

Laval théologique et philosophique



Essai de commentaire critique sur l'*Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume (I)

Marie-de-Lourdes, R. J.-M.

Volume 2, Number 1, 1946

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019755ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019755ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Marie-de-Lourdes (1946). Essai de commentaire critique sur l'*Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume (I). *Laval théologique et philosophique*, 2(1), 9–58. <https://doi.org/10.7202/1019755ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1946

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Essai de commentaire critique sur l'*Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume

Avec Hume nous entrons dans la phase décidément négative de la philosophie moderne. On a dit avec justesse que son œuvre était purement destructive. Cela est très vrai. Mais il ne faudrait pas prétendre diminuer, par là, son importance. Hume a précisément opéré la destruction qu'il fallait au philosophe moderne pour l'émancipation totale de l'homme. On n'oubliera pas l'importance que lui accorde Kant dans l'introduction aux *Prolegomènes à toute métaphysique future*.

La critique de Hume porte directement contre les deux voies par lesquelles nous pouvons parvenir à connaître ce qui est meilleur que nous : la causalité naturelle et le miracle.

On remarquera que sa négation de la causalité, très grossière en un sens, est en même temps d'une ampleur qu'il ne faudrait pas sous-estimer. Sa critique de la causalité est fondée—et c'est ce qu'à notre avis les auteurs n'ont pas suffisamment fait ressortir—sur la négation de la nature comme principe de ce qui arrive soit toujours, soit le plus souvent. Bref, elle est fondée sur la négation d'une raison dans la nature, donc sur la négation de la finalité. On se souviendra que c'est son action pour une fin qui nous fait définir la nature : *ratio indita rebus ab arte divina ut possint agere propter finem*. Refusant le signe de cette raison, à savoir, ce qui arrive le plus souvent dans les choses naturelles, Hume énerve toute communication entre la raison qu'est la nature, la raison qui en est le principe, et la raison humaine.

La *prima via* avait été implicitement détruite par Descartes dans sa négation de la définition du mouvement. Ce fut le rejet de la voie qui nous est la plus proportionnée. Mais ici, Hume détruit la *quinta via* qui manifeste l'intelligence ordonnatrice de la nature par la plus profonde des causes : la cause finale, qui est aussi la cause première du mouvement. L'attaque de Hume est donc radicale.

Descartes, quelles qu'aient été ses intentions, avait combattu indirectement la foi par sa négation de la théologie. Hume, au contraire, s'en prendra directement à la foi en s'attaquant au signe de l'ordre surnaturel : le miracle. Et cette provocation sera des plus funestes, puisqu'il ouvrira sa critique des miracles par des allusions blasphématoires à la doctrine de la Présence Réelle. Or, le sacrement de l'Eucharistie, qui est le sacrement par excellence de la foi, n'est pas donné comme signe de la foi. Hume

use de cette caractéristique de l'Eucharistie pour diminuer la valeur de signe des autres miracles. Son offensive atteint ainsi la foi par sa base.

Cette partie de notre commentaire sera restreinte aux premières sections de l'*Enquiry*¹, où Hume traite, point par point, les différentes notions discutées par Aristote au début de la *Métaphysique*. La correspondance des deux auteurs est vraiment étonnante. Hume, sans le savoir peut-être, s'est senti obligé de suivre une démarche semblable. C'est ce que nous entendons montrer au cours de cette étude. Hume n'a pas pu nier la sagesse sans suivre l'ordre et sans nier les notions qu'Aristote avait dû faire ressortir pour manifester cette sagesse plus qu'humaine qu'est la philosophie première.

Il existe beaucoup d'études sur Hume, mais aucune d'elles n'aborde directement son texte pour examiner la valeur de ses raisonnements, et pour en déterminer le sens plus profond. On se dispense de le faire sous prétexte d'objectivité, ce qui veut toujours dire que, par honnêteté scientifique, on doit faire abstraction de la vérité et de la fausseté. En fait, nous trouvons beaucoup plus honnêtes les philosophes modernes qui ont utilisé la critique destructive de Hume, et qui se sont ouvertement rendu compte de son sens véritable.

I

La première section de l'*Enquête* porte sur les différentes espèces de philosophie. Voici le premier paragraphe de cette section:

Moral philosophy, or the science of human nature, may be treated after two different manners; each of which has its peculiar merit, and may contribute to the entertainment, instruction, and reformation of mankind. The one considers man chiefly as born for action; and as influenced in his measures by taste and sentiment; pursuing one object, and avoiding another, according to the value which these objects seem to possess, and according to the light in which they present themselves. As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the most amiable colors; borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections. They select the most striking observations and instances from common life; place opposite characters in a proper contrast; and alluring us into the paths of virtue by the views of glory and happiness, direct our steps in these paths by the soundest precepts and most illustrious examples. They make us *feel* the difference between vice and virtue; they excite and regulate our sentiments; and so they can but bend our hearts to the love of probity and true honor, they think, that they have fully attained the end of all their labors².

Le lecteur scolastique trouve, sans doute, dans la première ligne de l'*Enquête sur l'entendement humain* une déclaration étonnante. L'auteur commence à traiter de «Moral philosophy or science of human nature».

1. DAVID HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dans *The English Philosophers from Bacon to Mill*, The Modern Library, N.-Y. 1939.

Nous remercions les éditeurs de The Modern Library de nous avoir permis de reproduire le texte de Hume.

2. HUME, *op. cit.*, p.585.

Or une science qui porte sur la nature humaine est nécessairement spéculative, tandis que la philosophie morale, science formellement pratique, est spécifiée par la fin de l'homme. Elle a pour objet non de manifester la nature humaine, mais de faire connaître les moyens à employer pour parvenir à la fin, prenant pour principe cette fin même.

Cette philosophie morale, ou science de la nature humaine, peut être traitée, ajoute Hume, de deux manières différentes. Les précisions qu'il apporte nous font comprendre qu'il s'agit, tantôt de la philosophie spéculative, tantôt de la philosophie pratique. Mais il n'est jamais question déterminément ni de l'une ni de l'autre.

«L'une et l'autre ont leur mérite propre et peuvent contribuer à l'agrément, à l'instruction et à la réforme de l'humanité. L'une considère l'homme comme né principalement pour l'action». Cette précision est d'une ambiguïté extrême. Est-ce là une caractéristique de la philosophie pratique? Déterminer que l'homme est fait pour l'action appartient à la philosophie spéculative. Cependant, il faut admettre que, si, dans une philosophie, l'on accorde le primat à l'agir humain, la partie pratique sera la plus importante.

Cette philosophie envisage l'homme comme influencé dans ses jugements par ses goûts et par ses sentiments. Il s'agit donc d'une philosophie qui tient compte de la variabilité du singulier et de ce *qualis unusquisque est, talis ei finis videtur*, ou, comme Hume le dit lui-même, de l'homme *pursuing one object and avoiding another, according to the value which these objects seem to possess, and according to the light in which they present themselves*.

Ce qui suit montre suffisamment qu'il est question d'une vue proprement pratique sur l'homme, vue poussée jusqu'à la persuasion.

As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the most amiable colors; borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections. They select the most striking observations and instances from common life; place opposite characters in a proper contrast; and alluring us into the paths of virtue by the views of glory and happiness, direct our steps in these paths by the soundest precepts and most illustrious examples¹.

Nous avons donc dépassé les limites de la philosophie morale proprement dite et nous usons de rhétorique et de poésie.

Quand l'auteur affirme que ces philosophes nous font *sentir* la différence entre le vice et la vertu, ce qu'il dit se vérifie de la prudence, dont le jugement dépend de la condition de l'appétit, bref, dont le jugement n'est pas purement intellectuel. Le prudent ne peut pas dire toutes les raisons de son action.

1. HUME, *op. cit.*, p. 585.

A cette philosophie, Hume en oppose une autre:

The other species of philosophers consider man in the light of a reasonable rather than an active being, and endeavor to form his understanding more than cultivate his manners. They regard human nature as a subject of speculation; and with a narrow scrutiny examine it, in order to find those principles, which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us to approve or blame any particular object, action, or behavior. They think it a reproach to all literature, that philosophy should not yet have fixed, beyond controversy, the foundation of morals, reasoning, and criticism; and should for ever talk of truth and falsehood, vice and virtue, beauty and deformity, without being able to determine the source of these distinctions. While they attempt this arduous task, they are deterred by no difficulties; but proceeding from particular instances to general principles, they still push on their inquiries to principles more general, and rest not satisfied till they arrive at those original principles, by which, in every science, all human curiosity must be bounded. Though their speculations seem abstract, and even unintelligible to common readers, they aim at the approbation of the learned and the wise; and think themselves sufficiently compensated for the labor of their whole lives, if they can discover some hidden truths, which may contribute to the instruction of posterity¹.

Hume parle sans doute ici de la philosophie qui met la félicité la plus élevée de l'homme dans la vie contemplative, et qui ordonne même son agir à cette vie. Mais il nous déroute, lorsqu'il ajoute que ces philosophes ont pour but de former l'entendement de l'homme plutôt que d'orienter son agir. Nous poursuivons, il est vrai, la science spéculative pour connaître et la science pratique, pour bien agir. Mais la philosophie, celle d'Aristote par exemple, comprend les deux.

Ajoutons, toutefois, que dans la philosophie pratique nous n'entendons pas produire la vertu car la prudence et les vertus morales ne s'enseignent pas: la vérité de la philosophie morale demeure spéculative. Elle ne prétend pas causer la vertu: «... Et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente [scil. scientia moralis] contingit hominem contra virtutem peccare»². Elle montre néanmoins, pour autant que cela est possible, i.e. en général, comment agir pour acquérir la vertu.

Ces philosophes, dit Hume, regardent la nature humaine «comme un sujet de spéculation»: cela dépend. Dans la philosophie spéculative, la nature humaine est sujet de spéculation; dans la philosophie pratique, l'homme est considéré pratiquement comme ordonné à une fin. Et bien que la vérité de cette science morale soit toujours spéculative, le sujet n'est pas envisagé spéculativement. Du reste, les sciences pratiques ne sont pas spécifiées par leur sujet, mais par leur fin.

Et l'auteur poursuit: «With a narrow scrutiny [they] examine [human nature], in order to find those principles, which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us to approve or blame any particular object, action, or behavior. They think it a reproach to all literature, that philosophy should not yet have fixed, beyond controversy, the foundation of morals, reasoning, and criticism; and should forever talk of truth and falsehood, vice and virtue, beauty and deformity, without being able to determine the source of these distinctions». Ce texte montre bien qu'il

1. *Ibid.*, pp.585-586.

2. S. THOMAS, *Q.D. de Virtutibus in communi*, q.un., a.6, ad 1.

parle d'une philosophie spéculative qui voudrait établir de manière analytique les règles de la conduite. Puisqu'il parle de *philosophers*, il parle en historien. Son blâme injustifié exclut par le fait même toute la philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Ce second paragraphe se termine sur une considération très importante: «Though their speculations seem abstract, and even unintelligible to common readers, they aim at the approbation of the learned and the wise; and think themselves sufficiently compensated for the labor of their whole lives, if they can discover some hidden truths, which may contribute to the instruction of posterity». Là surtout où il dit: «They [i.e. les philosophes spéculatifs] aim at the approbation of the learned and the wise», il prend une attitude tout à fait contraire à celle qui est bien la sienne, comme on peut le voir dans la note qui précède l'introduction au *Traité de la nature humaine*¹. On lit à cet endroit: «... The subjects of the Understanding and Passions make a complete chain of reasoning by themselves; and I was willing to take advantage of this natural division, in order to try the taste of the Public... The approbation of the Public² I consider as the greatest reward of my labours; but am determined to regard its judgment, whatever it be, as my best instructions».

Mais revenons à la comparaison des deux espèces de philosophies.

It is certain that the easy and obvious philosophy will always, with the generality of mankind, have the preference above the accurate and abstruse; and by many will be recommended, not only as more agreeable, but more useful than the other. It enters more into common life; molds the heart and affections; and, by touching those principles which actuate men, reforms their conduct, and brings them nearer to that model of perfection which it describes. On the contrary, the abstruse philosophy, being founded on a turn of mind, which cannot enter into business and action, vanishes when the philosopher leaves the shade, and comes into open day; nor can its principles easily retain any influence over our conduct and behavior. The feelings of our heart, the agitation of our passions, the vehemence of our affections, dissipate all its conclusions, and reduce the profound philosopher to a mere plebeian³.

Il est vrai que la vie humaine est principalement pratique et la vie spéculative est en quelque sorte surhumaine. Mais il ne suit pas de là que la majorité des hommes aspireront à la vie pratiquement droite. C'est pourquoi il faut bien comprendre le sens de *easy and obvious philosophy*, où, selon Hume, *easy and obvious* doivent être le principe et la norme de cette philosophie même. En d'autres termes, si la philosophie pratique comportait quelque difficulté, quant à l'intelligence, ou pour l'action, il faudrait, sans égard pour la vérité, l'exclure à l'avance. D'ailleurs la majorité des hommes la préfèrent: c'est donc qu'elle est la vraie. L'opinion de la majorité, voilà le critère universel de vérité.

D'autre part, il faut l'admettre, la philosophie spéculative requiert une intelligence au-dessus de l'ordinaire; et il est également vrai qu'elle n'a pas pour fin l'action. Du reste, le spéculatif peut être imprudent. C'est que la rectitude de l'intelligence spéculative ne garantit pas la rectitude de l'intellect pratique qui dépend de la droiture de l'appétit. Dès lors,

1. HUME, *Treatise of Human Nature*, London 1940.

2. C'est nous qui soulignons.

3. *An Enquiry*, p.586.

le comportement pratique du spéculatif peut ne pas être, comme tel, exemplaire. Mais quant à identifier le philosophe spéculatif avec celui qui dans l'action serait un pur «plébéien»,—au sens où l'entend Hume—nous ne le croyons pas possible. Il n'y a pas plus de lien nécessaire entre la rectitude de l'intelligence spéculative et le vice ou l'absence de vertu morale, qu'il n'y en a entre la rectitude de l'intelligence spéculative et la rectitude morale.

Et Hume poursuit :

This also must be confessed, that the most durable, as well as justest fame, has been acquired by the easy philosophy, and that abstract reasoners seem hitherto to have enjoyed only a momentary reputation, from the caprice or ignorance of their own age, but have not been able to support their renown with more equitable posterity. It is easy for a profound philosopher to commit a mistake in his subtle reasonings; and one mistake is the necessary parent of another, while he pushes on his consequences, and is not deterred from embracing any conclusion, by its unusual appearance, or its contradiction to popular opinion. But a philosopher, who purposes only to represent the common sense of mankind in more beautiful and more engaging colors, if by accident he falls into error, goes no farther; but renewing his appeal to common sense, and the natural sentiments of the mind, returns into the right path, and secures himself from any dangerous illusions. The fame of Cicero flourishes at present; but that of Aristotle is utterly decayed. La Bruyère passes the seas, and still maintains his reputation: But the glory of Malebranche is confined to his own nation, and to his own age. And Addison, perhaps, will be read with pleasure, when Locke shall be entirely forgotten¹.

Nous concédons que la philosophie spéculative est plus difficile. Comme il y a des connexions analytiques entre les propositions de cette science, une erreur spéculative en entraîne beaucoup d'autres. La philosophie pratique au contraire, puisant ses principes dans une expérience foncièrement multiple, en aura ainsi une multiplicité: l'un pourra chanceler sans entraîner les autres. Quant à l'aspect historique de la question, peut-on comparer la gloire de Cicéron à celle d'Aristote, bien que celui-là soit plus accessible que celui-ci? Ceci est d'ailleurs secondaire à moins qu'on n'ait déjà érigé en principe que l'importance d'un auteur, considéré absolument, est fonction de sa popularité.

Dans le cinquième paragraphe, Hume note le piètre accueil que le «pur philosophe» reçoit de la société.

The mere philosopher is a character, which is commonly but little acceptable in the world, as being supposed to contribute nothing either to the advantage or pleasure of society; while he lives remote from communication with mankind, and is wrapped up in principles and notions equally remote from their comprehension. On the other hand, the mere ignorant is still more despised; nor is anything deemed a surer sign of an illiberal genius in an age and nation where the sciences flourish, than to be entirely destitute of all relish for those noble entertainments. The most perfect character is supposed to lie between those extremes; retaining an equal ability and taste for books, company, and business; preserving in conversation that discernment and delicacy which arise from polite letters; and in business, that probity and accuracy which are the natural result of a just philosophy. In order to diffuse and cultivate so accomplished a character, nothing can be more useful than compositions of the easy style and manner, which draw not too much from life, require no deep application or retreat to be comprehended, and send back the student among mankind full of noble sentiments and wise precepts, applicable to every exigence of human life. By means of such compositions, virtue becomes amiable, science agreeable, company instructive, and retirement entertaining².

1. *Op. cit.*, p.586.

2. *Op. cit.*, pp.586-587.

Aristote dit lui-même que le *theôrêtikos* comme tel, vit en dehors de la société humaine¹. Mais il serait inexact d'affirmer que les philosophes spéculatifs du passé n'ont pas eu une grande influence sur la vie sociale, soit en bien, soit en mal. Et Hume lui-même, pour ce qui regarde les modernes, peut servir d'exemple. C'est la partie spéculative de sa philosophie qui a exercé le plus d'ascendant sur sa postérité, sur Kant en particulier, et même sur Karl Marx, dont personne ne contestera l'influence très universelle au point de vue action sociale. Voici ce que dit à ce sujet M. Grieg dans une biographie de Hume publiée en 1931: «Hume's importance in the history of European thought lies more in these books [i.e. his *Treatise* and his *Enquiry*] than in his work as essayist, historian and amateur in economics»².

Hume oppose maintenant le philosophe spéculatif au pur ignorant pour donner sa préférence au caractère intermédiaire. Celui-ci, cependant, nous laisse perplexes. Le fait qu'il possède une égale facilité et un même goût pour les livres et la conversation, pose un point d'interrogation. Quels sont ces livres? Sa connaissance serait-elle bornée aux écrits de style et de manière faciles?

Comme nous le verrons plus loin, l'auteur concède néanmoins que certains hommes trouvent un grand bonheur dans la contemplation. Ces mêmes hommes insistent toujours, cependant, sur la difficulté de la spéculation et sur la pauvreté relative des connaissances auxquelles nous pouvons parvenir. Par ailleurs nous avons reconnu que la vie spéculative ne peut être le fait de la majorité. Aussi Hume poursuit-il:

Man is a reasonable being; and as such, receives from science his proper food and nourishment: But so narrow are the bounds of human understanding, that little satisfaction can be hoped for in this particular, either from the extent or security of his acquisitions. Man is a sociable, no less than a reasonable being: But neither can he always enjoy company agreeable and amusing, or preserve the proper relish for them. Man is also an active being; and from that disposition, as well as from the various necessities of human life, must submit to business and occupation: But the mind requires some relaxation, and cannot always support its bent to care and industry. It seems, then, that nature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to the human race, and secretly admonished them to allow none of these biases to *draw* too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man³.

En distinguant l'homme «sociable» du «raisonnable» (*Man is a sociable, no less than a reasonable being*), Hume semble confiner la vie raisonnable à la vie spéculative, alors que l'homme est sociable précisément à cause de sa raison. Mais il lui faut cette dissociation pour pouvoir isoler le pratique du spéculatif. La suite immédiate du texte le fait ressortir. Ce qu'il

1. S. THOMAS, *In X Ethicorum*, lect. 7-8.

2. J. Y. T. GRIEG, *David Hume*, Introduction, p.13.

3. *Op. cit.*, p.587.

retient de la vie spéculative est réduit à un agréable passe-temps en marge de l'action sérieuse. Ses considérations paraissent plausibles, puisque c'est la prudence qui est la sagesse de l'homme, et non la science spéculative, comme l'affirme saint Thomas à la suite d'Aristote :

La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose mais encore y mettre la manière, c'est-à-dire qu'il faut agir d'après un choix bien réglé et pas seulement par impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : une fin conforme au devoir, et des moyens bien en rapport avec cette fin. Pour ce qui est de la fin conforme au devoir, on y est convenablement disposé par la vertu qui perfectionne la partie affective de l'âme, dont l'objet est précisément les biens et les fins. Mais, pour ce qui est des moyens en harmonie avec cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé par une habitude de la raison, parce que délibérer et choisir, qui sont les opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne toute perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Voilà comme quoi la prudence est une vertu nécessaire pour bien vivre¹.

Mais Hume ne l'entend pas ainsi. Il subordonne la vie spéculative à la vie pratique, et ne veut poursuivre que la science ayant un rapport direct à l'action et à la société. Au reste, peut-on encore appeler cette science, *spéculative* ? A la fin du paragraphe on constate en effet qu'il l'a entièrement exclue. Notons aussi qu'une des raisons pour lesquelles il déconseille la pensée abstruse et les recherches profondes, c'est le froid avec lequel elles seront accueillies par les hommes. Nous en revenons donc à la norme énoncée plus haut : l'opinion de la majorité, posée comme critère.

Le paragraphe suivant est particulièrement insidieux. Si la généralité des hommes, dit Hume, se contentait de négliger tout simplement la philosophie abstraite et profonde, nous pourrions en rester là. Mais on fait plus : on va jusqu'à jeter le blâme sur elle et à la combler de mépris, prônant la négation pure et simple de tout raisonnement profond, appelé métaphysique. Il faut donc se demander s'il est quelque avantage à retirer de ces raisonnements difficiles.

Were the generality of mankind contented to prefer the easy philosophy to the abstract and profound, without throwing any blame or contempt on the latter, it might not be improper, perhaps, to comply with this general opinion, and allow every man to enjoy, without opposition, his own taste and sentiment. But as the matter is often carried farther, even to the absolute rejecting of all profound reasonings, or what is commonly called *metaphysics*, we shall now proceed to consider what can reasonably be pleaded in their behalf².

La réponse à cette question fournira peut-être un point d'appui dans la raison elle-même pour détruire cette philosophie ; on userait de sa prétendue exactitude et profondeur pour l'exterminer. Son rejet alors ne serait plus appuyé sur le sentiment mais sur la science même. C'est donc la métaphysique elle-même qui nous fournira les instruments propres à sa destruction.

1. *Ia IIae*, q.57, a.5, c. (Ed. de la Revue des Jeunes, trad. R. BERNARD, O.P.).

2. *Op. cit.*, pp.587-588.

Voilà comment il faut entendre ce paragraphe à la lumière de ce qui va suivre. Il est vrai que la métaphysique en tant que sagesse doit se défendre elle-même. Mais ici cette défense ne peut qu'entraîner sa propre négation.

Nonobstant cette attaque indirecte, Hume reconnaît à la philosophie spéculative certains avantages.

We may begin with observing, that one considerable advantage, which results from the accurate and abstract philosophy, is, its subserviency to the easy and humane, which, without the former, can never attain a sufficient degree of exactness in its sentiments, precepts, or reasonings. All polite letters are nothing but pictures of human life in various attitudes and situations; and inspire us with different sentiments, of praise or blame, admiration or ridicule, according to the qualities of the object, which they set before us. An artist must be better qualified to succeed in this undertaking, who, besides a delicate taste and a quick apprehension, possesses an accurate knowledge of the internal fabric, the operations of the understanding, the workings of the passions, and the various species of sentiment which discriminate vice and virtue. How painful soever this inward search or inquiry may appear, it becomes, in some measure, requisite to those, who would describe with success the obvious and outward appearances of life and manners. The anatomist presents to the eye the most hideous and disagreeable objects; but his science is useful to the painter in delineating even a Venus or an Helen. While the latter employs all the richest colors of his art, and gives his figures the most graceful and engaging airs; he must still carry his attention to the inward structure of the human body, the position of the muscles, the fabric of the bones, and the use and figure of every part or organ. Accuracy is, in every case, advantageous to beauty, and just reasoning to delicate sentiment. In vain would we exalt the one by depreciating the other¹.

La philosophie spéculative comporte de la précision et de l'abstraction. Ce sont là des avantages qu'il faut être à même d'exploiter en faveur de la philosophie facile. Celle-ci, par elle-même, est inapte à fournir un degré suffisant d'exactitude. On ne voit pas très bien comment cette considération peut se concilier avec ce qu'il disait à la fin d'un paragraphe précédent: «Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish . . . by the endless *uncertainty* in which they involve you»². Mais passons. Il est entendu que si on a recours à cette exactitude et à cette abstraction, ce sera uniquement comme à des instruments de la philosophie facile et *humane*. Comparée à la philosophie facile, la philosophie abstraite joue le rôle de l'anatomie en regard de la sculpture. Or «The anatomist presents to the eye the most hideous and disagreeable objects»: de même l'usage que nous ferons de la philosophie exacte et abstruse ne sera pas agréable ni ne révélera des objets qu'il vaille la peine de considérer pour eux-mêmes. Cependant il se pourrait bien qu'elle fût aussi nécessaire à la philosophie facile que l'anatomie l'est à la sculpture. L'ordre est donc renversé. Il convient surtout de remarquer que la métaphysique est considérée d'avance comme une science à rejeter dans ce qu'elle a d'affirmatif. On a choisi de la détruire: le sentiment précède la raison, et on ne se servira de celle-ci que pour agréer au sentiment.

Après ces considérations «utilitaires» sur la philosophie spéculative, on ne s'étonne pas d'entendre Hume préconiser ici cette sorte de philosophie que les anciens appelaient la sophistique.

1. *An Enquiry*, p.588.

2. *Op. cit.*, p.587.

Besides, we may observe, in every art or profession, even those which most concern life or action, that a spirit of accuracy, however acquired, carries all of them nearer their perfection, and renders them more subservient to the interests of society. And though a philosopher may live remote from business, the genius of philosophy, if carefully cultivated by several, must gradually diffuse itself throughout the whole society, and bestow a similar correctness on every art and calling. The politician will acquire greater foresight and subtlety, in the subdividing and balancing of power; the lawyer more method and finer principles in his reasonings; and the general more regularity in his discipline, and more caution in his plans and operations. The stability of modern governments above the ancient, and the accuracy of modern philosophy, have improved, and probably will still improve, by similar gradations¹.

Il s'agit bien de sophistique.

Le sophiste diffère du philosophe par le choix, i.e. par le désir de vivre. Il considère sa science comme un simple instrument pour satisfaire ce désir. On fera de la philosophie à cause des résultats pratiques qu'on en peut retirer. La dernière phrase de ce paragraphe est à la fois surprenante et singulièrement ironique quand on la compare à l'esprit révolutionnaire de plus en plus répandu dans le monde et auquel la philosophie de Hume n'est pas une contribution étrangère: «The stability of modern governments above the ancient, and the accuracy of modern philosophy, have improved, and probably will still improve, by similar gradations».

Le paragraphe qui suit a pour but, semble-t-il, de réhabiliter le philosophe comme tel.

Were there no advantage to be reaped from these studies, beyond the gratification of an innocent curiosity, yet ought not even this to be despised; as being one accession to those few safe and harmless pleasures, which are bestowed on the human race. The sweetest and most inoffensive path of life leads through the avenues of science and learning; and whoever can either remove any obstructions in this way, or open up any new prospect, ought so far to be esteemed a benefactor to mankind. And though these researches may appear painful and fatiguing, it is with some minds as with some bodies, which being endowed with vigorous and florid health, require severe exercise, and reap a pleasure from what, to the generality of mankind, may seem burdensome and laborious. Obscurity, indeed, is painful to the mind as well as to the eye; but to bring light from obscurity, by whatever labor, must needs be delightful and rejoicing².

Hume veut défendre le philosophe contre les objections que pourrait lui faire le public auquel cette *Enquête* est adressée. Cependant, ne nous y trompons pas, l'auteur n'en prépare pas moins une attaque insidieuse contre le philosophe spéculatif, et cela, en exaltant le penseur qui au profit de l'humanité démasquera le spéculatif. Pourquoi s'oppose-t-on à la philosophie profonde et abstraite? Serait-ce parce que son étude ne peut conduire à aucun autre avantage qu'à la satisfaction d'une innocente curiosité? Cet agrément est loin d'être méprisable, «as being one accession to those few safe and harmless pleasures, which are bestowed on the human race». Comment la philosophie pourrait-elle être, sous ce rapport, nuisible à l'humanité? Au contraire: «The sweetest and most inoffensive path of life leads through the avenues of science and learning; . . .» En d'autres termes, si le philosophe spéculatif mérite d'être démasqué, ce n'est

1. *Op. cit.*, p.588.

2. *Op. cit.*, pp.588-589.

pas parce qu'il s'adonne au plaisir *inoffensif* de la spéculation. Cette occupation procure même un grand bien dans la mesure où elle peut faire avancer la science. Et comment la science pourrait-elle nuire à l'humanité? Quiconque ouvre des voies à la connaissance, ou laisse seulement entrevoir des possibilités, est un bienfaiteur de l'humanité. D'ailleurs, le philosophe n'aurait-il pas d'autant plus de mérite que, dans son innocente occupation il délivrerait l'humanité de toute science fausse, et surtout de la plus fausse de toutes: celle qui tient le peuple sous le joug de la superstition?

Mais, il y a un «mais» suivant lequel la philosophie cache un véritable danger. Elle est difficile. De ce fait, elle est le privilège des intelligences les plus robustes, capables d'affronter sans peine des problèmes onéreux pour la plupart des hommes. Et c'est pour cette raison même que les philosophes peuvent présenter un si grand péril. Ils se meuvent dans une sphère inaccessible. De ces hauteurs, ils deviennent facilement une menace de tyrannie pour le public, en qui ils encouragent des aspirations morbides sous prétexte qu'elles proviennent d'une profondeur de l'homme, accessible seulement à ceux qui scrutent les difficultés de la philosophie abstraite.

Si donc on s'oppose à cette philosophie profonde, c'est parce que, fatalement, elle est une source d'erreurs. Aussi est-elle vaine, même pour ceux qui s'y complaisent.

But this obscurity in the profound and abstract philosophy, is objected to, not only as painful and fatiguing, but as the inevitable source of uncertainty and error. Here indeed lies the justest and most plausible objection against a considerable part of metaphysics, that they are not properly a science; but arise either from the fruitless efforts of human vanity, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understanding, or from the craft of popular superstitions, which, being unable to defend themselves on fair ground, raise these entangling brambles to cover and protect their weakness. Chased from the open country, these robbers fly into the forest, and lie in wait to break in upon every unguarded avenue of the mind, and overwhelm it with religious fears and prejudices. The stoutest antagonist, if he remit his watch a moment, is oppressed. And many, through cowardice and folly, open the gates to the enemies, and willingly receive them with reverence and submission, as their legal sovereigns¹.

La philosophie abstraite a sa racine dans l'orgueil de l'homme, tendu vers une connaissance d'objets qu'il ne peut nullement atteindre. Elle provient aussi — et Hume introduit cette idée avec une brusquerie surprenante — des superstitions populaires, qui, incapables de se défendre honnêtement, protègent leur faiblesse sous ses élucubrations. Cette accusation est étonnante lorsqu'on se rappelle la manière dont il a caractérisé jusqu'ici cette philosophie. Il faut donc supposer qu'en réalité le philosophe spéculatif n'est pas mû par un désir de science, mais plutôt par un désir de domination pour laquelle il se sert de ce qu'il y a de plus bas: les superstitions populaires. Autrement nous devrions poser l'hypothèse que le philosophe est lui-même l'innocente victime de ces superstitions. Il ne vaudrait donc pas mieux que la populace. De toute façon, le philosophe spéculatif finit par être un personnage très mystérieux et dont les agissements sont à surveiller. C'est un sophiste, non seulement parce

1. *Op. cit.*, p.589.

qu'il se nourrit de science apparente, mais parce qu'il en use pour un dessein caché, forcément pratique. Pour Hume, le métaphysicien présente déjà tous les dangers que Marx signalera. Et il insiste: les métaphysiciens sont des voleurs qui se cachent dans la forêt et s'y tiennent en embuscade, attendant de la manière la plus sinistre une trouée favorable qui leur permette d'accabler les hommes de préjugés et de frayeurs religieuses. Ainsi offrent-ils un danger même pour l'antagoniste le plus puissant. Bref, le seul moyen vraiment efficace de les combattre sera de dévoiler leur jeu cynique. Les métaphysiciens sont donc bel et bien les ennemis de l'humanité, ennemis qui doivent leur souveraineté à ceux qui par couardise et folie leur ouvrent les portes et les reçoivent volontiers avec révérence et soumission. Notons le contraste entre le philosophe spéculatif décrit dans ce paragraphe, et l'astucieuse bienveillance avec laquelle il avait été présenté dans les paragraphes précédents. Le coup porte d'autant plus qu'on avait accordé au métaphysicien la noblesse d'une puissance intellectuelle au-dessus du commun des hommes.

Il ne suffira donc pas de laisser faire ces philosophes. Il ne s'agit pas d'attendre l'auto-destruction de leurs vaines spéculations, découvrant enfin de manière spontanée le domaine propre de la raison humaine. En effet il n'y a pas de limite aux faux espoirs que peuvent susciter ces spéculations ténébreuses. On reconnaîtra sans doute que les prédécesseurs se sont trompés, mais on conservera l'espoir d'arriver à les dépasser. Il faut donc s'attaquer à la source même de cette lubie. Bref, il faut tâcher de déterminer d'avance les bornes de l'intelligence humaine, et montrer une fois pour toutes ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas connaître. Ne faudrait-il pas alors poursuivre le philosophe spéculatif dans son propre domaine abstrus et difficile? Sans doute, mais cette rude campagne aura sa récompense. «We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after».

But is this a sufficient reason, why philosophers should desist from such researches, and leave superstition still in possession of her retreat? Is it not proper to draw an opposite conclusion, and perceive the necessity of carrying the war into the most secret recesses of the enemy? In vain do we hope, that men, from frequent disappointment, will at last abandon such airy sciences, and discover the proper province of human reason. For, besides, that many persons find too sensible an interest in perpetually recalling such topics; besides this, I say, the motive of blind despair can never reasonably have place in the sciences; since, however unsuccessful former attempts may have proved, there is still room to hope, that the industry, good fortune, or improved sagacity of succeeding generations may reach discoveries unknown to former ages. Each adventurous genius will leap at the arduous prize, and find himself stimulated, rather than discouraged, by the failures of his predecessors; while he hopes that the glory of achieving so hard an adventure is reserved for him alone. The only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to inquire seriously into the nature of human understanding, and show, from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects. We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after: And must cultivate true metaphysics with some care, in order to destroy the false and adulterate. Indolence, which, to some persons, affords a safeguard against this deceitful philosophy, is, with others, over-balanced by curiosity; and despair, which at some moments, prevails, may give place afterwards to sanguine hopes and expectations. Accurate and just reasoning is the only catholic remedy, fitted for all persons and all dispositions; and is alone able to subvert that abstruse philosophy and meta-

physical jargon, which, being mixed up with popular superstition, renders it in a manner impenetrable to careless reasoners, and gives it the air of science and wisdom¹.

Hume, à ce qu'on voit, semble encore se contenter de la critique de la raison. Bientôt, cette critique sera reconnue insuffisante. Les marxistes seront plus radicaux; et qui pourrait les en blâmer si le philosophe en cause est vraiment ce que Hume en dit? Ils préconiseront son assassinat chaque fois que cela sera possible. Il y a, dit Hume, une métaphysique vraie. Mais c'est une métaphysique définie par sa seule puissance de destruction de la philosophie affirmative, i.e. de la métaphysique, pour autant que celle-ci porte sur des choses meilleures que nous. Notons tout particulièrement ce qu'affirme l'auteur au sujet de l'obscurité impénétrable de la philosophie abstruse et du jargon métaphysique, obscurité due aux superstitions populaires qui s'y trouvent mêlées. Or nous savons, par ce qui va suivre, ce qu'il faut entendre par *superstitions populaires*. C'est avant tout la foi chrétienne. Hume s'attaque ici à ce que nous pouvons appeler la philosophie chrétienne, i.e. à la philosophie qui reçoit une vigueur tout à fait transcendante de sa conformité aux vérités de la foi. Celui, dit Jean de Saint-Thomas, qui philosophe dans la foi a plus de certitude des vérités philosophiques que l'infidèle. On voit par là dans quelle direction pointe la critique de Hume: elle en veut plus à la foi qu'à la philosophie. On l'a noté dans le paragraphe précédent: c'est l'association de la philosophie aux superstitions populaires qui soulève chez Hume cette indignation contre la philosophie spéculative. Et celle-ci, remarquons-le, est d'une grande importance pour toute la morale chrétienne.

La métaphysique véritable, celle qui nous débarrasse de cette fausse science de choses qui nous dépassent, de cette prétendue sagesse, a tout d'abord l'avantage de rejeter cette partie de la connaissance la moins certaine et la plus *désagréable*.

Besides this advantage of rejecting, after deliberate inquiry, the most uncertain and disagreeable part of learning, there are many positive advantages, which result from an accurate scrutiny into the powers and faculties of human nature. It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them. The objects are too fine to remain long in the same aspect or situation; and must be apprehended in an instant, by a superior penetration, derived from nature, and improved by habit and reflection. It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflection and inquiry. This task of ordering and distinguishing, which has no merit, when performed with regard to external bodies, the objects of our senses, rises in its value, when directed towards the operations of the mind, in proportion to the difficulty and labor, which we meet with in performing it. And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far; and the more obvious this science may appear (and it is by no means obvious) the more contemptible still must the ignorance of it be esteemed, in all pretenders to learning and philosophy².

1. HUME, *An Enquiry*, pp.589-590.

2. *Ibid.*, p.590.

Remarquons le jour sous lequel Hume voit les objets de la sagesse spéculative. Il emploie le mot *désagréable*: c'est d'ailleurs un terme qui se rapporte au sentiment. On voit jusqu'à quel point il est mû par la haine de ce qui est meilleur que l'homme. Mais il s'empresse d'ajouter que l'analyse des puissances et des facultés de la nature humaine comporte aussi d'autres avantages, avantages positifs cette fois. Il ne vise donc pas simplement à la destruction. Evidemment les avantages positifs seront limités à ces puissances et à ces facultés de l'homme. Cependant, poursuit-il, même si nous avons réduit à néant la philosophie abstruse et difficile, ce serait une dangereuse illusion de s'attendre à trouver facile et claire l'étude de l'homme en lui-même. Au contraire elle sera obscure. Mais à cette obscurité Hume trouve une raison qui devra nous satisfaire. En étudiant l'homme, nous avons affaire à un objet si près de nous qu'il n'y a que la réflexion qui puisse nous le faire connaître. Or la réflexion, de l'avis de tous, est difficile. Néanmoins nous pouvons facilement nous résigner à cette difficulté, aussi longtemps qu'elle n'est pas causée par un objet dont la perfection nous dépasserait. L'homme est au niveau de l'homme: voilà l'important. Les difficultés qui surgissent du fait qu'il est si près de lui-même sont toujours des difficultés *humaines*, et comme telles, ne sauraient être le sujet d'une inquiétude métaphysique. Elles ne regardent que l'homme, et, en fin de compte, sont aussi peu importantes que l'homme lui-même. C'est ce que Hume exprime, d'ailleurs, avec un certain cynisme dans le dernier paragraphe d'une de ses harangues publiées en 1742 et intitulée *The Skeptic*:

In a word, human life is more governed by fortune than by reason: is to be regarded more as a dull pastime than a serious occupation; and is more influenced by particular humor than by general principles. Shall we engage ourselves in it with passion and anxiety? It is not worthy of so much concern. Shall we be indifferent about what happens? We lose all the pleasure of the game by our phlegm and carelessness. While we are reasoning concerning life, life is gone; and death, though *perhaps* they receive him differently, yet, treats alike the fool and the philosopher. To reduce life to exact rule and method is commonly a painful oft a fruitless occupation: and is it not also a proof that we overvalue the prize for which we contend? Even to reason so carefully concerning it, and to fix with accuracy its just idea, would be overvaluing it, were it not that, to some tempers, this occupation is one of the most amusing in which life could possibly be employed¹.

Le texte que nous venons de citer nous détourne un peu du dessein immédiat de l'*Enquête*. Si l'homme vaut si peu, est-il la peine d'étudier ses facultés et de les distinguer les unes des autres? Pourquoi se soumettre à cette recherche si difficile? Notre intérêt personnel, comme le note Hume à la fin de ce paragraphe, fournit le principal motif de cette enquête. Cette raison porterait-elle encore après la conclusion que nous venons de citer du *Skeptic*? Elle ne tiendrait plus si nous faisons abstraction du but le plus profond poursuivi par Hume: la destruction de la sagesse spéculative et de tout ce qu'entraîne cette négation.

Nor can there remain any suspicion, that this science is uncertain and chimerical; unless we should entertain such a scepticism as is entirely subversive of all speculation, and even action. It cannot be doubted, that the mind is endowed with several

1. *The Skeptic*, The International Library of Famous Literature, Vol. VIII, N.-Y., Merrill and Baker, 1898.

powers and faculties, that these powers are distinct from each other, that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflection; and consequently, that there is a truth and falsehood in all propositions on this subject, and a truth and falsehood, which lie not beyond the compass of human understanding. There are many obvious distinctions of this kind, such as those between the will and understanding, the imagination and passions, which fall within the comprehension of every human creature; and the finer and more philosophical distinctions are no less real and certain, though more difficult to be comprehended. Some instances, especially late ones, of success in these inquiries, may give us a juster notion of the certainty and solidity of this branch of learning. And shall we esteem it worthy the labor of a philosopher to give us a true system of the planets, and adjust the position and order of those remote bodies; while we affect to overlook those, who, with so much success, delineate the parts of the mind, in which we are so intimately concerned?

Cette attaque a besoin évidemment d'un point d'appui: ce sera une certaine connaissance des puissances et des facultés de l'homme. Autrement la critique elle-même serait éternuée. La mauvaise posture dans laquelle Hume a mis les avantages positifs de sa nouvelle philosophie l'oblige à tabler sur son importance. Les raisons qu'il apporte demeurent inopérantes tant qu'on ne les voit pas à la lumière de celles qui se trouvent cachées.

Cette nouvelle philosophie, conformément à la règle que Hume s'était fixée au début de cette section, a besoin d'être encouragée par l'attention du public. Du coup, l'auteur doit se soumettre à une exigence profondément enracinée dans l'intelligence humaine: le désir de connaître le pourquoi des choses. Aussi dit-il:

But may we not hope, that philosophy, if cultivated with care, and encouraged by the attention of the public, may carry its researches still farther, and discover, at least in some degree, the secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations? Astronomers had long contented themselves with proving, from the phenomena, the true motions, order, and magnitude of the heavenly bodies: Till a philosopher, at last, arose, who seems, from the happiest reasoning, to have also determined the laws and forces, by which the revolutions of the planets are governed and directed. The like has been performed with regard to other parts of nature. And there is no reason to despair of equal success in our inquiries concerning the mental powers and economy, if prosecuted with equal capacity and caution. It is probable, that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal: And how far these researches may possibly be carried, it will be difficult for us, before, or even after, a careful trial, exactly to determine. This is certain, that attempts of this kind are every day made even by those who philosophize the most negligently: And nothing can be more requisite than to enter upon the enterprise with thorough care and attention; that, if it lie within the compass of human understanding, it may at last be happily achieved; if not, it may, however, be rejected with some confidence and security. This last conclusion, surely, is not desirable; nor ought it to be embraced too rashly. For how much must we diminish from the beauty and value of this species of philosophy, upon such a supposition? Moralists have hitherto been accustomed, when they considered the vast multitude and diversity of those actions that excite our approbation or dislike, to search for some common principle, on which this variety of sentiments might depend. And though they have sometimes carried the matter too far, by their passion for some one general principle; it must, however, be confessed, that they are excusable in expecting to find some general principles, into which all the vices and virtues were justly to be resolved. The like has been the endeavor of critics, logicians, and even politicians: Nor have their attempts been wholly unsuccessful; though perhaps longer time, greater accuracy, and more

1. *An Enquiry*, pp.590-591.

ardent application may bring these sciences still nearer their perfection. To throw up at once all pretensions of this kind may justly be deemed more rash, precipitate, and dogmatical, than even the boldest and most affirmative philosophy, that has ever attempted to impose its crude dictates and principles on mankind¹.

Cette exigence sera satisfaite, dans une certaine mesure, si nous pouvons trouver «that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal». Mais on ne peut guère promettre de résultats. Ce qui importe, avant tout, c'est de faire cette recherche avec le plus grand soin. S'il arrivait que nous devions rejeter la possibilité même de trouver des raisons, du moins, l'attention que nous aurions mise à démontrer cette impossibilité nous tiendrait-elle lieu de raison satisfaisante. La destruction de la sagesse spéculative était, aux yeux de Hume, souhaitable à l'avance. En face de la présente connaissance positive, il prend une autre attitude. La connaissance de la nature humaine sera-t-elle jamais analytique? Il est permis d'en douter. «This last conclusion, surely, is not desirable; nor ought it to be embraced too rashly». En d'autres termes, il ne doit pas éteindre tout espoir de ne jamais connaître le pourquoi des opérations humaines. S'il le faisait, pourrait-il compter sur l'encouragement du public? D'autant plus que dans cette connaissance,—comme il l'a affirmé précédemment—on cherche des principes toujours plus généraux: «For how much must we diminish from the beauty and value of this species of philosophy, upon such a supposition? . . .»

Hume craint de tomber dans une négation proportionnelle au dogmatisme de la philosophie affirmative. Il ne peut pas risquer de tout enlever et d'aboutir ainsi à une sorte de nihilisme. Il faut qu'il conserve au moins l'espoir de satisfaire cette indéracinable inclination de l'intelligence vers une certaine connaissance scientifique. Autrement, quel accueil lui ferait le public? . . .

Hume a concédé un si grand poids à l'objection tirée du caractère abstrait et difficile de la philosophie spéculative,—sur laquelle il comptait pour attirer l'attention du public et peut-être son approbation—qu'il se trouve obligé de justifier maintenant l'obscurité et la difficulté non seulement égales mais plus grandes encore de sa propre philosophie. Il se rend bien compte que la même objection pourrait valoir dans son cas.

What though these reasonings concerning human nature seem abstract, and of difficult comprehension? This affords no presumption of their falsehood. On the contrary, it seems impossible, that what has hitherto escaped so many wise and profound philosophers can be very obvious and easy. And whatever pains these researches may cost us, we may think ourselves sufficiently rewarded, not only in point of profit but of pleasure, if, by that means, we can make any addition to our stock of knowledge, in subjects of such unspeakable importance².

Hume contourne la difficulté en insistant de nouveau sur la complexité des questions dont s'occupent ses adversaires, par ailleurs hommes d'intelligence supérieure. Serait-il possible alors que sa philosophie dont le but est la solution de toutes ces difficultés fût plus facile? «... It seems impossible, that what has hitherto escaped so many wise and profound

1. *Op. cit.*, pp. 591-592.

2. *Op. cit.*, p. 592.

philosophers can be very obvious and easy». Mais les peines auxquelles nous devons nous soumettre, quels que soient les résultats auxquels nous devons atteindre, seront amplement compensées. Le profit retiré de cette enquête s'unira au contentement d'avoir apporté quelque contribution en une matière d'une importance indicible. Mais comment être assuré de cette satisfaction? Est-il certain que nous ne serons pas amenés à une conclusion, bien différente de l'objet de nos désirs, et qui ne nous révèle, en définitive, que l'impuissance de l'intelligence humaine? Hume nous dira plus loin quel est ce plaisir transcendant.

«No conclusions can be more agreeable to scepticism than such as make discoveries concerning the weakness and narrow limits of human reason and capacity»¹. Hume ne peut pas échapper à la condition où se mettent tous ceux qui veulent suivre de manière systématique la pente de la négation et du mal. Ils finissent par se trouver en présence de difficultés supérieures à celles qu'on rencontre dans la recherche loyale de la vérité et dans la pratique de la vertu. La tendance vers l'intégrité dans le mal et l'impossibilité d'y jamais atteindre sont la cause du désespoir proprement diabolique.

Pour bien saisir le sens du dernier paragraphe de cette section, il faut souligner de nouveau l'attitude prise a priori, par Hume, en face de toute philosophie qui supposerait dans l'intelligence humaine une capacité d'atteindre des choses meilleures que nous, auxquelles nous devrions alors conformer notre conduite. L'extrait de la section VII que nous venons de citer est très significatif à cet égard.

But as, after all, the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them, and as this difficulty may perhaps be surmounted by care and art, and the avoiding of all unnecessary detail, we have, in the following inquiry, attempted to throw some light upon subjects, from which uncertainty has hitherto deterred the wise, and obscurity the ignorant. Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound inquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error²!

Son attitude commande le recours à une forme de critique qui ne requiert pas une connaissance scientifique de ce qu'on critique.

En effet, comme dit Aristote au chapitre 11 des *Réfutations Sophistiques*,

La Dialectique est en même temps aussi une critique: car la Critique n'est pas non plus de même nature que la Géométrie, mais c'est une discipline qu'on peut posséder, même sans avoir la science. Il est, en effet, possible, même pour celui qui n'a pas la science, de procéder à l'examen critique de celui qui n'a pas la science de la chose, s'il accorde des points tirés, non pas des choses dont il a la science ni des principes propres du sujet en question, mais de toutes ces conséquences dépendant du sujet qui sont d'une nature telle qu'on peut très bien les connaître sans connaître l'art dont relève la chose, bien qu'on ne puisse pas ne pas les connaître sans ignorer nécessairement aussi l'art. On voit donc que la Critique n'est la science d'aucun objet déterminé. C'est pourquoi aussi elle se rapporte à toutes choses: car tous les arts se servent aussi de certains principes communs. De là vient que tous les

1. *Op. cit.*, p.631.

2. *Ibid.*, p.592.

hommes, même les ignorants, font en quelque façon usage de la Dialectique et de la Critique: car tous, jusqu'à un certain point, s'efforcent de mettre à l'épreuve ceux qui prétendent savoir. Or ce dont les ignorants se servent ici, ce sont les principes communs: car ils ne les connaissent eux-mêmes pas moins que ceux qui savent, mêmesi, dans ce qu'ils disent, ils semblent bien loin de la science. Tous les hommes font donc des réfutations: car ils font sans art ce que fait avec art la Dialectique; et celui qui critique par l'art syllogistique est un dialecticien¹.

La facilité de ce genre de critique que tout le monde peut faire sans science, est parfois *voulue* et mise en valeur, non pas en vue d'éprouver la science de celui qui prétendrait savoir, ni en vue d'apprendre, mais en vue de détruire. Elle peut alors paraître singulièrement puissante. C'est que le sophiste l'exploite à la manière d'une vraie critique, assimilée apparemment à la critique commune, et par ailleurs fondée, semble-t-il, sur une véritable connaissance des positions controversées. Il n'aura qu'à attribuer aux philosophes des opinions quelconques, pour les attaquer ensuite d'après un genre de critique que tout le monde reconnaît au moins comme genre. Il tâchera ainsi de séduire le public en employant de manière apparente le genre de critique que tous peuvent faire sans science. Cette critique sophistique sera d'autant plus subtile et puissante qu'elle aura pour résultat de faire apparaître les philosophes comme des sophistes. Voilà ce que veut dire, il nous semble: «reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy». Kant emploiera du reste le même procédé. Il nous dira: «Voici ce que l'on entend par métaphysique», «voici le sujet de la logique». A supposer que ce fut là ce qu'un Aristote entendait par la philosophie première ou par la logique, il est facile de les réduire à rien.

II

Les considérations de Hume dans cette deuxième section sont à la fois si superficielles et si vaporeuses, qu'il ne vaudrait pas la peine de s'y arrêter, si elles ne cachaient sous leur facilité même quelque dessein plus profond. Quand on sait le but de l'auteur, on constate qu'il recourt à des moyens bien adaptés à celui-ci. Par *moyens*, nous entendons et le point de vue général auquel il se place dans cette section, et les considérations qu'il a choisi de faire à partir de ce point de vue. Nous disons que ce point de vue, celui de l'origine des idées, il l'a *choisi*. Et ce choix s'explique par la fin. Il est d'autant plus subtil qu'il semble plausible, indépendamment du but général de l'*Enquête*. En effet, si l'on veut se rendre compte des limites de la connaissance humaine, ne doit-on pas se placer d'emblée au point de vue des idées? Cependant,—il convient de le noter ici—le problème de la connaissance n'est nullement le premier problème de la philosophie. C'est pourquoi il ne suffirait pas de faire la critique des notions et des assertions contenues dans cette section. La cause serait déjà perdue. On ne pourrait jamais s'entendre sur la nature et l'origine des idées, sans avoir discuté au préalable plusieurs questions dont dépend la solution de ce problème.

1. ARISTOTE, *Organon*, VI, *Les Réfutations Sophistiques*, ch.11, 172a20, trad. J. TRICOT.

Toutefois, même en se plaçant au point de vue des idées, Hume pré-suppose toutes sortes de notions qu'il laisse dans l'ombre. Suivons néanmoins son texte pour les besoins de la discussion.

Everyone will readily allow that there is a considerable difference between the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive heat, or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination. These faculties may mimic or copy the perceptions of the senses; but they never can entirely reach the force and vivacity of the original sentiment. The utmost we say of them, even when they operate with greatest vigor, is, that they represent their object in so lively a manner, that we could *almost* say we feel or see it: But, except the mind be disordered by disease or madness, they never can arrive at such a pitch of vivacity, as to render these perceptions altogether undistinguishable. All the colors of poetry, however splendid, can never paint natural objects in such a manner as to make the description be taken for a real landscape. The most lively thought is still inferior to the dullest sensation.

We may observe a like distinction to run through all the other perceptions of the mind. A man in a fit of anger, is actuated in a very different manner from one who only thinks of that emotion. If you tell me, that any person is in love, I easily understand your meaning, and form a just conception of his situation; but never can mistake that conception for the real disorders and agitations of the passion. When we reflect on our past sentiments and affections, our thought is a faithful mirror, and copies its objects truly; but the colors which it employs are faint and dull, in comparison of those in which our original perceptions were clothed. It requires no nice discernment or metaphysical head to mark the distinction between them.

Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated *thoughts* or *ideas*. The other species want a name in our language, and in most others; I suppose, because it was not requisite for any, but philosophical purposes, to rank them under a general term or appellation. Let us, therefore, use a little freedom and call them *impressions*; employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned¹.

L'auteur s'est proposé de montrer que l'homme ne peut atteindre à la connaissance des choses meilleures que lui, ni à celle de ce qu'il pourrait y avoir de très noble en lui-même. Et il l'a fait en définissant les limites de la connaissance humaine. Le chemin le plus court pour parvenir à cette prétendue démonstration ne serait-il pas le suivant: prouver que la faculté par laquelle nous prétendons arriver à la connaissance de ce qui nous dépasse, n'est pas simplement une puissance purement illusoire, mais qu'elle est, dans le fond, inférieure aux facultés par lesquelles personne ne croit atteindre à la connaissance de ces choses? Hume institue une comparaison entre nos différentes puissances cognoscitives: en fallût-il tirer la conclusion universelle qu'il en déduit, il serait nécessaire d'affirmer, qu'en dernière instance, cette noble faculté, par laquelle nous nous flattons d'arriver même à la connaissance de Dieu, n'est qu'un sens dégénéré. Bref, il y a une intelligence, mais cette intelligence *upon a nearer examination*, se révèle une faculté de beaucoup inférieure à celles que l'on avait toujours considérées comme les moins nobles de toutes. On notera que cette condition assignée à l'intelligence humaine est plus odieuse que sa négation pure et simple.

1. *An Enquiry*, pp.592-593.

Passons sous silence la grossièreté de son analyse, et arrêtons-nous un instant au soin et à l'art avec lesquels il s'applique à faire son point, sans jamais perdre de vue la fin qu'il s'est proposée.

Il est vrai que le sens externe a une perfection à laquelle aucune autre puissance cognoscitive de l'homme ne peut aspirer. Il y a même un rapport sous lequel le sens le plus inférieur absolument, à savoir le toucher, est le plus parfait. Il est d'ailleurs remarquable que Hume l'ait choisi pour illustrer sa première considération au sujet de l'origine des idées. Le toucher est le sens le plus expérimental et le plus certain: c'est pourquoi les anciens l'appelaient le sens de l'intelligence. Ne disaient-ils pas d'ailleurs, que les hommes diffèrent d'intelligence selon la perfection plus ou moins grande de leur toucher? Aristote et l'École, loin de nier cette affirmation, en ont fait un des principes de leurs conclusions psychologiques. D'autre part, le principe de contradiction, le premier de tous nos jugements et le plus certain, dépend de l'expérience du sens externe.

Mais il en est tout autrement quand on se place au point de vue de la perfection dans la ligne de la connaissance, i.e. de l'immatérialité. Sous ce rapport, l'ordre des facultés cognoscitives est l'inverse de celui que nous venons de considérer. Pour établir cette hiérarchie, une comparaison entre les sens et l'intelligence n'est pas requise. Il suffit de confronter les sens externes entre eux. Il est d'ailleurs tout à fait remarquable que la *Métaphysique* d'Aristote s'ouvre par cette considération.

Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et qui nous découvre le plus de différences¹.

Nous pourrions poursuivre cette citation d'Aristote où il compare les sens internes aux sens externes, ainsi qu'à l'intelligence; mais il suffit d'avoir indiqué la fausseté initiale de la position de Hume au seul point de vue des sens externes. La vue est un sens plus parfait que le toucher, par exemple, parce qu'elle fait connaître plus de choses et plus de différences. Parmi tous les sens externes, n'est-ce pas à la vue, et à l'ouïe que nous sommes surtout redevables du plaisir de connaître? Les œuvres des beaux-arts, dans la mesure où elles parlent aux sens, ne s'adressent-elles pas principalement à ceux-là?

Il est un autre point de vue du procédé de Hume qui demande à être examiné. Notre connaissance intellectuelle, étant abstractive, ne nous permet pas de connaître directement le singulier sensible: c'est là une imperfection qui lui est propre. Nos concepts universels ne peuvent représenter le singulier comme tel. Mais cette déficience est relative dans le genre intelligence. Une connaissance intellectuelle et directe du singulier serait infiniment plus parfaite que la connaissance directe que nous en avons

1. *Métaphysique*, I, ch. I, trad. J. TRICOT.

par le sens. Or, d'après Hume, cette imperfection de l'intelligence humaine serait de la nature même de l'intelligence comme intelligence. Selon lui, l'intelligence ne pourrait surmonter cette imperfection qu'en devenant identique au sens, comme si la perfection de l'intuition du sens était due, non pas au fait d'être *intuitive*, mais à celui d'être une intuition *sensible*.

Il n'est cependant pas nécessaire d'entrer si profondément en matière pour mettre à jour les assertions apparemment les plus simples de Hume.

Peut-on affirmer que la nature présente aux sens des objets autrement plus vifs que ceux que nous pouvons imaginer? Que dira-t-on des œuvres d'art, par exemple des œuvres de la peinture? Le peintre ne peut-il pas poser dans le monde sensible des couleurs et des nuances de couleurs qu'il n'a pas d'abord éprouvées, mais qui sont le fruit d'une conception de son esprit? Et le compositeur, ne produit-il pas des sons et des combinaisons de sons qui nous donnent des impressions incomparablement plus vives que celles venant uniquement du sens, sous forme de bruit? Sans doute, faudra-t-il concéder à Hume qu'il est une acception où l'on peut dire qu'un bruit cassant les oreilles est plus vif qu'une sonate. Hume, alors, serait obligé d'affirmer qu'absolument parlant l'impression produite par un semblable tintamarre est une connaissance plus parfaite que la jouissance provenant de l'audition d'une sonate: celle-ci n'étant en dernière instance qu'un pâle reflet de la première...

Voici un autre point.

Nothing, at first view, may seem more unbounded than the thought of man, which not only escapes all human power and authority, but is not even restrained within the limits of nature and reality. To form monsters, and join incongruous shapes and appearances, costs the imagination no more trouble than to conceive the most natural and familiar objects. And while the body is confined to one planet, along which it creeps with pain and difficulty; the thought can in an instant transport us into the most distant regions of the universe; or even beyond the universe, into the unbounded chaos, where nature is supposed to lie in total confusion. What never was seen, or heard of, may yet be conceived; nor is anything beyond the power of thought, except what implies an absolute contradiction.

But though our thought seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon a nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded us by the senses and experience. When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, *gold*, and *mountain*, with which we were formerly acquainted. A virtuous horse we can conceive; because, from our own feeling, we can conceive virtue; and this we may unite to the figure and shape of a horse, which is an animal familiar to us. In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.

To prove this, the two following arguments will, I hope, be sufficient. First, when we analyze our thoughts or ideas, however compounded or sublime, we always find that they resolve themselves into such simple ideas as were copied from a precedent feeling or sentiment. Even those ideas, which, at first view, seem the most wide of this origin, are found, upon a nearer scrutiny, to be derived from it. The idea of God, as meaning an infinitely intelligent, wise, and good Being, arises from reflecting on the operations of our own mind, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom. We may prosecute this inquiry to what length we please; where we shall always find, that every idea which we examine is copied from a similar impression. Those who would assert that this position is not univer-

sally true nor without exception, have only one, and that an easy method of refuting it; by producing that idea, which in their opinion, is not derived from this source. It will then be incumbent on us, if we would maintain our doctrine, to produce the impression, or lively perception, which corresponds to it.

Secondly. If it happen, from a defect of the organ, that a man is not susceptible of any species of sensation, we always find that he is as little susceptible of the correspondent ideas. A blind man can form no notion of colors; a deaf man of sounds. Restore either of them that sense in which he is deficient; by opening this new inlet for his sensations, you also open an inlet for the ideas; and he finds no difficulty in conceiving these objects. The case is the same, if the object, proper for exciting any sensation, has never been applied to the organ. A Laplander or Negro has no notion of the relish of wine. And though there are few or no instances of a like deficiency in the mind, where a person has never felt or is wholly incapable of a sentiment or passion that belongs to his species; yet we find the same observation to take place in a less degree. A man of mild manners can form no idea of inveterate revenge or cruelty; nor can a selfish heart easily conceive the heights of friendship and generosity. It is readily allowed, that other beings may possess many senses of which we can have no conception; because the ideas of them have never been introduced to us in the only manner by which an idea can have access to the mind, to wit, by the actual feeling and sensation.

There is, however, one contradictory phenomenon, which may prove that it is not absolutely impossible for ideas to arise, independent of their correspondent impressions. I believe it will readily be allowed, that the several distinct ideas of color, which enter by the eye, or those of sound, which are conveyed by the ear, are really different from each other though, at the same time, resembling. Now if this be true of different colors, it must be no less so of the different shades of the same color; and each shade produces a distinct idea, independent of the rest. For if this should be denied, it is possible, by the continual gradation of shades, to run a color insensibly into what is most remote from it; and if you will not allow any of the means to be different, you cannot, without absurdity, deny the extremes to be the same. Suppose, therefore, a person to have enjoyed his sight for thirty years, and to have become perfectly acquainted with colors of all kinds except one particular shade of blue, for instance, which it never has been his fortune to meet with. Let all the different shades of that color, except that single one, be placed before him, descending gradually from the deepest to the lightest; it is plain that he will perceive a blank, where that shade is wanting, and will be sensible that there is a greater distance in that place between the contiguous colors than in any other. Now I ask, whether it be possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, though it had never been conveyed to him by his senses? I believe there are few but will be of opinion that he can: and this may serve as a proof that the simple ideas are not always, in every instance, derived from the correspondent impressions; though this instance is so singular, that it is scarcely worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim¹.

Hume signale l'*illimitation* de la pensée et de l'imagination; mais il prend soin d'éviter toute réflexion sur cette *unbounded liberty*. (Il attribue d'ailleurs à celle-ci la faculté de faire des combinaisons impossibles, telle: un cheval vertueux. Nous pouvons faire la combinaison verbale: nous ne voyons pas comment l'intelligence peut la concevoir. Mais comme Hume s'abstient toujours de définir proprement les termes qu'il emploie, les combinaisons sont libres.)²

1. HUME, *An Enquiry*, pp.593-595.

2. Il est singulièrement ironique d'entendre Hume reprocher aux scolastiques d'user de termes qu'ils ne définissent point. Hume n'est-il pas le philosophe qui ait le plus usé de cette licence? Les philosophes scolastiques au contraire sont bien ceux qui ont mis le plus grand soin à définir leurs termes, et qui sont les plus sobres dans leurs exposés. La meilleure preuve de ce que nous lui reprochons ici, se trouve dans la note où il porte lui-même cette accusation contre les scolastiques. (Cf. *An Enquiry*, sec.2, n.2, p.596. Cette note est reproduite *infra*, p.31.)

D'où l'intelligence et l'imagination tirent-elles cette puissance ? Comment se fait-il que le sens externe soit incapable de faire lui-même des combinaisons ? Etant donné le but de sa philosophie, il est évidemment préférable pour Hume de ne pas se poser ces questions. Néanmoins, sans l'avouer, n'attribue-t-il pas à une puissance autre que le sens externe, la faculté de discerner entre une impression vive et la pâle copie de cette impression ? Est-ce le sens externe qui fait lui-même cette comparaison ? L'auteur ne suppose-t-il pas l'idée d'une vive impression, ainsi que l'idée d'un pâle reflet, ou d'une faible copie ? Et la grande détermination avec laquelle il décide entre elles, ne les suppose-t-elle pas parfaitement précises, nettes, claires et incontestablement certaines de la certitude même de la vive impression ? Et y aurait-il lieu de parler de certitude si ce n'est en supposant l'intelligence ? Que veut dire la certitude du sens sans aucun rapport à l'intelligence ?

Nous avons ici un exemple singulièrement frappant de cette absence de sens critique et de réflexion qui caractérise les philosophes critiques et les penseurs soucieux de la prise de conscience du *soi*.

Nonobstant cette vacuité, Hume est entièrement satisfait de sa grossière analyse. Elle lui suffit à renverser toute la métaphysique qu'il avait, par ailleurs, déjà mise en disgrâce.

Here, therefore, is a proposition, which not only seems, in itself, simple and intelligible; but, if a proper use were made of it, might render every dispute equally intelligible, and banish all that jargon, which has so long taken possession of metaphysical reasonings, and drawn disgrace upon them. All ideas, especially abstract ones, are naturally faint and obscure: the mind has but a slender hold of them: they are apt to be confounded with other resembling ideas; and when we have often employed any term, though without a distinct meaning, we are apt to imagine it has a determinate idea annexed to it. On the contrary, all impressions, that is, all sensations, either outward or inward, are strong and vivid: the limits between them are more exactly determined: nor is it easy to fall into any error or mistake with regard to them. When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but inquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. [1] By bringing ideas into so clear a light we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality².

[1]. Note de Hume: «It is probable that no more was meant by those, who denied innate ideas, than that all ideas were copies of our impressions; though it must be confessed, that the terms, which they employed, were not chosen with such caution, nor so exactly defined, as to prevent all mistakes about their doctrine. For what is meant by *innate*? If innate be equivalent to natural, then all the perceptions and ideas of the mind must be allowed to be innate or natural, in whatever sense we take the latter word, whether in opposition to what is uncommon, artificial, or miraculous. If by innate be meant, contemporary to our birth, the dispute seems to be frivolous; nor is it worth while to inquire at what time thinking begins, whether before, at, or after our birth. Again, the word *idea*, seems to be commonly taken in a very loose sense by Locke and others; as standing for any of our perceptions, our sensations and passions, as well as thoughts. Now in this sense, I should desire to know, what can be meant by asserting, that self-love, or resentment of injuries, or the passion between the sexes is not innate?

But admitting these terms, *impressions* and *ideas*, in the sense above explained, and understanding by *innate*, what is original or copied from no precedent perception, then may we assert that all our impressions are innate and our ideas not innate.

To be ingenuous, I must own it to be my opinion, that Locke was betrayed into this question by the schoolmen, who, making use of undefined terms, draw out their disputes to a tedious length, without ever touching the point in question. A like ambiguity and circumlocution seem to run through that philosopher's reasonings on this as well as most other subjects». — *An Enquiry*, p. 596.

2. *Op. cit.*, pp. 595-596.

On peut s'étonner du contentement que respire le dernier paragraphe de cette section. On s'en étonne, car cette section est sans contredit parmi les pages les plus faibles, les plus pauvres, les plus tristes, de toute la littérature philosophique. Il faut remarquer toutefois la grande brutalité qui soutient et recouvre cette faiblesse. Le but de Hume est atteint. Nos idées des choses sensibles sont déjà des perceptions diminuées. Leur contenu est inférieur à ce qui est perçu dans l'impression du sens externe. Que dire alors de nos prétendues idées des réalités que le sens ne peut en aucune façon nous manifester ? Elles seraient encore plus pâles que les pâles copies des impressions des choses sensibles, et cela, non seulement quant au mode de représentation mais quant à la réalité même qu'elles voudraient révéler. On voit alors ce qui arrive non seulement pour notre connaissance de Dieu, mais pour l'être même que nous lui attribuons dans cette connaissance. Il serait infiniment inférieur à l'objet sensible le moins parfait qui se puisse *toucher*.

III

Sapientis est ordinare. La raison en est, dit saint Thomas, que la sagesse est la perfection la plus puissante de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre. Les puissances sensibles connaissent certaines choses de manière absolue. Il n'y a cependant que l'intelligence ou la raison qui saisisse l'ordre d'une chose à une autre chose.

Dès le début de cette section, Hume s'empresse de reconnaître, comme vérité parfaitement évidente, l'existence de l'ordre dans la pensée, la présence de méthode, de régularité.

It is evident that there is a principle of connection between the different thoughts or ideas of the mind, and that, in their appearance to the memory or imagination, they introduce each other with a certain degree of method and regularity. In our more serious thinking or discourse this is so observable that any particular thought, which breaks in upon the regular tract or chain of ideas, is immediately remarked and rejected. And even in our wildest and most wandering reveries, nay in our very dreams, we shall find, if we reflect, that the imagination ran not altogether at adventures, but that there was still a connection upheld among the different ideas, which succeeded each other. Were the loosest and freest conversation to be transcribed, there would immediately be observed something which connected it in all its transitions. Or where this is wanting, the person who broke the thread of discourse might still inform you, that there had secretly revolved in his mind a succession of thought, which had gradually led him from the subject of conversation. Among different languages, even where we cannot suspect the least connection or communication, it is found, that the words, expressive of ideas, the most compounded, do yet nearly correspond to each other: a certain proof that the simple ideas, comprehended in the compound ones, were bound together by some universal principle, which had an equal influence on all mankind¹.

Il y a donc de l'ordre. Par ailleurs, nous savons que son dessein entraîne nécessairement la négation de l'ordre. Comme il ne peut nier le fait de l'ordre dans la pensée, il le niera dans les choses, comme fondement de celui que leur attribue l'intelligence. Ce faisant, il rejettera à la fois

1. *An Enquiry*, pp.596-597.

l'intelligence humaine dans ce qu'elle a de plus profond, et l'intelligence qui est la cause de l'ordre dans la nature. Bref, pour lui aussi, l'ordre sera un propre; mais le propre de la condition dégénérée où il a relégué la pensée. On le voit dès lors: malgré l'incroyable platitude de ses considérations dans cette troisième section, Hume attaque d'une manière parfaitement adaptée à son but la sagesse, non seulement humaine, mais surtout divine.

Hume énumère trois principes qui, à son avis, rendent compte de la connexion entre les idées: la ressemblance, la contiguïté dans le temps et l'espace, et la causalité. Tout cela lui paraît très évident.

Though it be too obvious to escape observation, that different ideas are connected together; I do not find that any philosopher has attempted to enumerate or class all the principles of association; a subject, however, that seems worthy of curiosity. To me, there appear to be only three principles of connection among ideas, namely, *resemblance*, *contiguity* in time or place, and *cause or effect*.

That these principles serve to connect ideas will not, I believe, be much doubted. A picture naturally leads our thoughts to the original [1]: the mention of one apartment in a building naturally introduces an inquiry or discourse concerning the others [2]: and if we think of a wound, we can scarcely forbear reflecting on the pain which follows it [3]. But that this enumeration is complete, and that there are no other principles of association except these, may be difficult to prove to the satisfaction of the reader, or even to a man's own satisfaction. All we can do, in such cases, is to run over several instances, and examine carefully the principle which binds the different thoughts to each other, never stopping till we render the principle as general as possible [4]. The more instances we examine, and the more care we employ, the more assurance shall we acquire, that the enumeration, which we form from the whole, is complete and entire⁵.

Comme exemple de ressemblance, il donne le rapport de l'image qui conduit notre pensée à l'original. Manifestement, l'exemple est mauvais: car il dépasse de beaucoup la notion même de ressemblance. Sans doute, l'image suppose ressemblance; elle ne s'achève cependant pas formellement dans cette ressemblance: comme dit saint Augustin, un œuf n'est pas l'image d'un autre œuf. La ressemblance n'est que l'élément générique de l'image. A la ressemblance, l'image ajoute deux choses: une similitude selon la nature ou selon un signe prochain de la nature, et, en plus, un ordre d'origine entre l'image et ce dont l'image est la similitude. Ainsi le dessin d'un œuf est l'image de l'œuf qui est l'original de cette image. Remarquons combien l'ordre est essentiel à l'image. Il ne l'est nullement à la ressemblance. La ressemblance n'a rien à faire avec l'ordre. Bref, en ramenant l'imitation à la ressemblance par le truchement astucieux d'un exemple apparemment mal choisi, Hume détruit l'ordre essentiel à l'imitation.

[1] Resemblance.

[2] Contiguity.

[3] Cause and effect.

[4] For instance, *contrast* or *contrariety* is also a connection among ideas but it may, perhaps, be considered as a mixture of *causation* and *resemblance*. Where two objects are contrary, the one destroys the other; that is, the cause of its annihilation and the idea of the annihilation of an object implies the idea of its former existence. (Les notes dont le chiffre est entre crochets sont de Hume.)

5. *Op. cit.*, p.597.

Mais, objectera-t-on, qui vous dit que Hume ne veut pas parler tout simplement de ressemblance? A cela on peut répondre que s'il eût été question de pure ressemblance, celle entre deux œufs par exemple, Hume n'aurait pas pu établir le lien qui l'intéresse. Car, un œuf *ne conduit pas la pensée naturellement* à un autre œuf. Or il ne faut pas oublier que Hume a donné cet exemple comme un principe qui est censé expliquer l'ordre dans la pensée.

Il serait intéressant d'analyser ici le sens profond de l'imitation, et le rôle qu'elle joue dans la vie de l'intelligence, qu'il s'agisse de l'imitation en Dieu, ou dans l'intelligence humaine. Chez l'enfant, l'amour des imitations ne se manifeste-t-il pas dès le premier éveil de l'intelligence?

Passons maintenant à l'examen du principe de contiguïté tel que l'entend Hume. L'exemple qu'il nous en donne nous met en face d'une nouvelle supercherie. Remarquons tout d'abord qu'il doit prendre ici le terme «contiguïté» en un sens très général et non au sens strict et physique. En effet, la définition rigoureuse de la contiguïté ne pourrait pas s'appliquer à des idées, si voisines soient-elles. Il faut donc l'entendre d'un pur «être ensemble» qui comprend sans doute une relation, mais qui ferait abstraction de toute conséquence et donc de tout ordre. Nous n'entendons pas par là affirmer que Hume ne songe pas à la contiguïté physique. Il a sûrement cette idée grossière dans l'esprit; mais il n'en retient que l'aspect le plus pauvre: celui qui est immédiatement évident aux sens, et qu'il resterait à définir. Or, que donne-t-il comme exemple de contiguïté? Celle des chambres dans une maison. Ici encore, l'exemple dépasse ce qu'il prétend illustrer. La maison est un tout dont les parties comportent un ordre entre elles, et par rapport au tout. C'est à cause de cet ordre que la mention d'une chambre *naturally introduces an inquiry or discourse concerning the others*. Hume rend compte de l'ordre qui apparaît dans son exemple, en le ramenant à la pure contiguïté. Une fois encore, il fait appel à l'ordre pour le nier.

Dans le cas de la ressemblance, les termes qui se ressemblent sont de même forme. Par contre, les choses contiguës peuvent être de formes différentes. Cette dissemblance, toutefois, n'est pas essentielle à la contiguïté. Dans le cas de la cause et de l'effet, ce qui constitue l'une et l'autre diffère selon la définition même. Cette diversité, manifeste dans l'énoncé même de son principe, met Hume en face d'une difficulté particulière. Celle-ci ne se rencontrait pas dans les deux principes précédents au moyen desquels il a réussi à rayer les différences mêmes qu'il avait subrepticement introduites dans les exemples. Pour ce qui est de la relation de causalité, il ne pourrait donner d'exemple où la différence ne fût plus apparente. C'est pourquoi le procédé qu'il devra suivre pour détruire la causalité sera beaucoup plus long et beaucoup plus pénible; mais le but reste toujours le même.

La note 6 de la page 597¹ vient nous rassurer, de nouveau, sur l'«épaisse» intelligence de Hume. Peut-être, nous dit-il, la contrariété—qui, pour lui,

1. Citée comme n.4, p.33 de cet article.

est une connexion entre les idées—doit-elle être envisagée comme un mélange de causalité et de ressemblance. Il fait sans doute cette considération parce que les contraires sont des extrêmes dans un même genre, et qu'ils ne peuvent exister simultanément dans le même sujet, par exemple la maladie et la santé. Mais qui songerait à voir une ressemblance entre la santé et la maladie, ou qui verrait l'une comme cause de l'autre? Certes, au point de vue de la connaissance, la maladie, étant le contraire de la santé, est fondée sur la privation de santé; la privation étant une négation, et la négation impliquant une opposition, l'idée de maladie se rapporte à l'idée de santé. Voilà pourquoi Hume pourrait dire qu'il y a une connexion entre les contraires, mais il ne peut pas dire que la contrariété est une connexion: elle est tout juste le contraire.

Pourquoi Hume va-t-il s'acharner contre la causalité dans les longues sections qui vont suivre? Pourquoi tentera-t-il de la ramener aux deux principes dont il vient de mettre en évidence la vacuité? C'est qu'il doit le faire: les notions de cause et d'effet impliquent un ordre dont elles sont inséparables et c'est cet ordre qui nous conduit à la connaissance des choses meilleures que nous. N'oublions pas du reste que la sagesse se définit: la science par les causes absolument dernières. Si Hume réussit à anéantir la portée véritable de la notion de cause, si par conséquent il arrive à ruiner la possibilité même d'une science véritable, la destruction de la sagesse elle-même sera assurée.

IV

Première partie

Il est difficile d'imaginer attaque mieux conçue que celle dont la causalité est l'objet.

All the objects of human reason or inquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *relations of ideas*, and *matters of fact*. Of the first kind are the sciences of geometry, algebra, and arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. *That the square of the hypotenuse is equal to the squares of the two sides*, is a proposition which expresses a relation between these figures. *That three times five is equal to the half of thirty*, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence¹.

Pourquoi le premier paragraphe porte-t-il sur la connaissance mathématique? Tous admettent que la mathématique est la science la plus proportionnée à notre intelligence, la plus claire pour nous et la plus certaine². Et, sous ce rapport, elle est pour nous, comme le modèle de toutes

1. HUME, *An Enquiry*, p.598.

2. «Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio».—S. THOMAS, *In II Metaph.*, lect.5 (ed. CATHALA), n.336.

les autres sciences. Mais, comme dit Aristote, «la méthode mathématique est inapplicable à la physique, car toute la nature contient vraisemblablement de la matière»¹. Hume reconnaît la perfection de cette science. Elle part de propositions analytiques dont elle déduit des conclusions proprement démontrées.

Cependant, il faut se le rappeler: la mathématique porte sur des entités abstraites, et ses propositions ne sont vraies de ces entités que dans l'état d'abstraction de celles-ci. D'elle-même, la mathématique ne peut rien démontrer au sujet des choses naturelles.

Bref, la mathématique offre à Hume un double point d'appui pour jeter au rancart les sciences dites naturelles. D'une part il exigera d'elles un caractère aussi clair, aussi certain et surtout aussi immédiat que celui des raisonnements mathématiques; d'autre part, la perfection de la mathématique abstraite ne se portera pas garante d'une perfection possible dans les sciences naturelles.

Or, il est à noter que Hume met toute la mathématique dans la relation entre les idées. C'est dire qu'il ne fait expressément mention que des démonstrations fondées sur des proportions et des correspondances où n'intervient pas formellement la causalité². Or, ces démonstrations ne sont ni a priori, ni a posteriori. Les démonstrations a priori de la mathématique se font par la cause formelle. Hume, dans ses exemples, et pour une raison qui apparaîtra dans la suite, se confine à une espèce de démonstration, et, ce faisant, il contourne le problème que soulèverait la causalité en mathématique. Cette supercherie est d'autant plus habile que dans la suite il identifiera toute cause avec la cause efficiente.

Si la mathématique était réellement restreinte à des propositions qui expriment simplement des relations entre des entités, elle serait on ne peut plus diminuée. En outre, il faut remarquer que, dans la pensée de Hume, la mathématique est enfermée dans la sphère des idées. Or, ces idées ne sont que de pâles copies des impressions sensibles. On ne pourrait pas dire que les idées mathématiques doivent leur précision à la vigueur abstractive de l'intelligence. En effet, d'après Hume, il y a un rapport entre le fait d'être éloignées des impressions sensibles et celui de n'être qu'une faible copie³.

1. *Métaph.*, II, ch.3, 995a15.

2. «.....Potest fieri demonstratio per aliquid, quod non sit prius nec posterius, sed concomitans, et quod est simul cum alio, sicut correlativa sunt simul et per unum demonstratur aliud, ut si est pater, ergo datur filius, et tamen non se habent ut prius et posterius. Et similiter in Mathematicis frequenter contingunt demonstrationes fundatae in aliqua proportionem vel correspondentia inter lineas vel alias figuras sine hoc, quod interveniat ibi ratio causae vel effectus». — JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, t.1 (ed. REISER), p.787a19.

3. «An idea is by its very nature weaker and fainter than an impression, but being in every other respect the same, cannot imply any very great mystery. If its weakness render it obscure, it is our business to remedy that defect, as much as possible, by keeping the idea steady and precise; and till we have done so, it is in vain to pretend to reasoning and philosophy». — *A Treatise of Human Nature*, London 1940, Bk. I, Part III, sec.1.

Si la science la plus parfaite pour nous se trouve déjà reléguée dans le domaine très ténu des idées, et encore, selon lui, des idées les plus éloignées de l'expérience, à plus forte raison, les autres sciences que nous pourrions avoir seraient-elles diminuées.

Dans ce même paragraphe, nous l'avons noté, Hume parle de relations entre les idées. Comme sa notion des idées est des plus confuses, on ne sait pas s'il traite des relations établies par la raison entre les objets en tant qu'ils sont dans l'esprit, ou des relations découvertes par l'intelligence entre les objets considérés absolument. La distinction est cependant des plus importantes. Les premières sont dues à l'intelligence seule qui les fait. Voilà qui s'accorderait mieux avec sa conception au sujet de la ténuité des idées. L'exemple qu'il donne, la relation d'égalité entre le carré de l'hypoténuse et les carrés des deux côtés, est nettement d'une relation qui se tient absolument du côté de la chose considérée: c'est une relation réelle. Pour Hume, il semble bien que même cette sorte de relation devrait se ramener logiquement à une relation de raison. Cependant, même à supposer qu'il connût cette distinction, il valait mieux tout laisser cela dans l'ombre. Car une précision ne s'accorderait pas avec son dessein. Cela le mettrait en face du problème de la distinction de ces sortes de relations, et le jetterait dans l'embarras.

Tout compte fait, à son point de vue, il était de beaucoup préférable d'user du mot relation dans toute son ambiguïté. Il valait mieux aussi qu'il laissât indéterminé le rapport entre la perfection de la science mathématique et l'imperfection du domaine où elle évolue. Nous pouvons parler de *perfection*, puisque, d'après ce qui va suivre, les sciences naturelles répondraient à tout ce que Hume exige d'elles, si elles avaient la certitude et l'évidence des mathématiques.

Le paragraphe suivant n'est pas moins astucieux.

Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality. *That the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction than the affirmation, *that it will rise*. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind¹.

Hume restreint le sens de *matter of fact* aux faits singuliers. Et il le faut bien. Car la liberté dont il aura besoin pour gagner son point le demande. Il lui faut un fait dont le contraire puisse être tout aussi vrai. Cependant, pour lui reconnaître cette liberté, il faut lui avoir concédé plusieurs suppositions parfaitement inacceptables, surtout à son propre point de vue.

En effet, ou bien il présuppose une connaissance et une certitude beaucoup plus grandes qu'il ne peut admettre; ou bien une ignorance trop

1. *An Enquiry*, p. 598.

grande pour déduire légitimement sa conclusion, à savoir, que le contraire d'un fait quelconque est aussi concevable comme pouvant être conforme à la réalité que le fait lui-même.

Notons tout d'abord que la possibilité de *concevoir* la proposition contraire de n'importe quelle proposition n'implique aucunement la *vérité* possible de cette proposition contraire. Il est vrai que la proposition «Le soleil ne se lèvera pas demain» est aussi intelligible que la suivante «Le soleil se lèvera demain». Pris en ce sens, le terme *intelligible* se rattache à la seule signification présupposée à la vérité ou à la fausseté de la proposition. Mais, du fait qu'on puisse concevoir que le soleil ne se lèvera pas demain, il ne suit pas que cette hypothèse comporte une possibilité réelle égale à l'hypothèse contraire. Il semble bien pourtant que Hume le suppose. De plus, il a choisi un exemple qui cache adroitement le passage de la possibilité de *concevoir* une proposition, à la conception de sa possibilité réelle. Ainsi, je sais fort bien ce que signifient les propositions «L'âme humaine est immortelle» et «L'âme humaine est mortelle», mais de là je n'infère pas qu'en réalité l'âme humaine puisse être l'un aussi bien que l'autre; je n'en puis pas déduire que «L'âme humaine est mortelle» n'implique aucune contradiction.

Il ne s'agit donc pas de savoir si les propositions suivantes: «Le soleil ne se lèvera pas demain» et «Le soleil se lèvera demain» sont également intelligibles quant à leur signification, mais de savoir si l'une et l'autre peuvent être également vraies. S'il est à la fois possible, d'une possibilité réelle, que le soleil se lève demain et qu'il ne se lève pas, c'est que le lever du soleil est proprement contingent. Il faut donc exclure la possibilité d'une impossibilité naturelle pour le soleil de ne pas se lever demain. En d'autres termes, pour que Hume puisse dire légitimement ce qu'il avance, il lui faudrait être certain que le lever du soleil est contingent. Et, alors, il aurait affaire à des propositions en matière de futurs contingents qui ne sont ni déterminément vraies ni déterminément fausses. Mais ce genre de propositions n'est nullement en cause et ne peut aucunement servir son dessein.

Bref, la facilité qu'allègue Hume de concevoir comme vraies des propositions contraires, présupposerait très précisément cette connaissance très certaine et très vraie qu'il entend rejeter.

Mais, objectera-t-on, Hume attribuait sans doute à notre ignorance cette possibilité de concevoir toujours le contraire d'une proposition concernant un *matter of fact*. Cette concession ne ferait qu'infirmar davantage son argument. Celui-ci en effet n'a de valeur que s'il met en cause la possibilité réelle. Hume est obligé de supposer comme certain que la proposition n'implique pas de contradiction. S'il se contentait de dire: «Je ne vois pas qu'il soit possible ou impossible que le soleil ne se lève pas demain», ou encore: «Je ne vois pas qu'il soit contradictoire que le soleil ne se lève pas demain, bien qu'en réalité ce pourrait l'être», il n'arriverait jamais à affirmer que *the contrary of every matter of fact is possible*. Bref, pour inférer cette conclusion, il lui faut supposer que ce dont nous ne voyons pas

la contradiction n'est pas non plus, en soi, contradictoire. Encore une fois, l'esprit critique fait défaut: on attribue aux choses une condition due à la seule conception de l'esprit.

Si nous concédons à Hume cette hypothèse de notre ignorance, et l'usage qu'il pourrait en faire pour appuyer son argument, toute astronomie devient parfaitement inutile. Car l'astronome cherche au moins à savoir ce qui, en ce domaine, est possible, probable ou nécessaire. Au contraire, Hume enferme la connaissance dans une indétermination sans issue. Nous pouvons, dit-il, toujours concevoir le contraire comme *conformable* à la réalité. Redisons-le, il ne peut se donner l'illusion d'en sortir qu'au moyen de la supposition parfaitement contradictoire, énoncée plus haut, à savoir, que ce dont nous ne *voyons* pas la contradiction n'est pas contradictoire.

Bref, pour nous éloigner de la réalité dans la mesure où il le *veut*, Hume est obligé de s'appuyer sur une connaissance du réel infiniment plus profonde que celle à laquelle la science humaine, si parfaite qu'on la suppose, pourrait jamais atteindre.

Nous avons remarqué l'à-propos du choix de son exemple: personne, en effet, ne prétend avoir une certitude *scientifique* du lever du soleil. Peut-être est-il possible qu'il ne se lève pas, et cette possibilité pourrait bien être due au hasard, ou à la nature: qui sait?... le soleil pourrait faire explosion. Pourvu qu'on soit assez ignorant, la possibilité est passablement élastique.

En somme, l'exemple donné par Hume est de nature à faire hésiter son lecteur; il compte user de ce moment d'hésitation pour gagner son point. Il aurait eu le jeu plus difficile s'il avait choisi comme exemple la proposition «Socrate mourra». Il se serait exposé à des raisons analytiques.

Notons aussi la manière rusée dont Hume se sert ici occultement du principe de contradiction, le principe le plus certain de tous, pour nous jeter dans la plus grande incertitude en toute matière. Et cela, non pas parce qu'il le rend trop sévère à l'égard de toute autre certitude, mais plutôt parce qu'il le rend trop facile, en identifiant le non-contradictoire pour nous, à cause de notre ignorance, avec le non-contradictoire en soi.

A première vue, le troisième paragraphe paraît assez étonnant.

It may, therefore, be a subject worthy of curiosity, to inquire what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory. This part of philosophy, it is observable, has been little cultivated, either by the ancients or moderns; and therefore our doubts and errors, in the prosecution of so important an inquiry, may be the more excusable; while we march through such difficult paths without any guide or direction. They may even prove useful, by exciting curiosity, and destroying that implicit faith and security, which is the bane of all reasoning and free inquiry. The discovery of defects in the common philosophy, if any such there be, will not, I presume, be a discouragement, but rather an incitement, as is usual, to attempt something more full and satisfactory than has yet been proposed to the public¹.

1. *An Enquiry*, pp.598-599.

Il s'agit donc de rechercher «what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory. This part of philosophy, it is observable, has been little cultivated either by the ancients or moderns». Or c'est là précisément une des principales occupations des philosophes depuis les temps anciens. Faisons mention seulement de Parménide, de Platon et d'Aristote. Mais on s'étonnera moins de cette singulière remarque, si l'on se rend bien compte de la manière dont Hume pose le problème. Il fait vraiment figure de novateur, lorsqu'on envisage les termes et le contexte du problème, sans mentionner toutes les fausses pré-suppositions dont celui-ci est d'ailleurs le fruit. Qu'on ne conclue pas de là que nous entendons diminuer la large portée historique de cette originalité à laquelle Hume prétend.

Hume est au confluent des idées de son époque. Il est original en ce que, avec une hardiesse et un manque d'information exceptionnels, il a ouvert la voie à un nouveau courant d'idées que ses successeurs n'ont pas manqué d'exprimer dans leurs dernières conséquences.

Aussi Hume fait-il intervenir encore une fois le public. Son but est de tenter non pas de savoir ce qui est, mais d'arriver à quelque chose *more full and satisfactory than has yet been proposed to the public*.

Dans le quatrième paragraphe, Hume veut montrer que «all reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect». Il entreprend immédiatement de manifester ce qu'il entend par là, au moyen de quelques exemples.

All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses. If you were to ask a man, why he believes any matter of fact, which is absent; for instance, that his friend is in the country, or in France; he would give you a reason; and this reason would be some other fact; as a letter received from him, or the knowledge of his former resolutions and promises. A man finding a watch or any other machine in a desert island, would conclude that there had once been men in that island. All our reasonings concerning fact are of the same nature. And here it is constantly supposed that there is a connection between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be entirely precarious. The hearing of an articulate voice and rational discourse in the dark assures us of the presence of some person: Why? because these are the effects of the human make and fabric, and closely connected with it. If we anatomize all the other reasonings of this nature, we shall find that they are founded on the relation of cause and effect, and that this relation is either near or remote, direct or collateral. Heat and light are collateral effects of fire, and the one effect may justly be inferred from the other¹.

Les notions de cause et d'effet sont des notions premières et communes. Il suffirait de donner un exemple, ou quelques exemples pour faire voir de façon claire ce que nous entendons par cause et effet. Mais il est difficile de concevoir des exemples cachant mieux la causalité que ceux apportés ici par Hume.

Considérons le premier exemple.

1. *Op. cit.*, p.599.

«If you were to ask, etc...» Celui-ci met en évidence, non pas la raison pour laquelle l'ami est en France, mais la raison pour laquelle on croit qu'il est en France. Or, ce sont là deux choses absolument différentes, et il convient d'y insister. Si on entendait le terme *cause* de la cause en soi, il faudrait répondre par les causes du voyage de l'ami en France, par exemple, ses affaires, et dire les moyens par lesquels il y est parvenu, etc. Il est vrai que les *former resolutions* sont proprement des causes, bien qu'elles n'entraînent pas de façon certaine le séjour de l'ami en France. A la question posée, on doit répondre simplement par la raison qui fait croire à la présence de l'ami en France. Or cette raison n'est pas nécessairement une cause. Elle peut en être un simple signe. De plus, même quand le signe est, en fait, une cause ou un effet proprement dit, la formalité de signe, comme telle, n'implique ni l'une ni l'autre. Bref, le pourquoi absolu de la présence de l'ami en France et le pourquoi de ma connaissance de sa présence en France sont formellement différents, et la raison de causalité n'est nullement formelle dans le dernier cas. Les preuves d'une chose par la connaissance appartiennent à celles où n'intervient pas la raison de cause ou d'effet, comme nous l'avons dit plus haut au sujet des preuves mathématiques appuyées sur des propositions qui n'expriment que des relations entre des entités. «Et ad hoc etiam pertinent demonstrationes, quae deducuntur ex actibus cognitionis vel visionis, ut si dicas: 'Lapis videtur a me, ergo lapis est', et tamen lapidem esse visum nec est causa nec effectus existentiae lapidis»¹.

Considérons le deuxième exemple.

Il semble mieux illustrer le rapport de cause et d'effet. «A man finding, etc.». On notera que même dans cet exemple, c'est, encore une fois, la montre-*signe* qui est mise en évidence. Il est très vrai que la montre est un effet: un effet de l'art de l'horloger; il est vrai aussi que la présence de la montre sur l'île déserte est l'effet de quelque chose, et, en l'occurrence, la signification qu'elle représente suppose des causalités. Mais notre objection contre cet exemple s'appuie sur le fait que Hume relègue dans un plan secondaire le point essentiel à mettre en lumière: celui-ci n'intervient dans l'exemple que sous forme de présupposé. Qu'aurait-il dû faire? Il aurait dû, pour manifester le rapport de causalité qu'il entend d'ailleurs critiquer dans la suite, se poser la question en ces termes: «Comment se fait-il que de la présence d'une montre sur une île déserte on peut inférer qu'il y a eu des hommes sur cette île?» A quoi on répondrait que la montre et sa présence sur l'île ne peuvent être que des effets produits par l'homme. Ce qui illustre proprement la notion de cause, telle que nous l'entendons, se trouve donc ici escamoté. C'est parce que, dans l'exemple en jeu, la montre est un effet de l'art humain, qu'elle peut nous conduire à l'homme; ce n'est pas parce qu'elle nous conduit à l'homme qu'elle est un effet. Voilà ce que Hume évite de mettre en évidence.

Lorsqu'il dit: «And here it is constantly supposed...», l'auteur identifie la connexion de deux faits telle que de l'un on peut inférer l'autre, avec le

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.1, p.787a32.

rapport de causalité. Ceci est manifestement faux; car d'un fait on peut en inférer un autre, sans que l'un soit nécessairement l'effet ou la cause de l'autre. Hume exploite constamment le fait qu'une conclusion est, au point de vue logique, l'effet des prémisses, pour cacher la causalité réelle qu'il identifie, par ailleurs, à une connexion qui n'est pas nécessairement causale.

Passons au troisième exemple.

Pourquoi infère-t-on d'une voix articulée et d'un discours raisonnable entendus dans l'obscurité, la présence d'une personne? *Because these are the effects of the human make and fabric, and closely connected with it.* Il est vrai qu'il existe entre la voix articulée et l'homme, ainsi qu'entre le discours raisonnable et l'homme un rapport de causalité. Mais le fait d'inférer la présence d'un homme, peut-il s'identifier à cette connexion causale? Aucunement. Il n'est nullement nécessaire à un signe d'être un effet de l'homme, pour *signifier* la présence de l'homme. Nous avons affaire ici à deux connexions parfaitement séparables. L'inférence pourrait s'appuyer sur une pure concomitance. Or dans l'exemple donné, il y a en fait plusieurs rapports d'où l'on peut faire une inférence. Il y a, par exemple, le fait que seul l'homme peut être la cause par soi d'une voix articulée et d'un discours raisonnable. On infère de là une concomitance unilatérale des deux. Une nouvelle inférence serait possible à partir de cette concomitance: on ferait alors abstraction de la *manière* dont cette concomitance a été établie. Or, un argument à partir de cette concomitance ne serait pas causal, bien qu'en soi la voix articulée demeure un effet. Remarquons du reste combien, par cet exemple, on peut occulter le rapport causal tout en le mentionnant, voire *en* le mentionnant. En effet, d'une part, l'inférence faite s'appuie sur une concomitance: voix articulée, discours raisonnable, personne humaine: ces trois réalités vont de pair. Par ailleurs cette concomitance est établie sur une connexion proprement causale. Ébranler la certitude de la concomitance infirmera du coup celle de la connexion causale. Or, pour ce qui est de l'exemple cité, la voix articulée et le discours raisonnable peuvent être rendus par un perroquet ou par quelque autre substitut de la présence de l'homme. Et, comme Hume met tout le poids de son argument dans l'inférence de la présence d'un homme, la faiblesse de l'argument enlève subrepticement sa force à la connexion causale présupposée.

On notera que tous les exemples donnés sont d'une complexité extrême, et pour cause.

Hume veut maintenant déterminer *how we arrive at the knowledge of cause and effect*. Or, dans le paragraphe suivant il considère immédiatement la *relation* de causalité.

If we would satisfy ourselves, therefore, concerning the nature of that evidence, which assures us of matters of fact, we must inquire how we arrive at the knowledge of cause and effect.

I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings

a priori; but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other. Let an object be presented to a man of ever so strong natural reason and abilities; if that object be entirely new to him, he will not be able, by the most accurate examination of its sensible qualities, to discover any of its causes or effects. Adam, though his rational faculties be supposed, at the very first, entirely perfect, could not have inferred from the fluidity and transparency of water that it would suffocate him, or from the light and warmth of fire that it would consume him. No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact¹.

Que cherche-t-il donc? Comment nous parvenons à connaître ce qu'est une cause et ce qu'est un effet? ou la manière dont nous saisissons leur relation? Cette assimilation paraît plausible, car la cause et l'effet sont des relatifs. Mais elle est insidieuse, car il peut y avoir une relation entre deux choses qui n'ont aucunement raison de cause ou d'effet, et qui ne sont pas en elles-mêmes des relatifs.

La cause et l'effet sont des relatifs. Leur raison propre est immédiatement atteinte. La connaissance que nous en avons n'est nullement inférée. Je tiens l'horloger pour cause de l'horloge. J'entends par là que l'horloger l'a faite. Il l'a faite de métal. Je connais le métal comme une cause de l'horloge. Le métal de l'horloge est formé de telles parties ayant telle configuration et ordonnées de telle manière. Ce sont là encore des causes de l'horloge. Tout cela a été conçu par l'horloger. Cela aussi est une cause. Et il l'a conçue et exécutée en vue de fournir un moyen très commode pour connaître l'heure. Et il l'a faite pour les hommes, afin que..., etc. Il l'a faite pour gagner son pain, etc. Voilà ce que j'entends par causes de l'horloge. J'appellerai *cause* tout ce dont dépend quoi que ce soit quant à son être. Et je n'entends rien démontrer, ni *a priori*, ni *a posteriori*, ni par concomitance. Je ne dis pas que l'horloger est cause de l'horloge parce que je les vois ensemble, mais parce qu'il a *fait* l'horloge; l'horloge est un effet: j'entends par là qu'elle a été faite. J'appelle le *faire* même de l'horloge par l'horloger une cause de l'horloge, et je l'appelle aussi un effet de la cause pour laquelle il fait l'horloge. Qu'on assigne à cela le nom qu'on voudra, ce ne pourrait être qu'une question de mots.

Si Hume ne part pas de faits aussi élémentaires, c'est ou bien parce qu'il ne les voit pas, ce qui ne mettrait pas son génie de philosophe en un jour favorable; ou bien parce qu'il veut tout embrouiller à dessein. Il est vrai que cette confusion le favorise dans la poursuite du but qu'il veut atteindre.

Sans doute, s'empresserait-on de dire que Hume suppose tout cela, et qu'il veut tout simplement montrer que ces notions ne peuvent pas servir telles quelles à faire des inférences à partir de telle cause ou de tel effet. Or, il est très vrai que cette question est également exprimée dans son texte. Mais elle n'a de poids que parce qu'il la brouille avec la première. N'est-ce pas très précisément la première, celle de la notion même de cause et d'effet,

1. *Op. cit.*, p. 599.

qu'il engloutit avec celle de la constante conjonction de deux choses ? Ne fera-t-il pas surgir la causalité d'une pure relation répétée entre deux faits quelconques ?

S'il nous arrive de croire qu'il existe un rapport de causalité entre deux choses que l'expérience nous a toujours montrées ensemble, ce n'est jamais parce que nous les avons toujours trouvées ensemble. Mais c'est à cause d'une apparence de causalité qui ne consiste aucunement dans la seule conjonction ; c'est que le cas en question ressemble à d'autres cas où il y a manifestement et incontestablement causalité. Disons-nous que la fenêtre est la cause de la porte ? Ou, si l'on veut un cas où il y a succession temporelle, disons-nous—comme le remarque Thomas Reid—que la nuit est la cause du jour ?

Considérons maintenant l'exemple donné par Hume : « Let an object... » Cet exemple cache, encore une fois, un problème qu'il faut supposer résolu si le point immédiatement en cause doit être légitime. Ce n'est pas non plus parce qu'on est très intelligent qu'on pourrait l'inférer d'un minimum de connaissance. Nous savons qu'il est une connaissance appuyée en dernière instance sur les apparences sensibles de l'eau et sur la physiologie humaine, qui permettrait d'inférer la suffocation quand même on n'aurait jamais constaté ce phénomène. Le problème caché auquel nous faisons allusion concerne la connaissance d'abord requise, avant de pouvoir saisir une chose comme la cause ou l'effet d'une autre.

Mais nous avons déjà beaucoup trop concédé à Hume. Il a choisi un exemple où, en fait, l'expérience a toujours précédé la connaissance d'une connexion causale que l'on peut découvrir de deux manières. On peut savoir qu'une chose *a* une cause sans savoir déterminément *quelle* est cette cause. C'est trop lui accorder que de lui permettre de diminuer la connaissance d'une connexion causale simplement parce que cette connaissance a été précédée par une expérience où nous avons trouvé conjoints les deux termes. Notons-le encore une fois : quand nous croyons discerner une connexion causale, ce n'est jamais uniquement parce que nous avons remarqué une conjonction de termes. Leur *être ensemble* n'est que le point de départ de la recherche de la cause. Nous distinguons très nettement la connaissance de la suffocation appuyée simplement sur l'expérience de cas précédents, de la connaissance de la cause déterminée de ce même phénomène. S'il est vrai qu'au point de vue pratique la différence de ces deux connaissances n'éclate pas, il suffit d'un bref examen pour en voir la différence essentielle.

Les animaux autres que l'homme vivent donc réduits aux images et aux souvenirs ; à peine possèdent-ils l'expérience, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement. C'est de la mémoire que naît l'expérience chez les hommes ; en effet, de nombreux souvenirs d'une même chose constituent finalement une expérience ; or l'expérience paraît être presque de même nature que la science et l'art, mais, en réalité, la science et l'art viennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car « l'expérience a créé l'art, comme le dit Polus avec raison, et l'expérience, la chance ». L'art apparaît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel applicable à tous les cas semblables. En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie,

puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience; mais juger que tel remède a soulagé tous les individus atteints de telle maladie, déterminée par un concept unique, comme les phlegmatiques, les bilieux ou les fiévreux, cela appartient à l'art. Or, par rapport à la vie pratique, l'expérience ne paraît différer en rien de l'art; nous voyons même les hommes d'expérience l'emporter sur ceux qui ont la notion sans l'expérience. La cause en est que l'expérience est la connaissance des choses individuelles, et l'art celle des choses universelles, et, d'autre part, que toute pratique et toute production portent sur l'individuel: ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin, sinon par accident, mais Callias, ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se trouve être, en même temps, homme. Si donc on possède la notion sans l'expérience, et que, connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui y est contenu, on commettra souvent des erreurs de traitement, car ce qu'il faut guérir avant tout, c'est l'individu. Toutefois nous pensons d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et nous considérons les hommes d'art comme supérieurs aux hommes d'expérience, la sagesse, chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir: c'est parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience connaissent qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi; les hommes d'art savent à la fois le pourquoi et la cause. C'est pourquoi aussi nous pensons que les chefs, dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manœuvres; ils sont plus savants et plus sages parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manœuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle; seulement, les êtres inanimés accomplissent chacune de leurs fonctions en vertu de leur nature propre, et les manœuvres, par l'habitude. Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, mais c'est qu'ils possèdent la théorie et qu'ils connaissent les causes. En général, le signe du savoir c'est de pouvoir enseigner, et c'est pourquoi nous pensons que l'art est plus science que l'expérience, car les hommes d'art, et non les autres, peuvent enseigner¹.

Lorsque Hume dit: «No object...», entend-il appuyer cette assertion sur ce qui précède immédiatement? On ne voit pas comment elle se trouve justifiée. Par contre, on s'aperçoit qu'il nie d'avance la possibilité même de toute science naturelle, celle-ci ne fût-elle qu'une connaissance *approchée* des causes véritables dans leur détermination propre. Le physicien ne cherche-t-il pas à savoir pourquoi il y a une relation constante entre le volume, la pression et la température d'un gaz? La constance de cette relation à travers de multiples expériences n'est que la raison de chercher la raison de cette constance. N'est-ce pas parce qu'il sait qu'il doit y avoir une *raison* à cette régularité qu'il cherche cette *raison*? La répétition est le signe d'une raison à chercher. Nous reviendrons sur cette question dans la suite.

On notera l'extrême ambiguïté de sa remarque: *nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact*. Nous avons déjà signalé que *matter of fact* est de l'ordre des natures concrètes. Or, nous pouvons nous attendre à la reproduction d'un phénomène concret pour deux raisons: soit à cause de la seule expérience, soit à cause d'une raison fournie par l'expérience, mais autre que l'expérience elle-même. Donc, dans un cas comme dans l'autre, nous nous appuyons sur l'expérience, mais non de la même façon. Et il y a raison dans les deux cas, mais de manière différente. Dans le dernier, nous donnons, ou nous nous efforçons de donner, la raison en soi pour laquelle le phénomène se reproduit, le pourquoi de l'événement. Dans le premier, l'expérience

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, ch.1, 980b25-981b10.

est elle-même la raison qui nous fait anticiper le phénomène, mais une raison qui nous conduit sans nous, et non pas une raison que nous possédons comme le pourquoi du phénomène lui-même. Aussi cette dernière connaissance n'est-elle pas une inférence, bien qu'il y ait dans cette connaissance une raison qui nous conduise. Car l'expérience est le fait de la *ratio particularis*. Or, la raison qui justifie l'anticipation par pure expérience, se trouve à la fois dans la nature et en nous; elle comprend, en quelque sorte, deux raisons corrélatives: la régularité qui se trouve du côté des choses, comme Socrate purgé par tel remède, Platon purgé par le même, etc., en tant qu'elle est due à une certaine raison qu'est la nature; et l'expérience elle-même, où nous connaissons l'unité de cette régularité, où nous faisons la *collatio* des intentions individuelles retenues par la mémoire. L'expérience est donc une certaine raison qui se produit spontanément en nous et qui répond à la raison inhérente à la nature.

Hume ne conteste pas le fait de la régularité de la part des choses, quoi qu'il puisse dire de la signification de ce fait; il ne conteste pas non plus le fait de l'expérience et de sa valeur pratique, comme on le lira plus loin: «It is certain that the most ignorant and stupid peasants — nay infants, nay even brute beasts— improve by experience, and learn the qualities of natural objects, by observing the effects which result from them»¹. Or, voici qu'il nous demande: Par quel argument inférez-vous que, pour tel phénomène, l'avenir sera conforme au passé? Mais nous sommes parfaitement d'accord avec lui, tant qu'il s'agit d'une anticipation appuyée sur la seule expérience. Nous distinguons la connaissance que nous avons dans l'expérience, de la connaissance de l'universel et du pourquoi, comme on l'a vu dans le texte d'Aristote, que nous venons de citer. Ce n'est que lorsque nous nous appuyons sur l'universel appliqué à ce cas particulier que nous prétendons faire une inférence.

On peut se demander si Hume ne confond pas deux questions radicalement différentes quand il nous demande le pourquoi de notre anticipation de l'avenir: la question: «Pour quelle raison cette anticipation se fait-elle?» et la question: «Quelle raison employez-vous quand vous anticipez un phénomène futur?» A la première nous répondons que la nature est cette raison, ainsi que notre cogitative; à la seconde, que nous ne donnons pas de raison, que nous n'en connaissons pas. Mais, comme on peut le voir par ce que nous avons dit plus haut, nous pouvons donner la raison pour laquelle il n'est pas besoin d'en donner. La nature et la cogitative s'en acquittent sans nous. On peut montrer qu'il en est bien ainsi par ce que Hume lui-même dit de la régularité dans les phénomènes de la nature, et de l'expérience.

La confusion de ces deux questions est d'autant plus facile que, comme disait Aristote dans le texte cité, *par rapport à la vie pratique, l'expérience ne paraît différer en rien de l'art; nous voyons même les hommes d'expérience l'emporter sur ceux qui ont la notion sans l'expérience.*

1. *An Enquiry*, p.607.

Nous reprochons à Hume de confondre expérience, universel et cause. Nous n'entendons nullement affirmer par là qu'il aurait, à tort, rapproché des notions en elles-mêmes si différentes. Elles ont une connexion intime, surtout dans leur genèse. C'est ce qu'Aristote fait ressortir dans le premier chapitre de la *Métaphysique*. Les confusions de Hume sont, paradoxalement, une confirmation du merveilleux procédé du Philosophe.

Donc, si nous pouvons connaître, de la présence d'une montre sur une île déserte, la présence d'un homme sur cette île, ce serait ou bien par pure expérience, ou bien par une inférence. Par pure expérience, cela supposerait qu'on a déjà eu plusieurs fois cette expérience. Dès lors, on voit que, sous ce rapport, Hume a mal choisi son exemple. Celui-ci, en effet, suppose vraiment de la causalité. Au contraire, pour l'exemple de la voix articulée, la pure expérience suffirait, et un chien pourrait tout aussi bien reconnaître la présence d'un homme. Cet exemple n'implique donc pas, tel quel, la connaissance d'un rapport de causalité; et lui aussi a été mal choisi puisqu'il est censé illustrer ce rapport. Cependant, à un autre point de vue, celui de Hume, ces exemples sont bien choisis. Le premier exemple implique causalité, mais, d'après le dessein de Hume, elle n'est pas véritable. Le second exemple ne requiert aucune connaissance de causalité, mais Hume suppose que nous en voyons une. Ainsi de toute façon, Hume peut se flatter d'avoir mis la causalité dans une fort mauvaise posture.

Mais revenons un peu sur ces considérations.

Lorsque l'astronome prédit une éclipse, s'appuie-t-il proprement sur l'expérience d'éclipses qui ont déjà eu lieu? Faut-il donc assimiler ce cas à celui du lever du soleil où la prédiction s'appuierait uniquement sur l'expérience du passé? Quelle différence y aurait-il entre ces deux cas? Hume ne confond-il pas la régularité de l'expérience comme raison avec la raison de cette régularité? Or, c'est la dernière qui est en cause. De plus, à supposer que nous ne la connaissions jamais parfaitement, cela nous enlèverait-il la certitude qu'il y en ait une? Pourquoi cherchons-nous des raisons? Pourquoi, dans l'ignorance de la raison véritable et parfaitement déterminée d'une constance connue par l'expérience, certaines hypothèses faites pour expliquer cette constance sauvent-elles mieux les apparences? L'expérience qui confirme une hypothèse est-elle formellement identique à l'expérience qu'elle est appelée à expliquer?

Hume a très bien choisi ses exemples en vue de son dessein. Il les a pris dans le domaine des sciences expérimentales où même les conclusions doivent être confirmées par l'expérience; où la raison a besoin de l'expérience pour éprouver la valeur de la conclusion. Mais il a contourné la formalité propre de tout ce qui se trouve entre l'expérience dont on cherche la raison et l'expérience qui confirme ou infirme la raison posée, ou encore en suggère une autre.

Mais poursuivons son texte:

This proposition, *that causes and effects are discoverable, not by reason but by experience*, will readily be admitted with regard to such objects, as we remember to have once been altogether unknown to us; since we must be conscious of the utter inability,

which we then lay under, of foretelling what would arise from them. Present two smooth pieces of marble to a man who has no tincture of natural philosophy; he will never discover that they will adhere together in such a manner as to require great force to separate them in a direct line, while they make so small a resistance to a lateral pressure. Such events, as bear little analogy to the common course of nature, are also readily confessed to be known only by experience; nor does any man imagine that the explosion of gun-powder, or the attraction of a loadstone, could ever be discovered by arguments *a priori*. In like manner, when an effect is supposed to depend upon an intricate machinery or secret structure of parts, we make no difficulty in attributing all our knowledge of it to experience. Who will assert that he can give the ultimate reason, why milk or bread is proper nourishment for a man, not for a lion or a tiger¹?

Manifestement, la proposition *Causes and effects are discoverable, not by reason but by experience*, est très ambiguë. Si Hume veut dire que les causes et les effets naturels ne peuvent pas être découverts par la seule raison sans expérience, il a parfaitement raison. Mais s'il veut dire que l'expérience elle-même, telle que nous l'avons définie plus haut, fait voir sans la raison les relatifs cause et effet, il se trompe.

Si nous lui accordons le premier sens, cette proposition énonce la propriété caractéristique des sciences naturelles où la résolution doit toujours se faire au sensible. Aristote ne reproche-t-il pas aux platoniciens de négliger l'expérience dans un domaine où on ne peut jamais en faire abstraction et où tout ce qu'on établit doit être conforme aux apparences sensibles?

Il arrive [aux platoniciens] de dire au sujet des apparences, des choses qui ne sont pas conformes aux apparences. Et la raison en est qu'ils n'ont pas bien choisi leurs premiers principes, mais ils veulent au contraire tout ramener à des opinions arrêtées définitives. Sans doute les principes des choses sensibles sont-ils sensibles; les principes des choses permanentes, permanents; les principes des choses corruptibles, corruptibles; et, en général, les principes doivent être homogènes au genre des sujets étudiés. Au contraire, à cause d'un attachement dû à leurs principes, [les platoniciens] semblent procéder comme ceux qui argumentent seulement dans le but de soutenir leurs thèses. Confiant que leurs principes sont vrais, ils sont prêts à accepter n'importe quelle conséquence de leur application, comme si certains principes ne devaient pas être appréciés selon leurs résultats, et surtout selon la fin. Or la fin de la science fabricatrice, c'est l'œuvre; la fin de la science naturelle: ce qui est conforme à ce qui toujours apparaît proprement au sens².

Quant à la première phrase de ce paragraphe, «This proposition . . . etc.», elle est parfaitement contraire à l'expérience, même pour ce qui est du domaine où Hume s'est enfermé. En effet, en raisonnant à partir de l'expérience, il est établi que nous réussissons souvent à prédire des phénomènes et à les découvrir grâce à cette prédiction. Il est vrai que la seule prédiction n'est pas suffisamment garantie par le raisonnement et qu'il faut attendre sa confirmation, mais il est également vrai que l'expérience qui la confirme n'eût pas été possible, ou du moins n'aurait pas eu la signification qu'elle a, sans le raisonnement qui la suggérait. Du reste, comme nous l'avons déjà noté, lorsque le savant cherche la raison d'un phénomène observé, ne suppose-t-il pas que la raison qu'il cherche ou qu'il croit avoir trouvée est une raison antérieure à l'expérience dont elle doit rendre compte?

1. *An Enquiry*, pp. 599-600.

2. *De Caelo*, III, c. 7, 306a5-20.

Lorsque Hume demande: «Who will assert that he can give the ultimate reason, why milk or bread is proper nourishment for a man, not for a lion or a tiger?», ne pose-t-il pas l'hypothèse d'une raison ultime pour laquelle il en est ainsi? Ne reconnaît-il pas lui-même qu'autre chose est de savoir qu'il doit y avoir *une* raison, et autre chose *quelle* est cette raison? Et n'admettrait-il pas que nous faisons tous les jours des progrès dans la connaissance de cette raison, grâce au raisonnement et à des expériences rendues possibles par des déductions sans lesquelles l'expérience elle-même serait stérile?

Notons que Hume a maintenu tout le long la confusion entre raison et cause réelle d'une part, et raison et cause de connaissance d'autre part. Usant abondamment de cette ambiguïté, il a le jeu facile.

Remarquons encore une fois que Hume emploie constamment des termes dont il devrait au moins préciser le sens s'il ne peut pas les définir. Lorsque, par exemple, il emploie le terme *nature* ou *the common course of nature*, nous aimerions savoir ce qu'il entend par là. Il est vrai qu'on ne démontre pas que la nature est, mais au moins on la désigne et on peut la définir. Pourquoi disons-nous qu'un arbre est naturel et qu'un tire-bouchon est artificiel? Comme nous le verrons dans la suite, Hume ne pourrait donner le sens qu'il accorde à la répétition des phénomènes, qui, d'après lui, peut être purement casuelle, s'il ne présupposait pas la notion de hasard. Et celui-ci ne présuppose-t-il pas les notions de nature, de ce qui est par nature, et de naturel? Il nous faut bien laisser dire, mais non pas sans le faire remarquer.

Hume est tellement satisfait de ce qu'il a manifesté dans le paragraphe précédent qu'il peut dire maintenant:

But the same truth may not appear, at first sight, to have the same evidence with regard to events, which have become familiar to us from our first appearance in the world, which bear a close analogy to the whole course of nature, and which are supposed to depend on the simple qualities of objects, without any secret structure of parts. We are apt to imagine that we could discover these effects by the mere operation of our reason, without experience. We fancy, that were we brought on a sudden into this world, we could at first have inferred that one billiard ball would communicate motion to another upon impulse; and that we needed not to have waited for the event, in order to pronounce with certainty concerning it. Such is the influence of custom, that, where it is strongest, it not only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seems not to take place, merely because it is found in the highest degree¹.

Il est vrai qu'il est des choses si familières qu'elles ne sont pas sujet d'étonnement, du moins pour la majorité des hommes. Tous les hommes ne se demandent pas pourquoi la neige est blanche, ni pourquoi, chez nous, il fait froid en hiver. L'hiver veut dire la saison où il fait froid, et, quand il fait froid, on trouve cela naturel puisque c'est l'hiver. Il est vrai aussi que l'imagination populaire peut en quelque sorte substantifier l'hiver et l'ériger en cause du froid. Mais qu'est-ce que cela prouve? Pour Hume, cela prouve que l'idée même de cause s'identifie avec cette illusion de causalité.

1. *Op. cit.*, p.600.

Examinons un instant cette absence d'étonnement devant la blancheur de la neige. Ce qui, dans la nature, arrive toujours ou le plus souvent, est naturel. Nous admettons que cela arrive par nature, même si nous ne savons pas quelle est cette nature. Du moins n'y a-t-il plus d'étonnement sous ce rapport. Il y a là une certaine connaissance de la raison de ce qui arrive. En général, les hommes se contentent de cette raison, et l'estiment suffisante. Or Hume dira: «Vous voyez bien qu'on croit connaître la cause parce qu'on a toujours constaté, ou du moins souvent, la même connexion; et voilà à quoi se ramène la causalité». Pourrait-on au moins lui concéder cette interprétation du cas en question? Nullement. Car, même dans ce cas, l'idée de cause est authentique et ne s'identifie nullement à la répétition. On attribue celle-ci à la nature qui a raison de cause, et qui est la cause de la répétition même.

Certes, nous nous ferions illusion, si nous identifions cette connaissance générale de la cause d'un phénomène avec la nature déterminée qui en est la cause. Et c'est précisément cette illusion que l'auteur exploite. L'illusion concernant la connaissance de la cause *déterminée* est interprétée comme une illusion sur la causalité comme telle.

Considérons maintenant l'exemple donné par Hume dans ce paragraphe: «We fancy that...» Nous constatons que «one billiard ball communicate[s] motion to another upon impulse». Nous observons qu'il en est toujours ainsi. Nous en concluons que c'est naturel, c'est-à-dire que la nature est la cause de ce phénomène. Même lorsque nous donnons l'impulsion avec art, ce qui suit cette impulsion se produit naturellement. Assurément, si nous disions que cette connaissance générale de la cause, abstraction faite d'une expérience répétée, nous permet de savoir déterminément ce qui arrivera, nous serions dans l'erreur, et Hume aurait parfaitement raison. Il reste vrai, toutefois, que si nous connaissions déterminément la raison de ce phénomène, nous pourrions le prévoir.

Bref, l'influence de la coutume peut nous faire croire que nous connaissons la raison suffisante d'un phénomène alors qu'en fait nous savons uniquement qu'il arrive par nature parce qu'il se produit toujours ou le plus souvent. Or, dans cette connaissance très générale nous n'atteignons même pas une très lointaine approximation de la raison propre. L'amplitude même de cet écart entre la connaissance très générale et la connaissance exacte est si grande, que Hume n'a aucune peine à faire croire que la première est nulle, en somme, puisqu'elle est suspendue uniquement à la répétition. Il ne laisse pas voir qu'être suspendue à la répétition ne veut dire ni que la nature dépend de la répétition—nous attribuons, au contraire, celle-ci à la nature comme à la réalité antérieure—; ni que la nature s'identifie à la répétition même. Sur ce point, nous voyons que Hume aurait dû s'attaquer à la notion de nature.

On remarquera aussi que la prédiction d'un phénomène naturel peut se faire à deux points de vue. On peut s'attendre à la production d'un phénomène, quand de multiples rencontres passées on a formé une expé-

rience, ou encore lorsqu'on en connaît une raison suffisante, comme l'astromome qui sait pourquoi se produit l'éclipse. En négligeant le dernier point de vue, Hume le ramène au premier; mais il n'envisage même pas celui-ci formellement.

Dans les paragraphes suivants, Hume entend faire des réflexions pour nous convaincre que toutes les lois de la nature et toutes les opérations des corps sont, sans exception, connues uniquement par l'expérience.

But to convince us that all the laws of nature, and all the operations of bodies without exception, are known only by experience, the following reflections may, perhaps, suffice. Were any object presented to us, and were we required to pronounce concerning the effect, which will result from it, without consulting past observation; after what manner, I beseech you, must the mind proceed in this operation? It must invent or imagine some event, which it ascribes to the object as its effect; and it is plain that this invention must be entirely arbitrary. The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it. Motion in the second billiard ball is a quite distinct event from motion in the first: nor is there anything in the one to suggest the smallest hint of the other. A stone or piece of metal raised into the air, and left without any support immediately falls: but to consider the matter *a priori*, is there anything we discover in this situation which can beget the idea of a downward, rather than an upward, or any other motion, in the stone or metal¹?

Au présent paragraphe, il n'introduit qu'une idée nouvelle, mais elle est d'une importance capitale: il est impossible que la pensée découvre jamais l'effet dans la cause, *by the most accurate scrutiny and examination*, parce que l'effet est totalement différent de la cause, et ne peut, par conséquent, jamais être découvert en celle-ci.

Si nous devons consentir à la connaissance bornée et superficielle que l'auteur nous impose, il nous faudra admettre avec lui, dans l'exemple de la bille de billard, que le mouvement communiqué par la première bille à une seconde est parfaitement nouveau. De même pour la chute d'une pierre ou d'un morceau de métal. Mais, cela nous permet-il de donner comme raison de cette incapacité de prédire ce qui arrivera, la totale différence de la cause et de l'effet? Ce serait ridicule. Car, à ce moment, il est absurde de parler de cause et d'effet. Nous nous trouvons en face de deux phénomènes également nouveaux. Ce n'est qu'après répétition que nous nous demanderons le pourquoi de la chute des pierres. Nous saurons alors que ce n'est pas sans raison qu'elles se comportent ainsi, et que si nous avions connu cette raison, nous aurions pu prédire la chute de la première pierre. La question d'une cause déterminée ne se pose qu'après répétition. Et encore cette cause n'est-elle connue que comme une cause déterminée à découvrir. N'est-ce pas précisément cette connaissance, si indéterminée soit-elle, qui nous incline à poser des hypothèses comme moyen de découvrir cette cause? Or si cette cause n'était pas supposée telle qu'elle nous permet de prédire la chute de la première pierre, sa recherche même ne serait-elle pas parfaitement absurde?

1. *An Enquiry*, pp.600-601.

Remarquons d'ailleurs que l'auteur brûle les étapes quand il suppose, dans son exemple, que la pierre doit être, en elle-même, la cause de sa chute de telle façon qu'elle devrait précontenir le tout de ce que comporte sa chute. Il nous enferme dans un système clos et nous confine à une connaissance si superficielle d'un phénomène, qu'il serait vraiment absurde d'y parler d'un rapport de causalité. Hume n'aura qu'à laisser entendre, qu'en somme, la répétition d'un phénomène n'est que la répétition du même phénomène dans un même système clos, et de la même connaissance très superficielle, pour conclure qu'il n'y a pas plus raison de parler d'une cause à propos d'un phénomène qui se répète, qu'à propos d'un phénomène absolument isolé qui se présente une première fois au sens.

En outre, son argument est parfaitement circulaire. Nous sommes d'accord avec lui, quant aux exemples qu'il apporte. D'une première expérience d'un phénomène, nous ne pouvons pas inférer le phénomène qui ne serait connu que dans une expérience subséquente. Or, suppose-t-il —et de cette hypothèse dépendra la force de son argument— pour éprouver la valeur de la connaissance causale que vous prétendez acquérir grâce à de multiples expériences antérieures, faites maintenant abstraction de toutes ces observations précédentes, et tâchez de prédire ce qui arrivera. Mais ne voit-on pas qu'il exige que nous renoncions à toute la connaissance déjà acquise et que nous nous remettions exactement dans les circonstances où nous étions lors de la première expérience? Et d'ailleurs peut-on parler formellement d'*expérience* à ce premier moment? Quelle différence y aurait-il entre les deux? Ce n'est qu'à la condition que la dernière soit parfaitement identique à la première que l'argument de Hume pourrait avoir un sens. Or, s'il a ce sens, il n'en a pas.

Hume parle de *lois de la nature* connues par expérience. Qu'entend-il par *lois de la nature*? Il ne le dit pas, ni ne le dira. Remarquons toutefois qu'il convient de faire à leur sujet la distinction que nous avons déjà faite pour la nature, et cela pour la même raison, car au fond, une loi de la nature n'est autre chose que la nature elle-même envisagée comme règle et mesure des phénomènes qui arrivent par nature. Or, quand nous constatons la répétition d'un phénomène, nous savons que cette répétition se fait en vertu d'une loi. La première connaissance parfaitement confuse de la loi, telle la loi de Mariotte, par exemple, nous permettrait de faire une prédiction dont la valeur s'appuierait uniquement sur la répétition déjà constatée. Mais dans la théorie cinétique des gaz, nous tâchons de déduire cette loi à titre de conclusion, et, grâce à l'hypothèse posée, nous croyons nous rapprocher davantage de la loi déterminée qui régit le comportement observé.

L'évolution des théories scientifiques doit se définir par la grandissante approximation des lois qui sont des principes a priori, par rapport aux phénomènes.

And as the first imagination or invention of a particular effect, in all natural operations, is arbitrary, where we consult not experience; so must we also esteem the supposed tie or connection between the cause and effect, which binds them together, and renders it impossible that any other effect could result from the operation of that cause. When I see, for instance, a billiard ball moving in a straight line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to

me, as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasonings *a priori* will never be able to show us any foundation for this preference¹.

Aucune théorie scientifique n'affirme exprimer un principe *a priori*, mais elle prétend s'en rapprocher. Elle suppose toujours que si nous connaissions ce principe *a priori*, ou plutôt, si nous connaissions l'ensemble des principes *a priori* et leur coordination, nous pourrions, par des raisonnements *a priori*, rendre compte des phénomènes qui arrivent par nature, et de la manière dont ces principes peuvent garantir les événements qui en procèdent. En d'autres termes, les théories scientifiques sont seulement à la recherche d'un principe *a priori*. Ceux qu'elles posent demeurent à l'état d'hypothèses. Mais ils n'ont de sens que par leur approximation de la raison *a priori* de la nature.

On voit par là comment les raisons *a priori* effectivement posées par une théorie scientifique, demeurent sous la dépendance de l'expérience. Ceci peut donner une certaine vraisemblance aux assertions de Hume, pourvu qu'on fasse abstraction des distinctions que nous avons établies en marge des paragraphes précédents.

Hume conclut que tout effet est un événement distinct de sa cause.

In a word, then, every effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, *a priori*, must be entirely arbitrary. And even after it is suggested, the conjunction of it with the cause must appear equally arbitrary; since there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural. In vain, therefore, should we pretend to determine any single event, or infer any cause or effect, without the assistance of observation and experience².

Il faut évidemment entendre l'affirmation du début, des phénomènes observés dans les conditions fixées par lui. Autrement on ne saurait en conclure avec nécessité que l'effet ne peut être découvert dans sa cause. Mais, en séparant la première partie de cette phrase, et en énonçant de manière absolue: *Every effect is a distinct event from its cause*, l'auteur veut laisser croire qu'il en est ainsi universellement, et que c'est pour cette raison qu'il est impossible de découvrir un effet prédéterminé dans la cause. La force de l'argument s'appuie sur la distinction de l'effet et de la cause. Cela seul suffirait pour rendre compte de l'impossibilité de prévoir l'un dans l'autre. On voit par là l'importance accordée dans sa conception aux exemples donnés, exemples où, à cause des circonstances qui les entourent, le rapport de causalité est parfaitement dépourvu de sens. Or, Hume suppose que nous prétendons voir là un tel rapport, alors qu'en fait, nous nous trouvons en présence d'une simple distinction de deux phénomènes. Si nous ne connaissions des deux phénomènes que leur distinction, il serait évidemment absurde de vouloir chercher un rapport de causalité

1. HUME, *op. cit.*, p.601.

2. *Ibid.*

dans cette pure distinction. Mais, et c'est le point le plus important en question, ce n'est pas non plus parce que ces deux phénomènes sont distincts qu'il ne peut pas y avoir entre eux un lien de causalité. En fait, cette connexion ne pourrait exister sans distinction. En d'autres termes, Hume suppose que nous prétendons voir un rapport de causalité là où il n'y a que pure distinction. Ce serait évidemment absurde. Mais la position de Hume l'est davantage, puisque la distinction lui suffit pour inférer la négation d'un lien causal.

Dans ce même paragraphe, l'auteur introduit de nouveau une idée qu'il avait exprimée au paragraphe II: «And after it is suggested . . .» Si nous comprenons bien, il veut dire que, même lorsque nous avons constaté la répétition d'un phénomène, *there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural*. Est-ce à dire que nous trouverions encore tout aussi naturel qu'une pierre reste suspendue en l'air? Nous le trouverions naturel si cela arrivait souvent. Mais, et ceci est le plus important, nous saurions qu'il y a une raison à ce phénomène, une raison différente de celle qui fait tomber les pierres. Nous chercherions le pourquoi, et de leur chute, et du fait qu'elles restent arrêtées en l'air.

De plus, Hume qui veut ici instituer la critique de la raison, accorde, sans le vouloir sans doute, beaucoup plus à cette raison que nous ne pouvons lui attribuer. Il lui suppose la faculté de concevoir tout aussi bien des effets fort différents de ceux que nous avons constatés. Or, ce n'est pas ce que la raison peut concevoir qui importe ici, mais ce qu'elle peut concevoir conformément à l'expérience. Nous disons qu'il accorde trop à la raison, non pas parce qu'il lui permet de concevoir des choses autres que celles qu'elle a rencontrées dans l'expérience, mais parce qu'il décerne à la raison la faculté de concevoir n'importe quoi «*fully as consistent and natural*» que ce qu'elle a effectivement rencontré dans l'expérience répétée. Hume rend la raison beaucoup trop indépendante de l'expérience.

Ce n'est que pour diminuer la raison, que l'auteur lui attribue cette faculté apparemment transcendante. Ne laisse-t-il pas entendre que la raison appliquée à l'expérience est aussi vaine que lorsqu'elle se livre à de pures fantaisies? Et, du même coup, ne détruit-il pas la nature en qualifiant ces lubies de *naturelles*?

On s'est peut-être étonné du cas que nous avons fait de la distinction entre connaître un phénomène comme dû à la nature, et connaître la nature déterminée d'où provient ce phénomène; ainsi que de la distinction entre la raison a priori de la nature, et la provisoire raison a priori des théories scientifiques. Le paragraphe suivant exploite à fond les conclusions qu'on peut tirer de la confusion de ces deux connaissances et de ces deux raisons.

Hence we may discover the reason why no philosopher, who is rational and modest, has ever pretended to assign the ultimate cause of any natural operation, or to show distinctly the action of that power, which produces any single effect in the universe. It is confessed, that the utmost effort of human reason is to reduce the principles, productive of natural phenomena, to a greater simplicity, and to resolve the many particular effects into a few general causes, by means of reasonings from analogy, experience, and observation. But as to the causes of these general causes,

we should in vain attempt their discovery; nor shall we ever be able to satisfy ourselves, by any particular explication of them. These ultimate springs and principles are totally shut up from human curiosity and inquiry. Elasticity, gravity, cohesion of parts, communication of motion by impulse; these are probably the ultimate causes and principles which we ever discover in nature; and we may esteem ourselves sufficiently happy, if, by accurate inquiry and reasoning, we can trace up the particular phenomena to, or near to, these general principles. The most perfect philosophy of the natural kind only staves off our ignorance a little longer: as perhaps the most perfect philosophy of the moral or metaphysical kind serves only to discover larger portions of it. Thus the observation of human blindness and weakness is the result of all philosophy, and meets us at every turn, in spite of our endeavors to elude or avoid it¹.

Il est très vrai qu'aucun philosophe ou savant, «who is rational and modest, has ever pretended to assign the ultimate cause of any natural operation, or to show distinctly the action of that power, which produces any single effect in the universe». Aucun grand philosophe n'a jamais prétendu connaître quelque cause naturelle que ce soit, dans sa dernière concrétion. Mais on sait qu'il y a des causes et qu'il y a des causes dernières; on sait aussi qu'on se rapproche de plus en plus de la connaissance des causes. Tenant apparemment compte de tout cela, Hume ne s'en sert pas moins pour appuyer sa position parfaitement négative. En effet, parce que nous admettons ne connaître jamais de manière suffisamment déterminée les causes dernières d'un phénomène naturel, Hume conclut à la négation de la causalité comme telle.

Sans doute, c'est à mesure que les sciences naturelles progressent que nous constatons toujours mieux l'écart entre notre connaissance des choses et la détermination des choses elles-mêmes. Les anciens ne pouvaient savoir combien leur théorie des quatre éléments était loin de la réalité. L'expérience des autres nous enseigne la prudence. Nous savons mieux maintenant combien l'écart entre nos théories et la réalité peut encore être grand. Mais, en ce qui regarde les théories sur les éléments, nous savons que nous avons fait un immense progrès vers la connaissance de la vérité. Nous avons une très vive conscience de notre ignorance parce que nous savons mieux. Et le savoir qui la permet est précisément un savoir que Hume ne saurait reconnaître. Sa conscience d'ignorance ne peut pas être aussi profonde; elle reste indéterminée; il n'a rien pour l'étayer. Car, notons-le bien, être ignorant et savoir qu'on est ignorant, ce n'est pas la même chose. Savoir d'une certaine manière la mesure de son ignorance suppose un terme de comparaison. Or, c'est justement ce terme de comparaison capable de nous donner une idée de l'étendue de notre ignorance, qui est nié par Hume. Il se repose dans une conscience d'ignorance aussi débile que stérile.

Pourquoi Hume s'attaque-t-il même à l'ombre d'une science? Il faut bien qu'il étouffe dans l'intelligence sa plus élémentaire aspiration vers le pourquoi des choses si humbles soient-elles. Ne veut-il pas détruire la nature même de l'intelligence?

1. HUME, *An Enquiry*, pp.601-602.

Le premier paragraphe de cette section portait sur la connaissance mathématique. Nous avons vu que Hume concédait à cette science un caractère vraiment scientifique, en tant qu'elle part de propositions évidentes pour en déduire des conclusions certaines. Mais, comme elle reste enfermée dans la sphère des pâles copies, dans les nuées de la pensée, elle n'a rien à faire avec la connaissance scientifique des choses. Or, il croit avoir montré dans la suite qu'une connaissance scientifique, voire l'ombre d'une connaissance scientifique des choses naturelles est impossible. Permettrait-il qu'une combinaison de la connaissance expérimentale et de la connaissance mathématique nous laisse quelque espoir ?

Nor is geometry, when taken into the assistance of natural philosophy, ever able to remedy this defect, or lead us into the knowledge of ultimate causes, by all that accuracy of reasoning for which it is so justly celebrated. Every part of mixed mathematics proceeds upon the supposition that certain laws are established by nature in her operations; and abstract reasonings are employed, either to assist experience in the discovery of these laws, or to determine their influence in particular instances, where it depends upon any precise degree of distance and quantity. Thus, it is a law of motion, discovered by experience, that the moment or force of any body in motion is in the compound ratio or proportion of its solid contents and its velocity; and consequently, that a small force may remove the greatest obstacle or raise the greatest weight, if, by any contrivance or machinery, we can increase the velocity of that force, so as to make it an overmatch for its antagonist. Geometry assists us in the application of this law, by giving us the just dimensions of all the parts and figures which can enter into any species of machine; but still the discovery of the law itself is owing merely to experience, and all the abstract reasonings in the world could never lead us one step towards the knowledge of it. When we reason *a priori*, and consider merely any object or cause, as it appears to the mind, independent of all observation, it never could suggest to us the notion of any distinct object, such as its effect; much less, show us the inseparable and inviolable connection between them. A man must be very sagacious who could discover by reasoning that crystal is the effect of heat, and ice of cold, without being previously acquainted with the operation of these qualities¹.

On remarquera que Hume rattache les considérations de ce paragraphe à l'idée plus restreinte de la cause ultime dont il vient de parler. Il nous met donc uniquement en face du problème suivant: l'application de la géométrie peut-elle nous conduire à la connaissance des causes ultimes ? Il a donc contourné la question: pourrait-elle nous conduire à la connaissance de quelque cause ? Il ne saura pas nous dire davantage comment il se fait que l'application de la mathématique est si féconde en sciences naturelles.

Ce paragraphe est un des plus déconcertants. Lorsqu'il dit: «Every part of mixed mathematics proceeds upon the supposition that certain laws are established by nature in her operations», admet-il donc que les phénomènes de la nature se déroulent d'après des lois inhérentes à la nature ? Il est entendu que le savant le suppose. Mais Hume peut-il l'admettre ? Peut-il concéder que nous ayons de ces lois une certaine connaissance antérieure à l'application de la mathématique ? Comment peut-il reconnaître que l'application de la mathématique nous aide à découvrir d'autres lois ? N'y a-t-il donc pas entre les phénomènes une connexion telle que la mathématique puisse nous aider à en découvrir les lois ? Il est vrai que nous

1. *Op. cit.*, p. 602.

devons toujours revenir à l'expérience pour vérifier la valeur des résultats de l'application, mais comment expliquerait-il cette confirmation de nos raisonnements, attestée par l'expérience ?

Du reste, il est absolument faux de dire : «...The discovery of the law itself is owing merely to experience, and all the abstract reasonings in the world could never lead us one step towards the knowledge of it». C'est nier la part de la mathématique dans la découverte, comme si la valeur de cette part était purement fortuite. Seule l'expérience peut vérifier la conclusion de l'inférence. Mais, est-ce par hasard qu'une conclusion est vérifiée ? Et que dire de tous ces cas où les expériences n'auraient jamais été possibles si elles n'avaient été d'abord suggérées par un raisonnement de mathématique appliquée ?

Hume clôt son paragraphe en nous remettant en face de ce qu'il avait avancé aux paragraphes VI à X, cette fois sous forme d'ironie, ironie un peu gauche quand on se rend compte des questions qu'il entend ainsi contourner.

Nous avons suivi la lettre de Hume. Mais nous tenons à rappeler que, ce faisant, nous avons suivi une manière parfaitement viciée d'aborder la causalité. Et cela, parce que le problème vraiment en cause est celui de l'expérience et de l'universel, et que, par ailleurs, l'auteur ramène le problème de la causalité à celui de la causalité efficiente. Encore restreint-il celle-ci au domaine de la science expérimentale où elle est la plus obscure et la moins certaine. Il est vrai que la causalité efficiente est la plus connue pour nous dans l'ordre de l'apprentissage, mais il n'en est pas ainsi quand on veut faire un examen critique de la causalité. Les choses les plus connues pour nous, tel le principe de contradiction par exemple, sont aussi les plus difficiles quand on les soumet à un examen critique.

Si l'on s'étonne que Hume n'ait pas montré que les *mixed mathematics* ou *scientiae mediae*, comme la physique mathématique, n'expriment rien en termes de causalité efficiente (étant formellement mathématiques, elles ne peuvent rien prouver par une cause si ce n'est par la cause formelle) on doit remarquer que cela n'aurait aucunement appuyé sa position. Car, dans ce cas, il aurait été obligé de faire face au fait brutal que la mathématique établit des connexions a priori, qu'elle donne des raisons. Or, l'application réussie de la mathématique, la confirmation expérimentale de ses raisonnements, ne suppose-t-elle pas que la nature qu'elle rencontre dans l'expérience a aussi ses raisons et que ces raisons ne peuvent dès lors pas être absolument étrangères à celles des mathématiques ? En somme, s'il s'attaque à la cause, n'est-ce pas avant tout et très proprement parce qu'elle est une *raison* ?

Signalons, pour terminer, combien le procédé de Hume convient au dessein qu'il s'est proposé dans la première section. Il convenait qu'il confondît l'inférence causale avec la formation de l'universel, détruisant ainsi, à la fois, et la cause et l'universel ; il convenait qu'il s'attaquât à la causalité telle que nous la trouvons dans une science très proche de l'expé-

rience et qui s'occupe des choses les plus humbles. Cette science, si proche du sens qui est pour nous principe de toute connaissance (*nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu*), doit cependant toujours vérifier ses conclusions dans l'expérience, seule garantie de sa valeur. Que dire alors d'une science qui prétendrait connaître des choses qui dépassent entièrement l'expérience? A fortiori serait-elle complètement dépourvue de valeur.

(A suivre)

MARIE-DE-LOURDES, R. J.-M.
