-à-dire celles qui sont suffisamment opératoires pour ne pas être (trop) contredites par l'expérience. Voir Loeb, *Stability and Justification*, chap.4, point 2, pp.104-12.



Hume reconnaît aussi comme « qualité *originale* de l'âme » (II.2.8.2, souligné dans le texte) une certaine tendance à comparer les objets. Cette tendance serait issue d'une sensibilité aux contrastes et aux différences lorsque ceux-ci passent un certain degré. La fameuse expérience de la main chaude et de la main froide mises dans un même bain et donnant des sensations différentes participerait de cette tendance, qui nous fait percevoir un côté plus froid et un côté plus chaud en exagérant les différences de température entre chaque main. Hume fait de la sensibilité aux contrastes un élément-clé du sublime ou du sentiment de sublime, qui serait notamment issu de la comparaison avec de « grandes choses », telles qu'un paysage vaste ou une aventure héroïque. Là encore, l'exagération ou l'hypersensibilité aux différences lorsqu'elles deviennent des contrastes se surajoute aux principes de I.1, et là encore, Hume reconnaît ouvertement qu'il complexifie sa théorie.

On peut encore compter « l'attraction entre les sexes » (III.2.2.4) comme l'un de ces ajouts.

Tous ces ajouts faits en cours de route viennent complexifier la théorie, et constituent des entorses nécessaires à l'orientation réductionniste en ce qu'ils permettent l'explication de phénomènes que nous ne comprendrions pas si l'on en restait strictement aux prémisses du *Traité*, comme on l'a vu dans le cas de cette « expérience d'un objet jamais présent » que l'on devrait absurdement postuler, sauf à l'expliquer par des tendances (*propensity*) ou des instincts (comme, en I.3.16, la raison, ou en III.2.2 le désir du sexe opposé). On voit au passage que Hume s'éloigne de la *tabula rasa* de Locke et de ses dissertations sur la réflexion à propos des contenus de l'expérience, pour y substituer de l'original, du constitutif, du tendanciel, de l'instinctif, soit autant de noms qui réfèrent à ce qui n'est pas réductible ni à l'expérience, ni aux perceptions, ni aux principes de la théorie de l'esprit avancés en I.1. En

d'autres termes, Hume se rapproche discrètement du nativisme de Shaftesbury<sup>462</sup>, auquel il accorde d'ailleurs plus d'éloges qu'à Locke<sup>463</sup>.

Les compromis du second type sont des ajouts que Hume fait sur le ton de la généralité assumée, qui ne sont ni des tendances ni des instincts, dont on ne sait pas exactement d'où ils viennent ou de quelle autorité ils tirent leur légitimité. Ce sont toutes les phrases commençant par « il est évident que... », qui permettent à Hume d'avancer pêle-mêle toutes sortes de thèses : que toutes les sciences dépendent plus ou moins de celle de la nature humaine (Intro., 4), ; que les idées de la mémoire sont plus vives que celles de l'imagination (I.1.3.1), ce qui n'est pourtant pas toujours vrai<sup>464</sup> ; que la mémoire préserve la forme originale (I.1.3.3) ; que les idées abstraites se voient enlever leurs aspects particuliers (I.1.7.2) ; que les aspects particuliers d'une ligne, comme sa longueur ou sa largeur, ne peuvent être distingués de la ligne elle-même (I.1.7.3), ce qui sera pourtant bien le cas via les distinctions de raison ; et ainsi de suite. Les mots « *it is evident that* » ou « *'tis evident, that* » apparaissent pas moins de 151 fois dans tout le *Traité*, et cela ne compte pas les « *generally acknowledged* » ou « *acknowledged by philosophers* » qui jouent le même rôle.

Ces introductions par l'évidence semblent relever d'un abus du concept, qui en est venu à qualifier à peu près tout ce que l'on veut faire accepter sans trop le justifier : Hume

---

462 Voir ce propos lapidaire de Shaftesbury sur Locke dans ses *Characters* : « Experience and our catechism teach us all! I suppose it is something of like kind, which teaches birds their nests, and how to fly the minute they have full feathers... As modestly as he can, [he] asks a Lockist, whether the idea of woman (and what is sought after in woman) be not taught also by some catechism, and dictated to the man. Perhaps, if we had no schools of Venus, nor such horrid lewd books, or lewd companions, we might have no understanding of this, till we were taught by our parents: and if the tradition should happen to be lost, the race of mankind might perish in a sober nation. This is very poor philosophy. » *Characteristics* (éd. Basil de 1790), vol.1, Letter VIII, 3 juin 1709, p.346.

463 On peut comparer I.1.1.1n, où Hume reproche à Locke d'avoir « perverti » le terme d'idée en l'employant trop largement, et I.4.6.6n où il évoque le « génie » de Shaftesbury.

464 Voir plus haut sur les pathologies de la croyance explicables par une « imagination échauffée », c'est-à-dire dont les idées sont trop fortes et, se confondant ainsi avec celles de la mémoire, acquièrent le statut de croyance (I.3.10.9).

finit par les justifier comme le produit d'une vision « intense » de son objet d'études, qui lui ferait voir certaines idées comme « évidentes » et accepter comme telles au long de son trajet épistémologique (I.4.7.15).

Le Hume de la maturité sera beaucoup plus attentif à éviter de trop avoir recours à ces « évidences » toutes relatives : la première *Enquête* ne montre que 27 occurrences du terme « *evident* », et plusieurs d'entre elles disent « *seems evident that...* » ou « *make this more evident* », soit une manière de laisser au lecteur davantage de marge de manœuvre pour s'assurer lui-même de l'évidence d'un propos, plutôt que de prendre l'« évidence » pour garantie et de la mettre au service d'une démarche systématique où le lecteur semble surtout présent pour regarder. Ce qui ira de pair avec l'abandon des ambitions de refondation de la connaissance et de « système complet ».

5) Enfin, une limite qui nous semble relever d'un problème objectif, mais rendu inéluctable par certains choix de Hume, est l'absence de toute théorie de l'inconscient dans le *Traité*. « Toutes les actions et les sensations de l'esprit nous sont connues par la conscience » (I.4.2.7), et « toutes les impressions étant claires et précises, les idées qui en sont copiées doivent être de même nature, et ne peuvent jamais sinon par notre faute devenir obscures et compliquées » (I.3.1.7). Pourtant, dès I.1.7 et I.2.5, on voit que l'esprit arrive à suivre des standards « admirablement » fonctionnels et dont le fonctionnement exact reste pourtant obscur. En I.3, où Hume commence à parler de l'attention, on voit que celle-ci ne saurait porter sur toutes nos perceptions : elle ne peut porter que sur un nombre fini de perceptions, toujours inférieur à toutes celles présentes dans nos sensations, notre mémoire, ou nos pensées. En I.4, lorsque Hume déterre des « fictions » et des « illusions », lorsqu'il montre des actes de l'imagination et de nos tendances, il montre bien quelque chose dont il devrait admettre que nous ne sommes généralement pas conscients. Hume se borne à dire que ces fonctionnements ou ces processus sont *scarcely conscious*, *scarcely felt*, c'est-à-dire quand

même un peu conscients alors même que dans la « vraie vie » nous ne les percevons simplement pas.

Comment expliquer cette absence d'inconscient, alors que le *Traité* semble montrer de par ses découvertes qu'il existe bien une sorte de territoire inconnu et généralement non-perçu au sein de l'esprit ? Plusieurs réponses peuvent être apportées. D'abord, une perception, par définition, implique la conscience : une perception inconsciente serait non perçue, et une perception non perçue est une contradiction dans les termes. Pour éviter la contradiction, on devrait distinguer entre perception et information ou perception et contenu mental, le second terme n'impliquant plus nécessairement la conscience, mais Hume évite cette distinction et il va de soi que la faire constituerait un compromis majeur vis-à-vis de la réduction-aux-perceptions. Ensuite, il semble que l'inconscient ne soit généralement pas conçu comme tel à l'époque du *Traité*, mais logé dans un substrat : on pourrait tirer des *Passions de l'âme* de Descartes une théorie de l'inconscient, qui serait dû à des processus corporels et résiderait donc dans la « mécanique » du corps, sans que cela n'implique de reconnaître un inconscient *dans l'esprit* ; par contre, si l'on coupe toute possibilité de rattacher les perceptions à un substrat et que l'on rabat les contenus mentaux en général sur des perception, il devient impossible de « loger » l'inconscient dans le corps. Enfin, les remarques sur la responsabilité de l'homme qui tend à « s'auto-tromper » (I.2.5.22) ou à manquer d'attention (I.3.1.7) semblent dénoter l'arrière-plan d'un certain calvinisme, où l'homme est considéré comme un pécheur portant la responsabilité de ses turpitudes. Dans une lettre à Hutcheson<sup>465</sup>, Hume fait référence au livre *The Whole Duty of Man*<sup>466</sup>, un livre de dévotion qui semble avoir marqué

---

465 Greig, *Letters*, 13, 17 september 1739, p.33.

466 Anonyme, imprimé par R. Norton pour Robert Pawler, at the Sign of the Bible, Chancery Lane, Londres, 1684.

son enfance<sup>467</sup>. S'il y réfère comme à une référence qu'il souhaiterait moins importante que le *Traité des devoirs* de Cicéron, le premier livre semble avoir ici un écho, d'autant plus notoire qu'il apparaît en tension avec le reste du *Traité* : si nous sommes déterminés par les principes constitutifs de notre esprit et par nos expériences, comment serions-nous responsables de ce que nous accordons ou non de l'attention à telle ou telle chose – mis à part dans le cas particulier où un surcroît ou défaut d'attention dénoterait quelque chose de notre caractère ? Le Hume de la maturité sera certainement plus cohérent, et plus distancié vis-à-vis des dévotions de son enfance, lorsqu'il attribuera à Dieu la responsabilité de toute la chaîne des causes et des effets<sup>468</sup>. Dans le cadre du *Traité*, une théorie explicite de l'inconscient lui apparaîtrait peut-être comme une complaisance ou comme un moyen de se déresponsabiliser à bon compte – ce qui ne devrait pourtant pas être gênant puisque la responsabilité, telle que reconceptualisée en II.3, ne porte plus sur nos choix en tant que tels.

Quoiqu'il en soit, un psychologue plus moderne admettrait très certainement que faire tenir tout l'esprit dans la conscience est irréalisable, et donnerait aussi au terme de « perception » une portée bien moindre que celle du *Traité*, de sorte que l'on ne pourrait plus y réduire l'intégralité des contenus mentaux. Ce qui impliquerait, toutefois, un rejet de la base même du *Traité*.

Ces cinq problèmes ou catégories de problèmes ne sont pas une typologie des problèmes du réductionnisme en général, typologie qui nous emmènerait sans doute très loin de notre sujet : ils sont des problèmes attenants au réductionnisme spécifique au *Traité*, et la comparaison entre ce livre et d'autres démarches philosophiques à cet égard demanderait un autre travail.

---

467 Voir Mossner, *Life*, chap.3, p.34, et chap.4, p.64.

468 *EEH*, VIII.2, SB 78. Déjà cité plus haut.



## **CONCLUSION**

La présente thèse aura été l'occasion d'introduire le concept de réductionnisme dans l'étude historique des auteurs classiques. En l'occurrence, dans l'étude de l'œuvre de Hume qui, semble-t-il, est celle pour laquelle le concept – et les questions qu'il permet de poser – est le plus profitable : le projet qui est développé par le *Traité* consiste bien à ramener beaucoup à peu. S'il serait certainement possible d'affirmer que le Hume de la maturité est réductionniste aussi à certains égards, ne serait-ce que par le naturalisme de l'*Histoire d'Angleterre*<sup>469</sup> ou par la remarque provocatrice qui, à la fin de la première *Enquête*, limite drastiquement les catégories de discours que l'on peut reconnaître comme légitimes<sup>470</sup>, ce réductionnisme est plus discret, plus éparpillé dans ses lieux d'expression, moins évident de par l'apparente absence de base absolument existante ou d'un début clair, et surtout mitigé tant par l'absence d'ambitions systémique et fondationnalistes que par une certaine modestie épistémologique.

En tant que projet, le *Traité* est bien une œuvre réductionniste, et on y trouve un réductionnisme de tous les types que nous avons pu décrire : conceptuel, en ce que Hume reconceptualise des phénomènes, des concepts préexistants, des catégories, selon des concepts qui sont considérés comme plus fondamentaux ; épistémologique, en ce que tout ce qui est réduit doit aussi être expliqué en tant que phénomène, et par là considéré comme l'effet de certaines causes, lesquelles ont à voir avec les concepts fondamentaux ; schématique, en III.2, et peut-être en I.3.13 et en II.2.2, en ce que Hume donne des schémas de processus événementiels, des processus-types dans lesquels on doit retrouver des éléments essentiels de tous les processus « réels », particuliers, et indéfiniment nombreux ; ontologique, enfin, en ce que Hume ne peut s'empêcher de susciter le doute sur l'existence propre de catégories qu'il dissout dans d'autres – telles que les corps extérieurs en I.4.2 et les esprits d'autrui en I.4.5-6.

---

469 Voir *A History of England*, vol.2, « The maid of Orléans », et Schmidt, *David Hume: Reason in History*, chap.13, pp.396-7.

470 *EEH*, XII.3, *Hume's Enquiries* SB 132 p.165.



Ce dernier réductionnisme n'est pas forcément désiré, comme l'indique la mise en garde en I.4.2.1. Sa présence montre à quel point il est difficile d'assumer une position purement instrumentaliste et ne pas, lorsque l'on réduit les catégories dans notre paysage conceptuel ou dans notre vision du monde, établir ensuite des jugements sur ce qui est « réel » ou pas, ou sur ce qui est un phénomène fondamental et ce qui n'est qu'un sous-produit tardif. À cet égard, si Hume se met bien à assumer une position instrumentale à partir de I.4.7, lorsqu'il reconnaît son projet comme poursuivi via des « hypothèses » et constituant un « système ou un ensemble d'opinions » (I.4.7.14), il ne peut pourtant éviter de problèmes ou d'hésitations, qui sont dus à sa tendance à dissoudre des catégories de la vie commune (ou à les dé-substantialiser), et à pourtant s'en servir comme si elles dénotaient une réalité établie, ou allaient de soi, ou étaient justifiées logiquement, ce qui n'est pas le cas.

La question du réductionnisme nous aura permis de lire le *Traité* dans sa globalité, en interrogeant ses articulations et ses tournants internes, et sans prendre pour acquises des distinctions de commentateurs parfois surdéterminées (ou, pourrait-on dire, sur-substantialisées) au point de fragmenter le livre en parties irréconciliables entre elles<sup>471</sup>. En interrogeant la démarche de Hume comme praticien de la philosophie et agent épistémique, nous avons obtenu une façon totale et transversale d'aborder des problèmes et des questions qui se font jour dans le *Traité* en tant qu'ils sont tous relatifs à ladite démarche, qu'ils révèlent en même temps qu'ils l'accomplissent. Pour cela, nous avons retracé la genèse du projet humien, avec les espoirs, les intentions, les appropriations du jeune Hume telles que révélées dans ses lettres, dans l'Introduction et dans l'*Abrégé*, avant de circonscrire la base dont il a besoin pour faire décoller son projet – soit la théorie des perceptions et, dans une moindre mesure, la théorie de l'esprit comprenant principes, facultés et relations –, de suivre un ordre

---

471 Malherbe, « Paul Russell. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion* », *Hume Studies*, p.306.

des raisons qui semble mener directement au scepticisme pyrrhonien en même temps qu'il parvient à élaborer une science de l'esprit humain, puis de voir comment Hume parvient à éviter que le côté pyrrhonien de ses conclusions n'empêche sa démarche d'avoir lieu, et enfin de suivre le réductionnisme en action de par les réductions que Hume opère au fil du *Traité* (celles spécifiquement sceptiques, et mises de côté par le principe du titre, mises à part). Après quoi, il a été possible de voir quelles limites et problèmes surgissaient au fil des réductions, problèmes qui peuvent surgir de manière localisée ou discrète mais qui souvent concernent l'ensemble de la démarche et/ou un aspect de tout le *Traité* – comme le manque de théorie de l'inconscient, qui apparaît subtilement en plusieurs points du livre I, sans qu'il soit possible de le réserver à une seule partie en particulier.

Tout comme la « vente » d'un système philosophique implique de jeter le discrédit sur d'autres systèmes concurrents (Intro., 1), le réductionnisme d'un agent particulier s'oppose à d'autres réductionnismes partant de prémisses différentes et incompatibles : ainsi, Hume apparaît aussi antiréductionniste en tant qu'il s'oppose aux réductionnismes d'autres philosophes, que ce soit en différenciant l'orgueil de l'amour et en affirmant l'existence propre et irréductible de chacune de ces passions (II.2.1.2), en affirmant l'existence d'un élément désintéressé et irréductible à l'intérêt personnel par la sympathie et par des passions généreuses, ou encore en s'opposant au rationalisme moral de Clarke et de Wollaston pour affirmer l'existence et la nécessité d'une source extra-rationnelle de la moralité. On voit ici que la démarche réductionniste ne peut avoir lieu sans postulats, cadres conceptuels et choix de départ, qui détermineront ensuite l'ordre de « fondamentalité » des concepts et des phénomènes<sup>472</sup>, et qu'une démarche réductionniste donnée doit nécessairement s'opposer ou à

---

472 Ce que l'on voit en Introduction dans la proximité ou l'éloignement des divers domaines de la connaissance vis-à-vis de la nature humaine.

tout le moins fortement relativiser d'autres démarches réductionnistes agissant sur une base différente.

Par cette lecture globale du *Traité* selon la clé fournie par le concept de réductionnisme, qui rappelons-le est pertinent parce qu'il correspond à un projet et à une démarche propres au livre (et qui ne dépendent donc pas de notre clé d'interprétation pour « exister »), nous avons pu apporter une réponse originale à des questions posées par d'autres : celles du nombre de projets dans le *Traité*, de l'articulation entre dimension « naturaliste » et dimension sceptico-pyrrhonienne, de l'intérêt de la section I.2<sup>473</sup>, ou encore de la nature du « sens moral » tel que Hume le conçoit.

Cependant, notre intérêt va au-delà des questions « locales » ou centrées sur un aspect particulier du *Traité*, mis à part bien entendu celui du réductionnisme : la pensée humienne en général, et le *Traité* en particulier, ont été pour ainsi dire découpés en morceaux par de nombreux commentateurs, et les « morceaux » sont devenus de plus en plus difficiles à relier les uns aux autres, donnant ainsi une image faussée d'un Hume incohérent alors que, dans bien des cas, l'examen général de la démarche du *Traité* permet d'y voir un fil conducteur et une cohérence d'ensemble que les virages et les pérégrinations n'entament pas autant que l'on pourrait croire. Si la présente thèse peut difficilement prétendre représenter Hume dans toutes ses « multiples activités »<sup>474</sup>, ne serait-ce que par le fait qu'elle porte à peu près exclusivement sur le *Traité*, nous espérons qu'elle aura permis de se rapprocher de cet idéal, en observant le philosophe comme pratiquant et agent plutôt que comme un kaléidoscope dont les facettes ne cesseraient de s'éloigner les unes des autres. Nous espérons également que, au-delà des seules

---

473 Qui est donc peut-être irréligieux, comme le dit Russell (*Riddle*, chap.9), mais pas seulement.

474 Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Introduction, pp.vii-viii.

*Hume studies*, cette thèse montre la fécondité du concept de réductionnisme pour circonscrire et éprouver les projets philosophiques qui s'y prêtent.

# Bibliographie

## Livres

- ÁRDÁL, PÁLL, *Passion and Values in Hume's Treatise*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1966.
- ARNAULD, Antoine, et NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1992 [1662].
- ALLISON, Henry E., *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, New York, Oxford University Press, 2010.
- ATHERTON, Margaret, *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaque, Cornell University Press, 1990.
- BINOCHE, Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Québec, PUL, coll. République des Lettres, 2008; partie II, ch. 4.
- \_\_\_\_\_ et DUMOUCHEL, Daniel (dir.), *Passages par la fiction : expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, coll. Essais, 2013.
- BERKELEY, Georges, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (introduction et notes K. Winkler), Indianapolis, Hackett, coll. Hackett Classics, 1982 [1710]; trad. Paris: Armand Colin, traduction Charles Renouvier, 1920.
- \_\_\_\_\_, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (introduction et notes R. M. Adams), Indianapolis, Hackett, coll. Hackett Classics, 1979 [1713].
- \_\_\_\_\_, *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain*, in A. C. Fraser (ed.), *The Works of George Berkeley, D. D.*, Londres, Clarendon Press, 1721, 4 vol.; vol.3, pp.193-212.
- BOIZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Boivin & cie, 1935 (rééd. électronique, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 2005).
- \_\_\_\_\_, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin & cie, 1946 (rééd. électronique, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 2005).
- BRAHAMI, Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002.
- CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières* (traduction P. Quillet), Pierre, Paris, Fayard, 1990.
- CHARLES, Sébastien, *Berkeley au siècle des Lumières Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2003.
- \_\_\_\_\_ (dir.), *Science et épistémologie selon Berkeley*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004.
- \_\_\_\_\_ et BERNIER, Marc-André (ed.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005.
- \_\_\_\_\_ et SMITH, Plínio J. (dir.), *Scepticism in the Eighteenth Century. Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Springer, 2013.
- \_\_\_\_\_ (dir.), *Hume et la religion. Nouvelles perspectives, nouveaux enjeux*, Hildesheim, Olms, 2013.

- CHATER, Nick, et OAKSFORD, Mike (eds.), *The Probabilistic Mind: Prospects for Bayesian Cognitive Science*, Oxford, Oxford University Press, 2008, chap.22.
- CHURCHLAND, Patricia S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge (Etats-Unis), MIT Press, 1986.
- COHEN, I. Bernard, *Lives in Science*, New York, Simon & Schuster, 1957.
- CONDORCET (de), Nicolas, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, GF Flammarion, 1988 [1798].
- DAMASIO, Antonio, *L'erreur de Descartes, la raison des émotions* (traduction M. Blanc), Paris, Odile Jacob, 2006.
- DARWIN, Charles, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, trad. E. Barbier, Paris, Alfred Costes, 1921 ; rééd. électronique, Chicoutimi, Classique des sciences sociales, 2006.
- DENETT, Daniel, *Elbow Room*, Cambridge, MIT Press, 1984.
- DESCARTES, René, *Traité de l'homme*, in *Œuvres philosophiques (1618-1637)* (présentation et notes F. Alquié), Paris, Garnier Frères, 1963 [1648]; pp.379-480.
- \_\_\_\_\_, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, in *Œuvres philosophiques (1618-1637)* [1637]; pp.568-650.
- \_\_\_\_\_, *Méditations Métaphysiques* (introduction et notes M.-G. Pellegrin), Paris, Flammarion, coll. GF, 2009 [1641].
- \_\_\_\_\_, *Les passions de l'âme* (introductions et notes G. Rodis-Lewis), Paris, Vrin, 1970 [1649].
- \_\_\_\_\_, *Œuvres philosophiques* (édition F. Alquié), Paris, Garnier, 1963, tome 1.
- FRASCA-SPADA, Marina, *Space and the Self in Hume's Treatise*, Oxford, Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_ et KAIL, Peter J. E. (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- FODOR, Jerry A., *Hume Variations*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- FOGELIN, Robert J. (dir.), *Philosophical Interpretations*, New York, Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, New York, Oxford University Press, 2009.
- FOWLER, Thomas, *Shaftesbury and Hutcheson*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 1998 [1882].
- GALILÉE (Galileo Galilei), *L'essayeur de Galilée*, trad. C. Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, 1980 [1623].
- GARRETT, Don, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002.
- GAUTIER, Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005.
- GILL, Michael, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- GOFFMAN, Erving, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.
- GOODMAN, Nelson, *The Structure of Appearance*, Second Edition, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1966.

- \_\_\_\_\_, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1975.
- GRAHAM, Roderick, *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Birlinn, Édimbourg, 2006.
- GREIG, John Y. T., *Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1932, 2 volumes.
- GUÉROULT, Marcel, *Descartes dans l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 volumes.
- HARRIS, James A., *Of Liberty and Necessity, The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2005.
- HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Boivin & cie, 1935.
- HOBBS, Thomas, *The Elements of Law, Natural and Politic* (introduction et notes J. C. A. Gaskin), Oxford, Oxford University Press, 2008 [1640].
- \_\_\_\_\_, *Leviathan* (introduction et notes C. B. MacPherson), New York, Penguin Classics, 1982 [1651].
- \_\_\_\_\_, *Traité sur la liberté et la nécessité* (trad. P. Folliot), Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 2009.
- HONDERICH, Ted (dir.), *The Oxford Companion of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (introduction et notes David F. Norton et Mary J. Norton), Oxford, Oxford University Press, coll. Oxford Philosophical Texts, 2009 [1739-40].
- \_\_\_\_\_, *Essays, Moral, Political, and Literary* (introduction et notes Eugene F. Miller), Indianapolis, Liberty Fund, 1987 [1742-77].
- \_\_\_\_\_, *Hume's Enquiries* (introduction L. A. Selby-Bigge, notes P. H. Nidditch), Oxford, Clarendon Press, 1975 [1748-77].
- \_\_\_\_\_, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion* (introduction et notes Tom L. Beauchamp), Oxford, Oxford University Press, coll. Clarendon Hume Edition Series, 2009 [1757].
- \_\_\_\_\_, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis, Liberty Fund, 1983 [1778], 6 vol.
- \_\_\_\_\_, *Dialogues about Natural Religion* (introduction et notes Richard Popkin), Indianapolis, Hackett, coll. Hackett Classics, 1998 [1779].
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment*, New York, Oxford University Press, 2001.
- JONES, Richard H., *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*, Bucknell, Bucknell University Press, 2000.
- KAIL, Peter J. E., *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Second Edition, New York, Oxford University Press, 2010.
- KANT, Emmanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, Paris, Auguste Durand, 1853, « Qu'est-ce que les Lumières ? ».
- KAUFFMAN, Stuart A., *Reinventing the Sacred: a New View of Science, Reason, and Religion*, New York, Basic Books, 2010 [2008].
- KLIBANSKY, Raymond, et MOSSNER, Ernest C., *New Letters of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011 [1954].
- LE JALLÉ, Éléonore, *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris Vrin, coll. Analyse et philosophie, 2015.

- LEIBNIZ, Gottfried, *La monadologie*, Paris, Emile Boutroux, 1881 ; rééd. Chichoutimi, Classiques des sciences sociales, 2002 [1714].
- LETWIN, Shirley, *The Pursuit of Certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, and Beatrice Webb*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; I.
- LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding* (introduction et notes P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, coll. Clarendon Edition of the Works of John Locke, 1978 [1689].
- \_\_\_\_\_, *Second Treatise of Civil Government* (introduction C. B. MacPherson), Indianapolis, Hackett, coll. Hackett Classics, 1980 [1689].
- LOEB, Louis, *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- MACKIE, John L., *The Cement of the Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- MALHERBE, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Kant ou Hume. La raison ou le sensible*, Paris, Vrin, 1980.
- MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, New York, Penguin, coll. Penguin Classics, 1989 [1714-29].
- MICHAUD, Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1999.
- MILLICAN, Peter, *Reading Hume on Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- MINTZ, Samuel, *The Hunting of Leviathan*, Londres, Cambridge University Press, 1962.
- MISHIMA, Yukio, *Le soleil et l'acier* (trad. T. Kenec'hdu), Paris, Gallimard, 1973.
- MOUNCE, Howard, *Hume's Naturalism*, Londres-New York, Routledge, 2002.
- MOSSNER, Ernest C., *The Life of David Hume*, Second Edition, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- NAGEL, Ernest, *The Structure of Science*, New York, Routledge et Kegan Paul, [1961] 1982.
- NORTON, David F., *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_, et NORTON, Mary J., *David Hume's Library*, Édimbourg, Edinburgh Bibliographical Society, 1996.
- \_\_\_\_\_, et TAYLOR, Jacqueline (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 2nd ed., 2009.
- PASSMORE, John, *Hume's Intentions*, Third Edition, Londres, Duckworth, 1980.
- PIAGET, Jean, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Félix Alcan, 1927.
- \_\_\_\_\_, *La construction du réel chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1937.
- PINKER, Steven, *How the Mind Works*, New York, Penguin, 1998 [1997].
- \_\_\_\_\_, *The Blank Slate: Modern Denial of Human Nature*, New York, Penguin, 2003 [2002].
- \_\_\_\_\_, *The Stuff of Thought*, New York, Viking, 2007.
- POPKIN, Richard, *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis, Hackett, 1980.
- QUINE, Willard O., *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, Vrin, 2009.
- RADCLIFFE, Elizabeth S. (dir.), *A Companion to Hume*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2008.
- READ, Rupert, et RICHMAN, Kenneth (dir.), *The New Hume Debate*, Revised Edition, Londres-New York, Routledge, 2007.



- REID, Thomas, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (ed. D. Brookes), University Park, University of Pennsylvania Press, 1997 [1764].
- \_\_\_\_\_, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (introduction B. Brody), Cambridge, MIT Press, 1969 [1785].
- \_\_\_\_\_, *Essays on the Active Powers of Man* (introduction B. Brody), Cambridge, MIT Press, 1969 [1788].
- RUSSELL, Paul, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, New York, Oxford University Press, 2010.
- SHAFTESBURY, Anthony A. C., *Characteristics of men, manners, opinions, times: With a collection of letters. By the Right Honorable Antony Earl of Shaftesbury*, vol.1, Basil, imprimé pour J. J. Tournesein et J. L. Legrand, 1790 [1711].
- \_\_\_\_\_, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (introduction et notes J. M. Robertson), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964 [1711-4].
- SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (introduction A. Sen), New York, Penguin, coll. Penguin Classics, 2009 [1759].
- \_\_\_\_\_, *The Wealth of Nations* (introduction A. B. Krueger, notes E. Cannan), New York, Bantam Books, coll. Bantam Classics, 2000 [1776].
- SMITH, Claudia M., *David Hume: Reason in History*, State College, Pennsylvania State University Press, 2003.
- SMITH, Norman K., *The Philosophy of David Hume*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2005.
- SMITH, Plínio J., *O ceticismo de Hume*, São Paulo, Loyola, 1995.
- STRAWSON, Galen, *The Secret Connexion*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- STROUD, Barry, *Hume*, Londres-New York, Routledge, 1977.
- \_\_\_\_\_, *The Quest for Reality Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- THOMAS, Janice, *The Minds of the Moderns*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009; IV.
- WADE, Nicholas, et BROAD, William, *Betrayers of the Truth: Fraud and Deceit in the Halls of Science*, New York, Simon & Schuster, 1982.
- WEBER, Dominique, *Hobbes et le corps de Dieu: 'idem esse ens & corpus'*, Paris, Vrin, 2009.
- WILSON, Edward O., *Consilience: the Unity of Knowledge*, New York: Vintage Books, 1999.
- \_\_\_\_\_, *On Human Nature*, Second Edition, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- WRIGHT, John P., *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- YOLTON, John, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

## Articles

- ALANEN, Lilli, « Personal Identity, Passions, and “the True Idea of the Human Mind” », *Hume Studies*, vol.40, n°1, 2014, pp.3-28.

- ALLISON, Henry, « Hume's Philosophical Insouciance: A Reading of *Treatise* I.4.7 », *Hume Studies*, vol.31, n°2, novembre 2005, pp.317-46.
- BEAM, Craig, « Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians », *Hume Studies*, vol.22, n°2, 1996, pp.299-324
- BEAUCHAMP, Tom L., « The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory », in E. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, Malden-Oxford, Blackwell, 2008;IV, pp.493-512.
- BESSER-JONES, Lorraine, « The Role of Justice in Hume's Theory of Psychological Development », *Hume Studies*, vol.32, n°2, novembre 2006, pp.253-76.
- BLACK, Tim, « Hume's Naturalism in the *Treatise* », *Hume Studies*, vol.37, n°2, 2011, pp.211-42.
- BOYLE, Deborah, « The Way of the Wise: Hume's Rules of Causal Reasoning », *Hume Studies*, vol.38, n°2, 2012, pp.157-82.
- BRETT, Nathan, et PAXMAN, Katharina, « Reason in Hume's Passions », *Hume Studies*, vol.34, n°1, avril 2008, pp.43-59.
- BROUGHTON, Janet, « Hume's Naturalism about Cognitive Norms », *Philosophical Topics*, vol.1, n°1-2, Spring 2003, pp.1-19.
- \_\_\_\_\_, « Hume's Naturalism and his Skepticism », in E. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, Malden-Oxford, Blackwell, 2008;IV, pp.425-39.
- BROUSSOIS, Lisa, « Anatomie du sens moral : Hume et Hutcheson », *Philonsorbonne*, n°7, 2012-2013, pp.45-62, disponible sur <https://philonsorbonne.revues.org/478> (visité en août 2016).
- CARLSON, Åsa, « There Is Just One Idea of Self in Hume's *Treatise* », *Hume Studies*, vol.35, n°1, 2009, pp.171-84.
- \_\_\_\_\_, « The Moral Sentiments in Hume's *Treatise*: a Classificatory Problem », *Hume Studies*, vol.40, n°1, 2014, pp.73-94.
- CAMPBELL, Stephen M., « The Surprise Twist in Hume's *Treatise* », *Hume Studies*, vol.35, n°1-2, 2009, pp.103-34.
- CHARLES, Sébastien, « Pyrrhonisme et académisme dans les Dialogues sur la religion naturelle : Hume lecteur de Foucher ? », in S. Charles (dir.), *Hume et la religion. Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2013, pp.35-49.
- DENETT, Daniel, « Quining Qualia », in A. J. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, New York, Oxford University Press, 1988.
- DURLAND, Karánn, « Extreme Skepticism and Commitment in Hume's *Treatise* », *Hume Studies*, vol.37, n°1, 2011, pp.65-98.
- FLANAGAN, Owen, SARKISSIAN, Hagop, et WONG, David, « Naturalizing Ethics », in K. J. Clark (dir.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell, coll. Blackwell Companions to Philosophy, 2016; chap.2.
- GARRETT, Don, « Hume's Naturalist Theory of Representation », *Synthese*, vol.152, 2006, pp.301-19.
- \_\_\_\_\_, « Reasons to act and believe: naturalism and rational justification in Hume's philosophical project », *Philosophic Studies*, vol.132, 2007, pp.1-16.
- \_\_\_\_\_, « The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Squared », *Hume Studies*, vol.33, n°2, pp.257-88.
- \_\_\_\_\_, « Hume's Theory of Ideas », in E. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, Malden-Oxford, Blackwell, 2008; I, pp.41-57.
- GILL, Michael, « Hume's Progressive View of Human Nature », *Hume Studies*, vol.26, n°1, avril 2000, pp.87-108.

- HAKKARAINEN, Jani, « Hume's Scepticism and Realism », *British Journal for the History of Philosophy*, vol.20, n°2, pp.283-309.
- HICKS, Michael, « Naturalism in Action », *Inquiry*, vol.52, n°6, décembre 2009, pp.609-35.
- HOLTON, Richard, « How Is Strength of Will Possible? », in Christine Tappolet et Sarah Stroud (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Oxford University Press, 2003; pp.39 et suivantes.
- HULSWIT, Menno, « A Short History of 'Causation' », disponible sur <http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol4-3/Hulswit.htm>, visité en août 2016.
- INUKAI, Yumiko, « Perceptions and Objects: Hume's Radical Empiricism », *Hume Studies*, vol.37, n°2, 2011, pp.189-210.
- JACQUET, Chantal, « La statue de Condillac : une fiction contre le scepticisme », in B. Binoche et D. Dumouchel (eds.), *Passages par la fiction : expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, coll. Essais, 2013, pp.95-113.
- LANDY, David, « Hume's Impression/Idea Distinction », *Hume Studies*, vol.32, n°1, avril 2006, pp.119-39.
- \_\_\_\_\_, « Hume's Theory of Mental Representation », *Hume Studies*, vol.38, n°1, 2012, pp.23-54.
- LE JALLÉ, Éléonore, « Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson », *Astérior*, n°1, 2003, 2, disponible à l'adresse <https://asterion.revues.org/17> (visité en août 2016).
- LECLERQ, Bruno, « Faut-il raser la jungle de Meinong avec la machette de Quine ? », conférence donnée à l'université de Sherbrooke le 24 octobre 2013, texte consultable sur <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/171043> (visité en août 2016).
- LESSA, Renato, « David Hume, Religion, and Human Accomplishments: Whose Design? », in S. Charles et P. J. Smith (dir.), *Hume et la religion*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 2013.
- LOEB, Louis, « Hume's Explanations of Meaningless Beliefs », *The Philosophical Quarterly*, vol.51, n°203, avril 2001, pp.145-164.
- \_\_\_\_\_, « What is Worth Preserving in Kemp Smith's Interpretation of Hume? », *British Journal for the History of Philosophy*, vol.17, n°4, 2009, pp.769-97.
- MACLEOD, Saul, « Reductionism and Holism », *Simply Psychology*, 2008, disponible sur <http://www.simplypsychology.org/reductionism-holism.html> (visité en mai 2016).
- MALHERBE, Michel, « Paul Russell. The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion », *Hume Studies*, vol.34, n°2, 2008, pp.304-8.
- MCCORMICK, Miriam S., « Hume's Skeptical Politics », *Hume Studies*, vol.39, n°1, 2013, pp.77-102.
- MEEKER, Kevin, « Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist? », *Hume Studies*, vol.24, n°1, avril 1998, pp.31-52.
- MILLER, John, « Hume's Citation of Strabo and the Dating of the Memoranda », *Hume Studies*, vol.39, 2013, pp.197-202.
- NOISETTE, Kim, « Tensions entre la liberté et l'égalité dans le *Discours sur la liberté de penser* d'Anthony Collins », *Dialogue*, vol.54, n°1, mars 2015, pp.91-119.
- PARUSNIKOVA, Zuzana, « Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume », *Hume Studies*, vol.19, n°1, avril 1993, pp.1-18.
- POPKIN, Richard H., « So, Hume did read Berkeley », *Journal of Philosophy*, n°61, 1964, pp.773-80.
- \_\_\_\_\_, « David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism », in R. Watson et J. E. Force (eds.), *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis, Hackett, 1980.

- QUINE, Willard O., « Two Dogmas of Empiricism », *The Philosophical Review*, vol.60, pp.20-43.
- RAYNOR, David, « Berkeley et la question des *minima sensibilia* », trad. S. Malinowski-Charles, in S. Charles (dir.), *Science et épistémologie selon Berkeley*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004, pp.88-100.
- ROBINSON, Lewis, « Le 'cogito' cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°123, 1937, pp.307-335.
- SAKAMOTO, Testuya, « Hume's "Early Memoranda" and the Making of his Political Economy », *Hume Studies*, vol.37, n°2, 2011, pp.131-64.
- SAWYER, Keith R., « Emergence in Psychology: Lessons from the History of a Non-Reductionist Science », *Human Development*, vol.42, 2005, pp.2-28.
- SAYER, Andrew, « Reductionism in Social Sciences », présentation à l'atelier Challenges to Dominant Modes of Knowledge: Reductionism, Paris, 10-12 septembre 2005, disponible sur <http://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/sayer-paris1.pdf> (visité en mai 2016).
- SCHAFER, Karl, « Curious Virtues in Hume's Epistemology », *Philosopher's Imprint*, vol.1, n°1, 2013, pp.1-20.
- SCHLIESSER, Eric, « Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, disponible sur <http://plato.stanford.edu/entries/hume-newton/> (visité en mai 2016).
- SINGER, Ira, « Nature Breaks Down: Hume's Problematic Naturalism in *Treatise* I.4 », *Hume Studies*, vol.26, n°2, novembre 2000, pp.225-44.
- SMITH, Plínio J., « "More in the manner, but also in the matter." Hume e o ceticismo no *Tratado e na Investigação* », *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol.15, n°1, 1989.
- \_\_\_\_\_, « O ceticismo naturalista de David Hume », *Manuscrito*, vol.13, n°1, 1990.
- \_\_\_\_\_, « La raison sceptique », in S. Charles et M.-A. Bernier (eds.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Presses de l'université de Saint-Étienne, 2013, pp.103 et suivantes.
- STEWART, Michael A., « Hume's intellectual development, 1711-1752 », in M. Frasca-Spada et P. J. Kail (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- STOTZ, Karola, « How to (not) be a Reductionist in a Complex Universe », présentation à l'atelier Reduction and the Special Sciences, Tilburg, 10-12 avril 2008, disponible sur [http://philsci-archive.pitt.edu/3866/1/Tilburg\\_submission\\_fin.pdf](http://philsci-archive.pitt.edu/3866/1/Tilburg_submission_fin.pdf) (visité en mai 2016).
- STROUD, Barry, « The Constraints of Hume's Naturalism », *Synthese*, vol.152, n°3, 2006, pp.339-51.
- STURGEON, Nicholas, « Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's *Treatise* », *Hume Studies*, vol.27, n°1, avril 2001, pp.3-84.
- SUSATO, Ryu, « The Idea of Chivalry in the Scottish Enlightenment: The Case of David Hume », *Hume Studies*, vol.33, n°1, 2007.
- TARANTO, Pascal, « L'argument des petits pas : une clé néo-académicienne pour le *Dialogue* XII ? », in S. Charles et P. J. Smith (dir.), *Hume et la religion*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 2013.
- THIELKE, Peter, « Hume, Kant, and the Sea of Illusion », *Hume Studies*, vol.26, n°1, avril 2003, pp.63-88.
- WALDOW, Anik, « Sympathy and the Mechanics of Character Change », *Hume Studies*, vol.38, n°2, 2012, pp.221-42.
- WALLON, Henri, Henri Wallon, « L'associationnisme de Pavlov », *Enfance*, vol.16, 1963.
- WILLIAMS, Michael, « The Unity of Hume's Philosophical Project », *Hume Studies*, vol.30, n°2, novembre 2004, pp.265-96.