

David HUME
par André VERGEZ

Numérisation :
Stephan RUNIGO

Illustration :
CRICRI

Résumé

Objet : Initiation à la philosophie de Hume.

Contenu : Précis de philosophie.

Public concerné : Philosophe en herbe.

Philosophe écossais du XVIII^e siècle, David Hume est empiriste. Son œuvre nous offre une critique de la métaphysique à travers un scepticisme "académique".

Ce document est la reproduction d'un précis des classes supérieures écrit par André Vergez. L'ordre des chapitres a été modifié : certains chapitres du précis ont été déplacés en annexe de ce document.

Le premier chapitre de ce document synthétise l'œuvre philosophique de Hume. Le second chapitre est constitué par des extraits de ses ouvrages. Enfin, se trouvent en annexe de ce document, une biographie, la liste des ouvrages de David Hume et la bibliographie d'André Vergez.

Table des matières

1	La philosophie	1
1.1	De l' « idée » à l' « impression »	1
1.2	Critique de quelques notions énigmatiques : causalité, probabilité, substance	3
1.3	Scepticisme et dogmatisme	6
1.4	Esthétique, morale, politique	9
1.5	Le problème religieux	11
2	Extraits	16
2.1	Idées et impressions	16
2.2	Origine de l'idée de causalité	17
2.3	Le caractère paradoxal de l'explication psychologique de l'idée de cause	18
2.4	Relations d'idées et connaissance des faits	19
2.5	D'où vient la croyance en l'existence ininterrompue des objets ?	20
2.6	L'identité personnelle	20
2.7	Dogmatisme spontané et scepticisme réflexif	21
2.8	Passion et raison	22
2.9	Le fondement de la morale	23
2.10	Le suicide et la providence	24
2.11	Le déterminisme des actes humains s'accorde mieux avec les exigences morales que la théorie de libre-arbitre	26
2.12	Motifs raisonnables et mobiles passionnels du théisme	27
2.13	La preuve de Dieu par la finalité (discours de Cléanthe)	28
2.14	La finalité n'est pas une providence (discours de Philon)	28
2.15	Le mal	29
2.16	Il n'y a pas d'être dont la non-existence implique contradiction	30
2.17	Discours terminal de Philon : scepticisme et religion révélée	31
2.18	Essai sur les miracles	32
A	La vie	34
B	L'œuvre	38
B.1	Ouvrages publiés du vivant de Hume	38
B.2	Ouvrages posthume	38
B.3	Traductions françaises	38
C	Bibliographie	40
C.1	En anglais	40
C.2	En français	40

Chapitre 1

La philosophie

1.1 De l' « idée » à l' « impression »

La philosophie anglaise du XVIII^e siècle, amoureuse du concret, du donné, méfiante à l'égard des abstractions et des hypothèses, se veut tout à la fois ingénue et rigoureuse ; rigoureuse parce qu'ingénue, parce qu'attentive à rester fidèle à l'expérience vécue, à l'immédiat.

Ceci est plus sensible encore chez Hume que chez Berkeley. L'ingénuité berkeleyenne n'est pas exempte d'artifice et de présupposés. Toute l'œuvre de Berkeley est inspirée par des préoccupations apologétiques. Hume, en revanche, est un pur philosophe qui entend se laisser conduire jusqu'au bout de sa réflexion quelles qu'en soient l'issue et les conséquences. Discutant sur le problème de la liberté il note fermement qu' « il n'est pas certain qu'une opinion soit fautive de ce qu'elle est de dangereuse conséquence ».

Le radicalisme philosophique de Hume se manifeste d'abord en ce qu'il entend remonter à des données originaires. Le point de départ de la réflexion philosophique se trouvera donc dans ces données de la conscience, au sens le plus large que Locke et Berkeley nommaient les *idées* et que Hume appelle les *perceptions*. Car tandis que Locke et Berkeley entendent par idées tout ce qui constitue le contenu de la conscience, Hume opère une distinction importante. La toute première phrase du *Traité de la nature humaine* dit en effet que « toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux genres distincts que j'appellerai impressions et idées ». Seules les impressions sont originaires, les idées ne sont que « des copies de nos impressions », des reflets atténués de nos sensations dans le miroir de nos pensées. Sommairement présentée, cette thèse semble être celle de l'empirisme le plus plat. La doctrine de Hume s'identifierait à un sensualisme grossier et se contenterait de reprendre la formule célèbre de Locke : « Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* »

Mais si nous l'examinons avec quelque attention, nous voyons que la distinction humienne des impressions et des idées se révèle beaucoup plus intéressante et beaucoup plus profonde.

Tout d'abord il ne faudrait pas imaginer que pour Hume l'esprit soit purement passif, une « table rase », une pâte molle où s'inscriraient mécaniquement les stimuli externes. Assurément un aveugle-né ne saurait, faute d'impressions, se faire la moindre idée des couleurs. Mais supposons « un homme familiarisé avec les couleurs de tout genre sauf avec une nuance particulière de bleu que le hasard ne lui a jamais fait rencontrer. Qu'on place devant cet homme toutes les diverses nuances de cette couleur, à l'exception de cette nuance particulière, dans une gradation descendante de la plus foncée à la plus claire ». Cet homme, assure Hume, « percevra un vide », pourra « suppléer à ce défaut par sa seule imagination » et « se donner l'idée de cette nuance particulière que cependant ses sens ne lui ont jamais fournie ». Exception unique mais très significative. Ceci témoigne d'un élan de l'imagination, d'un dynamisme de l'esprit humain, d'une activité psychologique subjective qui, dans l'empirisme original du philosophe écossais,

est fondamentale.

De plus l'impression ne s'oppose pas à l'idée comme une sensation d'origine externe s'opposerait à un phénomène psychologique intérieur. À vrai dire Hume ne s'interroge pas sur la source des impressions. Pour lui les impressions sont des données originaires au-delà desquelles on ne saurait remonter. En ce sens Hume n'est nullement l'adversaire de l'innéisme, il le remarque expressément : « Si l'on entend par inné ce qui est primitif, ce qui n'est copié d'aucune impression antérieure, alors nous pouvons affirmer que toutes nos impressions sont innées et que nos idées ne le sont pas. »

Il faut ajouter qu'à côté des « impressions de sensation » nous avons des « impressions de réflexion » qui comprennent les émotions, les passions, tous les phénomènes de désir et de volonté. Sans doute « la plupart » des impressions de réflexion proviennent indirectement des impressions de sensation par l'intermédiaire des idées. Par exemple l'idée de plaisir, l'idée de douleur provoquent dans l'âme de nouvelles impressions de désir ou d'aversion. Mais il reste que la distinction impression-idée est une distinction purement psychologique. Elle s'opère sur des critères internes. L'impression se définit par ce que Hume appelle sa *vividness*, sa *liveliness*, c'est-à-dire moins peut-être par son intensité que par sa présence vivante, par son caractère actuel. L'impression ne désigne donc pas spécifiquement la sensation d'origine externe mais, comme dit Hume, c'est « un mot tout nouveau pour désigner nos perceptions les plus vivantes quand nous entendons, voyons, touchons, aimons, haïssons et voulons ».

Les philosophes ne raisonnent que trop souvent sur des « idées indistinctes et obscures ». Ils croient penser et ils ne font que parler. Hume les invite alors à rechercher les « impressions » authentiques. Il ne s'agit pas de tout ramener au sensoriel. Il s'agit plutôt d'une critique du langage, d'une invitation à retrouver la pensée vivante, actuelle : « Quand nous soupçonnons qu'un terme philosophique est employé sans aucun sens ni aucune idée correspondante, nous n'avons qu'à rechercher *de quelle impression dérive cette idée supposée.* » Aller de l'idée à l'impression c'est demander aux philosophes « ce qu'ils entendent par substance et inhérence » ; c'est leur demander : « Qu'existe-t-il effectivement ? » Il s'agit de « porter les idées à la lumière » pour écarter les discussions stériles en démasquant les pseudo-idées. L'appel à l'impression signifie chez Hume, dit très bien Laporte, « non le préjugé du sensualisme mais la haine du verbalisme ». Les impressions de Hume ce sont les idées claires de Descartes, celles qui sont « présentes et manifestés à un esprit attentif », ce sont les « données immédiates » que Bergson voudra retrouver. Et il est très remarquable que Husserl invoquera Hume, au même titre que Descartes, comme précurseurs de sa méthode phénoménologique dont le but sera précisément d'écarter les hypothèses et les théories pour revenir « aux choses elles-mêmes », pour tenter d'élucider, de dévoiler (*enthüllen*) des significations. Ce que nous demande Husserl, commente Gaston Berger, « c'est de revenir aux données originaires, à ce qui est supposé par toutes les opérations symboliques et toutes les représentations mais que le jeu même de ces opérations symboliques risque toujours de nous faire perdre de vue. Il faut aller des concepts vides par lesquels une idée est seulement visée à l'intuition directe et concrète de l'idée, tout comme Hume nous apprend à revenir des idées aux impressions ». Retrouver les impressions, c'est tout simplement retrouver l'immédiat. Comme le dit Hume dans ses *Dialogues sur la religion naturelle* : « Est-il nécessaire d'établir ce que chacun éprouve au-dedans de soi ? Il est seulement nécessaire de nous le faire éprouver, s'il se peut, d'une façon plus intime et plus sensible. » Telle est la tâche difficile de la philosophie, car cette ingénuité qui nous est demandée est, en fait, une conquête ardue. L'immédiat n'est pas donné immédiatement ; il faut le reconquérir en deçà des préjugés et des théories, en deçà des formules vides qui s'insinuent et s'imposent, créant des habitudes de langage qui se transforment en habitudes de pensée ou plutôt de non-pensée. Le contact avec l'immédiat ne saurait être un point de départ ; il est le fruit et la récompense d'une critique sévère.

1.2 Critique de quelques notions énigmatiques : causalité, probabilité, substance

L'analyse de la relation de causalité par Hume est justement célèbre. Cette relation où l'on voit communément le principe fondamental de la raison humaine est pour un philosophe empiriste assez extraordinaire. Tandis qu'une relation d'idées comme la ressemblance porte sur plusieurs faits qui tous sont donnés dans l'expérience — et que nous pouvons alors comparer sans difficulté —, la relation causale porte sur deux termes dont l'un est absent : « Pas de fumée sans feu. » Je constate la présence de la fumée et j'en infère au nom du principe de causalité qu'un feu a été allumé ; ou bien je constate qu'on allume un feu et je prévois qu'il y aura de la fumée. Au nom de la relation causale, je « dépasse le témoignage de mes sens », je prévois ce qui va se produire, j'infère quelque chose dont je n'ai pas l'expérience actuelle. De quel droit puis-je tirer d'un fait donné une conséquence qui le déborde, de quel droit mon esprit fait-il ce « pas en avant » ? On répond en invoquant la « connexion nécessaire » par laquelle tel fait donné produira infailliblement tel autre fait. On parle de « pouvoir », d'« efficace », de « qualité productrice ». Il y aurait entre le fait présent et ce qu'on en infère un lien nécessaire tel que le fait étant donné, l'autre fait ne peut pas ne pas se produire. Mais d'où vient cette idée de connexion nécessaire qui est, en effet, le nerf du principe de causalité ? Il faut ici, selon la méthode de Hume, découvrir l'impression originaire dont cette idée dérive. Et pour trouver cette impression il faut se livrer à ce que Hume appelle une enquête, il faut chercher cette impression « à toutes les sources d'où elle peut découler » comme on organise, dit Hume, une battue dans une forêt pour trouver un objet précieux qui a été perdu. Demandons-nous d'abord si l'idée de cause peut dériver d'une impression de sensation.

Tout le monde peut constater que la fumée apparaît quand le feu est allumé, que l'ébullition suit l'échauffement de l'eau, que lorsqu'une boule de billard en heurte une autre, cette seconde boule se meut à son tour. Mais cette constatation banale est celle d'une simple conjonction, d'une succession entre deux phénomènes. Nous voyons bien que l'échauffement de l'eau a précédé l'ébullition, que le mouvement de la première boule de billard a précédé le mouvement de la seconde. Mais nous ne voyons pas entre les deux événements de connexion nécessaire. Nous constatons un « et puis », nous ne constatons pas un « parce que ». Nous avons beau examiner, retourner en tous sens le phénomène que nous appelons « cause » nous ne pouvons découvrir en lui l'« efficace » qui produirait l'effet. Rien dans le mouvement de la première bille de billard ne nous donne la moindre indication sur le mouvement qui va lui succéder. Nul objet dit Hume, « ne nous montre jamais par les qualités qui paraissent aux sens, soit les causes qui le produisent, soit les effets qui en naissent ». Aucun effet n'est assignable *a priori*. Il est vrai que nous pouvons répéter l'expérience, que nous avons pu constater des centaines de fois, que l'échauffement de l'eau provoque son ébullition. La conjonction entre les deux événements apparaît dans notre expérience passée comme une conjonction constante. Mais le pourquoi de cette liaison ne nous est toujours pas donné. La répétition à l'infini d'une énigme n'est pas une solution de cette énigme : « La simple répétition d'une impression passée, même à l'infini, n'engendrera jamais une nouvelle idée originale comme celle de connexion nécessaire ; le nombre d'impressions n'a, dans ce cas, pas plus d'effet que si nous nous en tenions à une seule. » L'idée de connexion nécessaire ne peut donc provenir d'une impression de sensation.

Tournons-nous à présent vers les impressions de réflexion, c'est-à-dire vers le sentiment que nous avons des opérations de notre esprit. N'avons-nous pas la conscience immédiate d'être la cause des mouvements de notre corps propre ? (C'est ce que Maine de Biran affirmera au début du XIX^e siècle.) N'avons-nous pas également le sentiment de notre pouvoir efficace sur nos volitions, sur le cours de nos idées ? (C'est ce que soutiendra W. James à la fin du XIX^e siècle.) Mais Hume va répondre négativement à ces deux questions. Nous avons bien l'impression, par exemple, d'une succession, d'une conjonction constante entre notre intention d'accomplir

un mouvement, et ce mouvement lui-même. Nous constatons que nous voulons et puis que le mouvement s'effectue. Mais ici encore les deux événements nous sont donnés dans l'expérience sans que nous saisissons en nous un véritable « pouvoir efficace ». Nous constatons que la volonté paraît avoir un effet sur la langue ou sur les doigts, non sur le cœur et sur le foie : « Cette question ne nous embarrasserait pas si nous avions conscience d'un pouvoir dans le premier cas. » L'homme qui vient d'être frappé de paralysie est tout surpris de ne pouvoir remuer une jambe. Il ressent son vouloir comme nous ressentons le nôtre. Mais son vouloir n'est suivi d'aucun effet. Notre vouloir est bien suivi d'un effet, mais nous ne comprenons pas plus notre pouvoir que le paralytique ne comprend son impuissance. D'ailleurs « l'anatomie » nous enseigne que le mouvement ne se produit que par le jeu des os et des muscles, par l'action des « esprits animaux » que nous n'avons aucunement conscience de déclencher. Si nous réfléchissons honnêtement, nous saisissons que le lien entre notre désir et les mouvements de notre corps reste aussi mystérieux que si nous avions « le pouvoir d'écarter les montagnes ou de contrôler les astres dans leurs orbites ».

La maîtrise de l'esprit sur lui-même n'est pas plus claire que sa maîtrise sur le corps. Nous constatons sans le comprendre que nos pensées nous obéissent mieux que nos sentiments, que « nous sommes plus maîtres de nos pensées le matin que le soir, à jeun qu'après un repas copieux ». « Où est alors le pouvoir dont nous prétendons être conscients ? » Dans tous les cas nous avons seulement des impressions de contiguïté et de succession entre les événements. Et cependant l'idée de causalité est tout autre chose : « Un objet peut être contigu et antérieur à un autre sans qu'on le considère comme sa cause. » Mais cette idée de causalité, de connexion nécessaire n'est nullement éclaircie.

Tout au long de cette enquête Hume a suivi de très près la critique de Malebranche. Celui-ci concluait, comme on sait, que l'efficace n'est nullement dans le phénomène abusivement appelé cause et qui n'est qu'une occasion. Malebranche refuse aux créatures, même les plus élevées, tout pouvoir causal (« un ange ne saurait remuer un fétu de paille ») et place la causalité en Dieu seul. Cette hypothèse métaphysique est pour Hume « trop étrange pour jamais apporter avec elle la conviction à aucun homme suffisamment informé de la faiblesse de la raison humaine ». Les grands systèmes métaphysiques nous proposent un voyage « au pays des fées » ; ce sont des fictions qui débordent le domaine de l'expérience, des impressions réellement données : « Notre ligne est trop courte pour sonder l'immensité de pareils abîmes. » L'analyse de Hume va s'orienter dans un domaine tout différent. Elle va se placer à un point de vue nouveau qui est le point de vue psychologique. Hume entend bien ne pas sortir du domaine des faits et le seul fait incontestable est ici un fait psychologique. Bien que l'« enquête » philosophique ne nous ait livré aucune impression originale de causalité, c'est un fait que nous croyons tous à la cause, à la connexion nécessaire, au pouvoir efficace. C'est donc notre croyance qu'il faut expliquer. Nous n'avons l'expérience d'aucune force efficace présente dans un phénomène, mais pourquoi croyons-nous que ce phénomène sera nécessairement suivi d'un autre ? Il ne s'agit pas de fonder rationnellement le principe de causalité, il s'agit de rendre compte de notre croyance. Pour résoudre le problème, Hume le réduit à sa dimension psychologique. Il ne s'agit pas tant de chercher le fondement légitime du principe de causalité que d'élucider son origine psychologique.

Or, la constante conjonction des objets, nous l'avons dit, n'a aucune influence sur les objets eux-mêmes. Le millième cas de conjonction est tout aussi énigmatique que le premier. Seulement cette conjonction constante a de l'influence sur notre esprit. L'habitude de voir deux objets liés ensemble produit en nous une tendance très forte à attendre le deuxième objet si le premier se présente à nous une fois de plus : « Après une répétition de cas semblables, l'esprit est porté par habitude lorsqu'apparaît un des deux événements à attendre son concomitant ordinaire et à croire qu'il existera. » C'est la transition, le glissement aisé de l'imagination d'un objet à son concomitant habituel qui fournit l'unique impression d'où dérive l'idée de connexion nécessaire. Dès lors celle-ci n'a aucune portée ontologique, elle n'a qu'un sens psychologique : « Elle n'est

qu'une impression intérieure de l'esprit, une détermination à porter nos pensées d'un objet à l'autre. » La causalité n'est donc pas un principe qui régit les choses, elle n'est qu'un « principe de la nature humaine ». Hume le déclare expressément : « La nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non dans les objets. » Hume a eu le sentiment très vif de faire œuvre révolutionnaire par son analyse de la causalité. Désormais, dit-il, « la connexion nécessaire dépend de l'inférence au lieu que ce soit l'inférence qui dépende de la connexion nécessaire ». Et il a bien saisi que ce renversement des perspectives pouvait paraître paradoxal et scandaleux : « Quoi ! l'efficacité des causes se trouve dans la détermination de l'esprit ! Comme si les causes n'opéraient pas en toute indépendance de l'esprit et ne continueraient pas d'opérer même s'il n'y avait aucun esprit pour les contempler et raisonner à leur sujet. La pensée peut bien dépendre des causes pour son opération mais non les causes de la pensée ! C'est renverser l'ordre naturel ! »

Ce renversement paradoxal n'en est pas moins la clef de toutes les réductions psychologiques opérées par Hume à propos de toutes les idées qu'il soumet à son enquête. La notion de probabilité subit le même déplacement psychologique, qu'il s'agisse d'une probabilité confuse lorsque notre inférence manque de conviction, parce que l'expérience passée qui la détermine est trop éloignée ou n'a pas été assez souvent répétée, ou qu'il s'agisse d'une probabilité « philosophique » c'est-à-dire mathématique, susceptible de se calculer : Par exemple en jetant un dé à six faces, nous disons qu'il y a une chance sur six que telle face (celle qui porte le n° 3 par exemple) sorte. Il n'y a certes « rien de semblable à la Chance dans le monde » et la probabilité est — comme la causalité — une impression ou plus exactement une impulsion de notre esprit. Seulement l'élan de l'imagination qui, dans l'expérience de la causalité est dirigé par l'habitude dans une seule direction, se divise ici en autant de tendances qu'il y a de faces sur le dé. Si quatre faces portent le même chiffre, les deux autres étant différentes, nous disons que le chiffre des premières a quatre chances sur six de sortir parce que « l'impulsion moindre détruit l'impulsion plus forte dans la mesure de sa propre force ».

Hume applique la même méthode psychologique dans sa critique de la notion de substance. Il retrouve ainsi à propos de la substance matérielle le point de vue de Berkeley. Le sens commun croit à l'existence de « substances », à la permanence des choses bien que nous apercevions constamment de nouveaux objets. Quand je sors de mon bureau, je ne vois plus la table, la bibliothèque, le tapis, mais je ne doute pas de les retrouver tout à l'heure. Le sens commun admet que « les perceptions discontinues sont reliées par une existence réelle dont nous n'avons pas conscience ». Cette bibliothèque vitrée en noyer est une chose qui existe, même si je ne la vois pas ! Une telle affirmation, cependant, n'est pour le philosophe rigoureux qu'une hypothèse gratuite. Mon expérience me livre des phénomènes discontinus, rien de plus, et on ne saurait fonder en raison l'affirmation des « substances ». Hume substitue à cette affirmation ontologique une simple explication psychologique de notre croyance aux substances. En fait notre imagination fond les unes dans les autres les apparences semblables et successives. L'habitude de retrouver constamment les mêmes phénomènes à leur place engendre une attente irrésistible. L'affirmation de l'existence de la bibliothèque n'est que l'expression de la certitude que j'ai de la retrouver en pénétrant dans mon cabinet de travail. Mon imagination glisse si aisément le long de la succession des apparences qu'elle métamorphose la simple succession en identité véritable.

Mais Hume va beaucoup plus loin que Berkeley, car il étend à la notion de substance spirituelle la critique de la notion de substance matérielle. Le sens commun affirme l'existence de substances spirituelles, il m'attribue par exemple un moi un et identique, ce moi n'étant nullement une impression mais ce à quoi nos diverses impressions ou idées sont censées se rapporter. Mais je n'ai pas réellement l'expérience d'un tel sujet permanent. J'assiste seulement à l'incessant défilé de mes états de conscience. Souffrances et joies, passions diverses, se succèdent sans jamais pouvoir exister toutes ensemble en même temps. Le support de tous ces phénomènes, cette « substance » qu'on appelle l'âme ou le moi n'est à la lettre qu'une invention de notre

imagination. C'est ici encore l'imagination qui prolonge l'élan que la mémoire lui communique et « comme une galère mise en mouvement par les rames court sur son erre sans nouvelle impulsion ». Habile à masquer la discontinuité de tous les phénomènes, elle nous persuade, en glissant aisément d'un état à un autre, de l'identité et de la substantialité de notre être.

1.3 Scepticisme et dogmatisme

Ces analyses nous permettent, semble-t-il, de prendre parti dans la controverse toujours ouverte du « scepticisme » de Hume. Laporte penchait pour la thèse du scepticisme absolu que rejetait jadis Compayré, que conteste aujourd'hui M. Leroy qui verrait plutôt dans la philosophie de Hume un « probabilisme ».

Hume assigne des limites à notre savoir, tous les historiens l'accordent, mais où ces limites se placent-elles exactement ?

Hume distingue deux types de connaissance : les relations d'idées et les faits. Les relations d'idées (une proposition telle que trois fois cinq est égal à la moitié de trente exprime une relation entre ces nombres) présentent cette particularité que l'on peut les découvrir « par la seule opération de la pensée sans dépendre de rien de ce qui existe dans l'univers ». Les vérités nécessaires que nous pouvons poser dans ce domaine sont des vérités purement formelles, rigoureuses mais vides. Les conclusions auxquelles nous aboutissons ne sont rigoureusement nécessaires que parce qu'elles n'expriment rien d'autre que l'accord de l'esprit avec ses propres définitions. Tel est le propre de la pensée logique, mathématique, et aussi juridique (une proposition telle que celle-ci : « Où il n'y a pas de propriété il ne peut pas y avoir d'injustice », est une proposition nécessaire si nous avons préalablement défini l'injustice comme la violation de la propriété).

Les propositions relatives aux faits sont bien différentes. Si les données immédiates, les « impressions » originaires s'imposent comme telles, on n'en peut dire autant des conclusions que nous posons en raisonnant sur les faits. Le principe de causalité — nerf du raisonnement expérimental — n'a rien à voir, nous l'avons montré, avec la relation formelle de principe à conséquence. Il peut donc sembler que Hume conteste sa valeur et se montre sceptique à l'égard de toutes nos inductions expérimentales. Hume inaugurerait ainsi une tradition (promise en Angleterre à une grande fortune) de logiciens sceptiques selon laquelle on peut concevoir une *pensée* vraie (la pensée logique, purement formelle) mais non une *connaissance* vraie (toute affirmation sur les faits devant se limiter à l'expérience immédiate). Cependant la plupart des historiens voient en Hume un partisan résolu de la méthode expérimentale. Selon Norman Kemp Smith, Hume serait sceptique seulement pour tout ce qui est artificiel, trop subtil, trop compliqué. Pour Greig, il s'agit d'un « scepticisme à limites bien définies. Il s'étend uniquement à la théorie de la connaissance, à la métaphysique, il ne touche pas à la morale, la politique, la méthode expérimentale, la vie commune ». Et on peut rappeler que déjà Hegel lorsqu'il opposait au scepticisme antique (qui est au fond un platonisme, qui ne doute des faits concrets que pour nous amener à la contemplation des idées) le scepticisme moderne (qui, à l'opposé, doute des idées métaphysiques mais fait confiance à la raison expérimentale), proposait Hume comme exemple typique de ce scepticisme moderne, qui serait donc seulement ce que nous appelons aujourd'hui un positivisme. Auguste Comte n'a-t-il pas signalé Hume comme un de ses précurseurs ?

Et Hume lui-même s'est fait l'apôtre de la science expérimentale. Il proclame son admiration pour Newton dont l'œuvre géniale « passera, triomphante, jusqu'à la postérité la plus reculée ». Loin de suspecter, semble-t-il, la méthode expérimentale il veut la généraliser en l'appliquant à ce que nous appelons aujourd'hui les « sciences humaines ». Le *Traité de la nature humaine* est expressément présenté comme un *Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*.

Seulement le projet de Hume en s'accomplissant aboutit paradoxalement à mettre en question les principes mêmes qui l'ont inspiré. L'étude de la « nature humaine » et plus particulièrement des mécanismes de la croyance se présente, si l'on veut, comme une psychologie positive mais elle débouche sur tout autre chose qu'une confirmation et qu'une extension de la méthode expérimentale. En fait, l'étude psychologique des origines de notre croyance en la causalité ruine la valeur de ce principe de causalité, fondement de la raison expérimentale elle-même.

L'analyse de la causalité n'est nullement équivalente chez Hume, nous l'avons montré, à une théorie du fondement de l'induction. Le principe de causalité se réduit au fait psychologique de l'attente d'un phénomène, attente produite par une longue habitude. Le principe de causalité ne peut donc pas fonder en raison nos habitudes inductives, puisqu'il n'est pas lui-même autre chose que l'expression de ces habitudes. Expliquer, par exemple, notre attente de l'ébullition de l'eau quand nous la chauffons, par l'habitude ce n'est pas justifier notre attente. Rien ne prouve que l'avenir ressemblera au passé, que le soleil se lèvera demain, que l'eau chauffée demain se mettra à bouillir. Il n'y a pas d'impossibilité *logique* que les arbres se mettent à « fleurir en décembre et à dépérir en mai ». Le contraire d'un fait est toujours possible car il n'implique pas contradiction. Le prince indien qui refusait de croire les premières relations sur le gel ne raisonnait pas autrement que les maîtres de la connaissance expérimentale. N'ayant « jamais vu d'eau en Moscovie pendant l'hiver », il induisait, comme tout le monde, d'après ses habitudes. Il ne pouvait croire en l'existence de la glace puisqu'il avait « toujours vu l'eau fluide sous son propre climat ». Tout se passe en effet comme si « n'importe quoi pouvait produire n'importe quoi », et Hume dans son *Histoire d'Angleterre* s'applique à montrer que des événements dérisoires ont souvent pour effet des conséquences capitales.

La découverte de la signification purement psychologique de la causalité n'est pas présentée par Hume comme une victoire de la raison expérimentale, mais comme une conclusion qui ruine la valeur de notre savoir : « Quelle déconvenue éprouvons-nous nécessairement quand nous apprenons que cette connexion, ce lien, cette énergie se trouvent seulement en nous ; que ce n'est rien qu'une détermination de l'esprit acquise par accoutumance. » Une telle découverte « coupe court à jamais à l'espoir d'obtenir satisfaction », elle futilise aussi bien les inductions de la science expérimentale que celles de la vie quotidienne. « L'entendement se détruit complètement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition de la philosophie ou de la vie courante. »

Le scepticisme philosophique de Hume se situe, on le voit, sur un tout autre plan que le doute provisoire du savant. Il arrive que le savant s'interroge longuement sur la cause d'un phénomène qu'il ne sait pas rattacher à ce qu'il appelle les lois de la nature. Mais le savant ne doute pas un seul instant de la validité de ces lois, ou tout au moins de l'existence de lois naturelles même s'il les ignore. Quand une cause « ne produit pas son effet habituel » le savant pense que « d'autres causes cachées sont intervenues ». Le doute du savant n'intervient que sur fond de dogmatisme, de confiance dans l'ordre de la nature. Ce qui étonne Hume ce n'est pas tel phénomène isolé, c'est l'ensemble des phénomènes, leur ordre habituel mais incompréhensible dans la nature tout entière. Le doute du savant porte, comme le doute du vulgaire, sur *l'insolite*. Le doute du philosophe porte tout au contraire sur le cours *habituel* du monde parce que le philosophe a su reconnaître dans l'habitude un simple fait psychologique, qu'il a su se délivrer de cette magie de l'habitude qui chez la plupart des hommes endort l'étonnement.

Le scepticisme philosophique de Hume est donc un scepticisme absolu qui n'épargne même pas les raisonnements de la vie quotidienne, et c'est cela qui explique le ton tragique et l'accent de désespoir des pages qui terminent la quatrième partie du *Traité de la nature humaine* (ton de désespoir qui surprend évidemment les historiens partisans de la thèse d'un scepticisme modéré chez Hume). Hume se juge alors « exclu de tout commerce humain, complètement abandonné et sans consolation » : « Quand je tourne mes regards en moi-même, je ne trouve que doute et ignorance », « je suis effrayé et confondu de cette solitude désespérée où je me trouve placé

dans ma philosophie ».

Cependant ce scepticisme demeure « philosophique », c'est-à-dire purement spéculatif. Il est sans prises et sans influence sur notre pratique quotidienne. A l'opposé des maîtres stoïciens dont il fut le fervent lecteur, Hume juge qu'il n'est ni souhaitable, ni possible de vivre comme on pense. Le scepticisme c'est l'attitude purement intellectuelle, purement réflexive, de quelques moments de spéculation dans le cabinet de travail du philosophe. Mais dès que Hume, étourdi par ses doutes, quitte son cabinet, se détend, rejoint ses amis au club et « joue au tric-trac », la « nature » le « guérit » de sa « mélancolie philosophique ». Après quelques heures de distraction, les spéculations philosophiques de Hume lui paraissent « si froides, si forcées, si ridicules que je ne pourrais trouver le cœur d'y pénétrer tant soit peu ». Le philosophe a opéré une critique radicale de la connaissance (*Knowledge*). Mais l'homme demeure rivé à ses croyances (*belief*). Le mécanisme psychologique, qui nous porte à croire à la causalité en transportant à son concomitant habituel l'impression vivace que nous donne le fait actuellement donné, continue à jouer dans l'imagination du philosophe lui-même. Ce mécanisme « conservera son influence aussi longtemps que la nature humaine demeurera la même ». Nous n'avons pas à « craindre que notre philosophie sape jamais les raisonnements de la vie courante » parce que, précisément, la croyance est un acte « de la partie sentante plutôt que de la partie pensante » de notre être. La croyance est au fond un fait biologique. C'est « une espèce d'instinct naturel » que le raisonnement philosophique ne peut pas empêcher. « La nature, par une nécessité absolue et incompréhensible nous a déterminés à juger aussi bien qu'à respirer et à sentir. » Ne constatons-nous pas que les gens les plus incultes, que les animaux eux-mêmes savent en quelque sorte « induire », tirer les leçons de l'expérience ? Scepticisme et dogmatisme ne se distribuent pas chez Hume selon les régions de la connaissance (comme s'il y avait par exemple un scepticisme métaphysique et un dogmatisme scientifique), mais plutôt selon les niveaux de la réflexion. Le scepticisme réflexif (qui est absolu) coexiste en quelque sorte avec un dogmatisme instinctif. Nous sommes ici tout près de Pascal qui notait que « la nature confond les pyrrhoniens » tandis que « la raison confond les dogmatiques ». Pour Hume aussi « la nature maintiendra toujours ses droits et prévaudra à la fin sur tous les raisonnements abstraits ». Tout se passe en quelque sorte comme si la nature avait préféré confier à l'instinct une fonction aussi importante que celle qui consiste à prévoir les « effets » à partir des « causes ». Le scepticisme de Hume aboutit donc par un nouveau renversement à une sorte de confiance irrationnelle envers la nature, cette divinité du XVIII^e siècle, véritable « Providence laïcisée ». Il y aurait comme une « harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées » bien que cette harmonie reste incompréhensible et que les forces qui gouvernent la nature nous soient « totalement inconnues ». Le dernier mot de Hume serait-il affirmation d'un finalisme mystérieux ? « Ceux, dit-il, qui se réjouissent à contempler les causes finales ont ici ample occasion de manifester leur émerveillement. » Hume rejoindrait-il le « sentimentalisme » des philosophes écossais, ses compatriotes auxquels on l'oppose d'ordinaire ? Brunschvicg n'hésitait pas à l'affirmer : « Hume a respiré dans le XVIII^e siècle l'atmosphère de l'optimisme. L'argumentation sceptique des considérants ne lui interdit pas les conclusions par lesquelles invoquant la bonté de la nature en faveur de nos croyances spontanées, il rejoindra ou précédera le gros de l'armée écossaise ! »

Pourtant cet optimisme finaliste ne se substitue pas au scepticisme. Paradoxalement il s'y ajoute fournissant une sorte de philosophie de rechange à l'usage de la pratique et des moments où il convient de vivre plus que de penser. Mais le scepticisme réapparaît sitôt que le philosophe se livre de nouveau au démon de la réflexion solitaire et désintéressée. Hume ne se fait pour ainsi dire aucune illusion sur la valeur philosophique de ce dogmatisme instinctif. Il conclut curieusement qu'au philosophe sceptique « négligence et inattention peuvent seules apporter quelque remède et c'est pour cette raison que je me repose entièrement sur elles ».

1.4 Esthétique, morale, politique

Nous abordons ici le domaine des jugements de valeur. Hume leur applique la même méthode de réflexion critique qu'aux jugements de réalité portant sur les *matters of fact*. Ici encore toute affirmation à prétention ontologique se trouve réduite à une simple « croyance », à une réaction subjective de la « nature humaine ».

Par exemple ce que nous appelons la beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses. Elle ne réside pas dans des relations objectives. Autrement Euclide n'eût pas manqué d'en faire une des propriétés du cercle ! En fait, la beauté n'est que dans l'âme qui la contemple. Elle est une réaction émotionnelle de la nature humaine (tout comme la connexion nécessaire n'était pas dans les choses mais dans l'esprit).

Mais subjectiviser les valeurs esthétiques n'est-ce pas les futiliser, nous vouer au scepticisme ? L'un verra de la laideur dans ce qui semble beauté à un autre et si toutes les appréciations sont subjectives, « rechercher la vraie beauté ou la vraie laideur est une enquête aussi vaine que de prétendre établir le vrai doux ou le vrai amer ».

Seulement le scepticisme auquel nous aboutissons par là est purement théorique. En fait les hommes s'accordent assez bien sur les valeurs esthétiques. Nous reconnaissons tous, dit Hume à plusieurs reprises, qu' « il n'y a pas autant de génie chez Ogilby que chez Milton » (Ogilby, 1600-1676, est un plat traducteur de Virgile). Une admiration durable s'attache aux grandes œuvres. Tout platonisme de l'idée de beauté est rejeté. Mais la validité pratique de nos jugements de goût repose sur l'uniformité de la nature humaine. Le subjectivisme de Hume ne fait donc pas obstacle à ce que Laporte appelait le « dogmatisme du sentiment ». Cependant l'uniformité des sentiments humains n'est pas absolue. On parle d'un bon goût et d'un mauvais goût. Il faudrait donc dit Hume dans sa *Dissertation sur la règle du goût* « trouver une règle par laquelle il serait possible de réconcilier les sentiments divers des hommes ou du moins d'obtenir une décision qui confirme un sentiment ou en condamne un autre » Finalement, en matière de goût esthétique, on ne se fiera qu'à des juges compétents dont le sens du beau est particulièrement délicat, affiné par une longue expérience. Mais c'est là substituer au *consensus omnium* le *consensus optimi cujusque*. Sans doute le jugement de ces *happy few* peut être empiriquement appuyé par la confiance que l'ensemble des hommes leur accorde. Mais Hume lorsqu'il réfléchit en philosophe trouve cette justification fragile En fait, parler d'un bon et d'un mauvais goût, c'est corriger le subjectivisme par un finalisme discret qui reste une hypothèse métaphysique. Hume oscille entre un optimisme purement empirique et un scepticisme réfléchi. Le problème du juge compétent dans le cadre du subjectivisme de la *Dissertation sur la règle du goût* demeure une « question embarrassante qui semble nous replonger dans la même incertitude dont le but de cette dissertation était de nous délivrer ».

Nous retrouvons la même ambiguïté dans la façon dont Hume prétend résoudre le problème moral. Le bien et le mal ne sont pas des relations objectives. Nous ne pouvons pas fonder nos devoirs sur quelque principe qui existerait en soi. Par exemple la volonté divine telle qu'elle peut être connue par la philosophie ne peut pas justifier la condamnation du suicide. On dit communément que la Providence ne permet pas aux hommes de disposer de leur vie. Mais c'est là bien mal argumenter. En effet, tout ce qui se passe dans l'univers, sans exception, « peut être appelé l'action du Tout-Puissant », car tout procède de lui par le truchement des pouvoirs dont il a doté ses créatures. « Une maison qui s'écroule d'elle-même n'est ni plus ni moins détruite par la Providence que si elle est démolie par les mains de l'homme. » Rien n'échappe aux lois de la nature. Les conséquences de nos jugements, de nos passions, les tempêtes, les inondations, les épidémies sont également des effets de la Providence. L'homme qui se tue ne trouble donc pas l'ordre de l'univers, mais l'exprime. Si la disposition de la vie humaine était réservée à l'action particulière du Créateur, « il serait aussi criminel de sauver une vie que d'en détruire une ». En se plaçant au point de vue ontologique, on ne peut donc pas plus condamner

le suicide que le meurtre. Cela Hume ne le dit pas mais c'est une conséquence logique et l'*Essai sur le suicide* fait penser aux raisonnements du marquis de Sade qui justifie son immoralisme par un « chantage ontologique » du même style.

La « raison » laïcisée, chère à certains philosophes du XVIII^e siècle, ne peut pas davantage fonder la morale. Car la pure raison, si elle éclaire la relation de moyen à fin, ne fournit elle-même aucune fin : « Si une passion ne se fonde pas sur une fausse supposition et si elle ne choisit pas des moyens impropres à atteindre ses fins, l'entendement ne peut ni la justifier ni la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à une égratignure de mon petit doigt. » Les moralistes rationalistes (à la manière de Clarke) passent subrepticement des jugements de réalité (qu'il s'agisse d'affirmations métaphysiques ou d'autres propositions) aux jugements de valeur. Lisons leurs ouvrages : Tout à coup, dit Hume, au lieu de la copule *est*, qui était habituelle dans leurs propositions, « nous ne rencontrons que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas* ». Et ce tour de passe-passe n'est aucunement justifié.

Où donc se trouve la source du jugement moral ? Uniquement dans nos sentiments, dans nos réactions subjectives. « La morale est plus proprement sentie que jugée. » Une action, un sentiment, un caractère seront déclarés « vicieux » ou « vertueux ». Pourquoi ? Parce que la vue ou le récit de tel acte provoque en nous « un plaisir ou un malaise d'un genre particulier ». Nous éprouvons un sentiment d'approbation ou de désapprobation. Le jugement éthique, comme le jugement esthétique, repose sur des tendances spécifiques de la nature humaine. La reconnaissance de la radicale subjectivité du jugement éthique, de son relativisme, n'est nullement, comme M. Leroy le fait remarquer, une « liquidation de la morale ». La réduction psychologique de l'idée de cause ne nous empêchait pas de croire à la causalité. La réduction psychologique de l'idée de bien ou de mal ne peut guère nous troubler ; d'abord parce que « nous ne pouvons pas plus changer nos sentiments personnels que le mouvement des cieux », ensuite parce que l'uniformité de la nature humaine (thème très cher à Hume, nous le savons) confère à nos sentiments éthiques une universalité remarquable. Remarquons ici que Hume n'ignore nullement la diversité des mœurs et des coutumes, la multiplicité des civilisations dans l'espace, leur évolution dans le temps. Ce n'est pas là une découverte des sociologues ultérieurs. Montaigne — que Hume avait lu — avait largement insisté sur ce thème et Hume le reprend lui-même dans le *Dialogue avec Palamède*. Sur bien des articles, la morale des anciens Grecs et des Européens du XVIII^e siècle paraît s'opposer. Mais il y a des sentiments permanents (nul peuple n'a jamais prôné la lâcheté ou la déloyauté). Et les divergences éthiques représentent le plus souvent des applications diverses, dans des situations différentes, de principes uniformes de la nature humaine. La pratique de l'exposition des nouveau-nés, qui révolte la conscience moderne, n'excluait pas des sentiments de compassion : la mort passait alors pour moins redoutable que la misère.

Cependant Hume n'ignore pas qu'un fondement purement empirique de la morale est plutôt une explication psychologique qu'une justification philosophique. Si je parle à un malhonnête homme, reconnaît-il, du « contentement intérieur qui résulte des actions louables et humaines, du plaisir délicat de l'amour et de l'amitié désintéressés, il pourrait me répondre que ce sont là des plaisirs pour qui est capable de les goûter, mais que, pour sa part, il se trouve d'un tour d'esprit et de dispositions tout à fait autres. Ma philosophie n'apporte aucun remède à un tel cas ». Les héros du marquis de Sade ne parleront pas autrement de la morale et du sentiment. Et si Hume s'efforce toujours, à partir de considérants sceptiques, d'aboutir à des conclusions rassurantes, on peut se demander dans quelle mesure, en voulant persuader le lecteur, il parvient à se convaincre lui-même. Ayant écrit : « Quand on déclare une action vicieuse on veut simplement dire, qu'étant donné la constitution *particulière* de sa nature, on a un sentiment de blâme en assistant à la dite action », Hume, dans une lettre du 16 mars 1740, soumet son texte à Hutcheson, et lui demande s'il n'est pas dangereux de s'exprimer en ces

termes. Il est curieux de noter que, dans le livre III du *Traité de la nature humaine* qui paraît chez l'éditeur Thomas Longman à la fin de 1740, le mot « particulière » disparaît de ce texte. Hume a littéralement ici effacé le problème, ne pouvant le résoudre.

On retrouverait les mêmes oscillations dans la pensée politique de Hume. Sa réflexion critique le porterait vers des solutions révolutionnaires ou tout au moins libérales. Pas plus pour lui que pour Pascal les « grandeurs d'établissement » ne sont respectables. Il est bien « rare de rencontrer une race de rois ou une forme de république qui ne se fonde pas primitivement sur l'usurpation et la violence ». La science historique disqualifie le traditionalisme tout comme la psychologie démystifie la causalité. Et pourtant, en pratique, « il n'y a pas de maxime plus conforme à la prudence que de se soumettre paisiblement au gouvernement que nous trouvons établi dans le pays où il nous arrive de vivre ». La critique spéculative débouche sur le conservatisme pratique. Ici encore la pensée est une chose, la vie en est une autre. Pensons comme les whigs mais votons pour les tories !

1.5 Le problème religieux

Nous retrouvons, en étudiant les réflexions de Hume sur la religion, la distinction fondamentale — mise en lumière dans l'étude de la causalité — entre la question du fondement et celle de l'origine. C'est un problème de savoir si la notion de connexion nécessaire est ou non fondée en raison. C'est un autre problème de savoir pourquoi, en fait, nous croyons à la connexion nécessaire ; ce deuxième problème substitue à la recherche philosophique du fondement l'enquête psychologique sur l'origine. Les deux questions se posent également à propos de l'affirmation religieuse. Au tout début de sa dissertation sur l'*Histoire naturelle de la religion*, Hume déclare que toute enquête sur la religion doit s'attacher à résoudre deux problèmes, celui du fondement de la religion (*its foundation in reason*) et celui de ses sources psychologiques (*its origin in human nature*). Le premier problème porte sur les preuves philosophiques de l'existence de Dieu (notamment, pour Hume, la preuve de Dieu à partir des merveilles de la nature), le second sur les origines psychologiques de la croyance religieuse. Le premier problème sera traité dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, le second fait l'objet de l'*Histoire naturelle de la religion*. C'est peu de dire que les deux problèmes sont distincts, que les motifs pour lesquels, selon les philosophes, nous devrions croire sont différents des mobiles pour lesquels la plupart des hommes croient effectivement. En fait, les motifs philosophiques théoriques et les mobiles psychologiques réels sont radicalement opposés. Le philosophe, pour prouver Dieu, invoque l'ordre de la nature, l'enchaînement des phénomènes, admirable dans sa régularité, l'heureuse harmonie des organes dans les êtres vivants. Tout cela laisse indifférents les hommes vulgaires : « Plus la nature est régulière et uniforme, moins ils ont envie de la creuser. » L'accoutumance dissimule l'énigme du monde, étouffe toute inquiétude philosophique. C'est au contraire le désordre, les accidents, les catastrophes imprévues qui font que les hommes interrogent les puissances célestes. Les joueurs, les marins, qui à tout instant dépendent du hasard, sont les hommes les plus dévots. Les maladies, le malheur, la mort nous font « plus aisément fléchir les genoux » que les événements heureux : Bref, « ce qui, chez un bon esprit, fait une des plus fortes objections contre l'existence de l'Être suprême est pour l'homme du commun le seul argument pour Lui ».

La croyance en Dieu comme toutes les autres croyances, prend sa source dans la « nature humaine », dans nos passions de crainte et d'espérance. Ce « psychologisme » fait de l'*Histoire naturelle de la religion* un ouvrage très original à son époque. Non seulement pour Hume le polythéisme est le point de départ chez tous les peuples de la croyance religieuse (et non pas la dégradation d'un prétendu monothéisme primitif) ; mais encore ce polythéisme primitif ne relève aucunement de la psychologie intellectualiste qu'on lui appliquait communément ; les dieux, bienveillants ou maléfiques, des peuples primitifs, ne sont pas tant des principes

explicatifs des choses que la projection, dans le ciel, de nos angoisses et de nos espoirs.

A ce polythéisme d'origine psychologique s'oppose cependant le déisme rationnel du philosophe. Tandis que le peuple « ne monte jamais aux cieux par la contemplation », l'idée d'une « Cause intelligente » de l'Univers frappe le philosophe « comme une évidence qui porte conviction ». Hume l'affirme à plusieurs reprises dans l'*Histoire naturelle de la religion*. Faut-il voir dans ces affirmations une précaution verbale, une habileté de Hume qui espère ainsi faire passer l'audace de ses analyses psychologiques et historiques de la religion populaire ? Ou bien Hume est-il un déiste sincère ?

Pour tenter de répondre à cette question, il faut examiner de près les *Dialogues sur la religion naturelle*. L'ouvrage avait paru très destructeur aux rares amis auxquels le philosophe l'avait confié. Blair pensait qu'il eût mieux valu le détruire, Adam Smith refusa, comme on sait, la responsabilité de sa publication posthume. L'ouvrage se présente comme le récit par le jeune Pamphile — élève du philosophe Cléanthe — d'une suite de discussions entre trois personnages : Cléanthe, déiste résolu, partisan de la preuve de Dieu par la finalité du monde ; Philon le sceptique, Déméa, mystique antirationaliste. Il est manifeste, bien que les historiens de Hume ne l'aient pas toujours remarqué, que ce livre est inspiré du *De Natura Deorum* de Cicéron, longue discussion de Cotta, de Velleius et de Balbus sur les conceptions épicurienne et stoïcienne de la divinité. Hume emprunte à Cicéron non seulement la forme du dialogue mais beaucoup d'idées ; Cicéron avant Hume déclare : « Sur la nature des Dieux on varie, personne ne nie leur existence. » Le héros déiste s'appelle Cléanthe comme le maître stoïcien. Comme lui il rejette le hasard épicurien et insiste sur l'évidence de la providence.

Quel est dans ces dialogues le porte-parole de Hume ? Pamphile, à la fin de l'ouvrage, dit que Cléanthe a raison. Mais Pamphile n'est pas Hume et c'est le jeune disciple de Cléanthe. Il conclut tout naturellement en faveur de son maître ! Hume lui-même s'est longuement expliqué sur le sens de son ouvrage dans une longue lettre de 1751 à son ami Gilbert Elliot of Minto. Il lui confie qu'avant l'âge de vingt ans il avait écrit un gros manuscrit sur le problème religieux, brûlé par la suite et dont la substance a dû passer dans les *Dialogues*. Il « commençait par une anxieuse recherche des arguments susceptibles de confirmer l'opinion commune. Puis des doutes surgissaient, étaient dissipés, revenaient encore ». Or la forme dialoguée est celle qui convient le mieux à une pensée hésitante. Hume écrit à son ami qu'il a « voulu éviter cette vulgaire erreur qui consiste à ne mettre que des absurdités dans la bouche des adversaires ». Il ajoute, il est vrai, que Cléanthe est le héros du livre, et il prie Gilbert Elliot de lui communiquer, après lecture du manuscrit des *Dialogues*, « toutes les pensées qui vous viendront pour fortifier la position de Cléanthe ». Mais, c'est là une remarque *ad hominem* car précisément les opinions philosophiques d'Elliot sont telles que si on jouait les *Dialogues*, ce dernier « pourrait tenir fort bien le rôle de Cléanthe ». Et Hume ajoute, ce qui est capital : « Pour mon compte, je me réserverai le rôle de Philon que vous le reconnaissez, je pourrai tenir avec assez de naturel. » Et Hume aura beau écrire plus tard, à Balfour, qu'il « s'est efforcé de réfuter le sceptique Philon » cela n'empêche pas qu'il donne dans les *Dialogues* au philosophe sceptique la part du lion. Comme le remarque J. Y. T. Greig : « Les discours de Cléanthe couvrent trente-cinq pages, ceux de Philon, qui doit être réfuté et réduit au silence, couvrent cent quatorze pages. »

La preuve de Dieu par les causes finales, cependant, ne manque pas d'impressionner Philon-Hume. C'est la preuve favorite des déistes du XVIII^e siècle. Leur optimisme naturaliste s'y reflète complaisamment. Kant lui-même, étranger à tout naturalisme, trouvera encore cet argument « respectable ». Hume l'avait découvert très tôt dans le *De Natura Deorum*. Le philosophe stoïcien auquel Cicéron donne la parole conteste aux épicuriens que « ce monde si riche et si beau » puisse résulter d'un concours fortuit d'atomes : « Si l'on croit cela, pourquoi ne penserait-on pas également que, en jetant d'une manière quelconque en quantité innombrable les vingt et une lettres, il pourrait résulter de ces lettres, jetées sur le sol, les *Annales* d'Ennius telles qu'on pourrait les lire ensuite ? Je ne sais si le hasard pourrait seulement venir à bout même d'une

seule ligne. » Le Cléanthe de Hume reprend inlassablement l'argument. La structure d'une fleur, l'anatomie du moindre animal offrent maintes preuves plus fortes d'un dessein originel qu'une demeure construite par un architecte ou qu'un livre de Tite-Live ou de Tacite. Tout comme un livre est produit par l'intelligence humaine, le « soigneux ajustement des causes finales » est un langage dans lequel nous pouvons aisément déchiffrer l'intention d'un Créateur souverainement intelligent.

Mais Philon, un instant déconcerté, soumet la preuve à une critique serrée. Le raisonnement analogique qui nous fait expliquer la production du monde matériel par une Intelligence suprême, analogue à l'intelligence humaine quoique infiniment supérieure, manque de rigueur. La nature dans son ensemble est malgré tout trop différente des produits de l'industrie humaine pour que ce raisonnement soit décisif, « Le monde, dans son ensemble, ressemble manifestement plus à un animal où à un végétal qu'il ne fait à une montre et à un métier à tricoter. » Et que gagne-t-on à expliquer l'ordre de la matière par l'œuvre d'un esprit ? Sans doute l'organisation des parties d'une maison témoigne-t-elle de l'intelligence de l'architecte. Mais la façon dont les idées s'organisent dans l'esprit de l'architecte lui-même demeure une énigme. L'intelligence de l'homme suppose l'organisation ; elle n'en est pas la clef. L'ordre n'est pas expliqué par un dessein, mais un dessein suppose lui-même un ordre. On dira que Dieu est précisément l'explication ultime de cette énigme. Mais inventer un Dieu revient à redoubler l'énigme plutôt qu'à la résoudre. Si l'ordre du monde s'explique par l'intelligence divine, il faudrait expliquer comment les idées se disposent en ordre dans cette intelligence suprême. Et si nous alléguons que « les idées qui composent la raison de l'Être Suprême se disposent en ordre d'elles-mêmes et par leur propre nature », nous pouvons aussi bien faire l'économie de ce Dieu et dire que « les parties du monde matériel se disposent en ordre d'elles-mêmes et par leur propre nature ». Il n'est pas plus clair d'expliquer la matière par l'esprit que l'esprit par la matière : « la matière peut contenir la source de l'ordre originellement en elle-même aussi bien que l'esprit. »

Et puis à quoi bon s'émerveiller sur l'extraordinaire adaptation des organes chez les animaux et chez les plantes ? « Je voudrais bien savoir comment un animal pourrait subsister à moins que ses parties ne fussent adaptées. » Ici Hume annonce Auguste Comte et Darwin. Le principe des « conditions d'existence » se substitue au principe de finalité. La sélection des plus aptes est en quelque sorte automatique et ne résulte pas d'un dessein : « Bien des mondes auront pu être gâchés durant une éternité avant que ce système ne fût mis au jour. » Cependant Philon reconnaît que sa réfutation est subtile et laborieuse. Devant la simplicité de l'argument téléologique, il avoue que « toutes les objections paraissent arguties et sophismes purs ».

Accordons à Cléanthe que l'univers témoigne d'une finalité. Seulement (et c'est ici que Philon reprend l'avantage) cette finalité n'a rien à voir avec ce qu'on appelle une providence. Les soigneux artifices de la nature semblent n'avoir pour but que de rendre « plus amère la vie de tout être vivant ». Les espèces animales et végétales ont été dotées d'armes offensives et défensives parfaitement adaptées à la lutte de tous contre tous. La création est le théâtre d'un perpétuel carnage : « Tout animal est entouré d'ennemis qui recherchent incessamment sa misère et sa destruction. » L'homme lui-même est sans cesse menacé par les maladies, les inondations, les tremblements de terre. Les pages très éloquentes que Hume, dans la Dixième partie des *Dialogues*, consacre au problème du mal nous font penser à cette remarque de Léon Brunsvicg. Si le Dieu créateur « est un Dieu artiste, n'est-ce pas au sens néronien du mot » ? Toutes les justifications philosophiques du mal sont dérisoires ; on dit que la douleur est un avertissement ; mais une véritable providence eût donné aux êtres vivants des signaux moins catastrophiques ; on prétend que le mal résulte inévitablement, à titre d'accident, des lois générales de la création ; mais une providence bienveillante n'eût pas dédaigné d'agir par des volontés particulières. Et pourquoi les forces des êtres vivants sont-elles si étroitement limitées ? Enfin à supposer que les vents, les pluies, la distribution de la chaleur et du froid résultent d'une volonté bienveillante, pourquoi ces « ressorts » sont-ils si souvent « déréglés », aboutissant à la destruction de ces

vies qu'ils seraient censés protéger ?

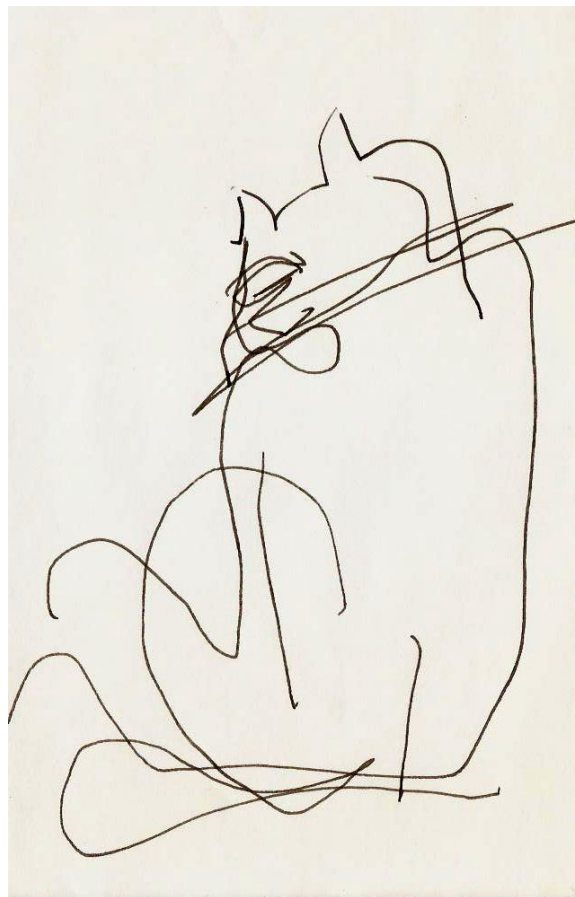
Si Dieu est bon il n'est pas tout-puissant, s'il est tout-puissant on ne peut parler de sa bonté. Le vieil argument d'Épicure demeure irréfutable. Sans doute, si nous avons par ailleurs des preuves certaines de l'existence d'un créateur souverainement bon, on pourrait s'exercer à montrer que l'existence du mal dans l'univers n'est pas *incompatible* avec la Providence. Mais on ne saurait, de toute évidence *inférer* la bonté de Dieu du spectacle de l'Univers ! Ce spectacle, à le considérer sans préjugé, « n'éveille pas d'autre idée que celle d'une nature aveugle, imprégnée par un grand principe vivifiant et laissant tomber de son giron, sans discernement ni soin maternel, ses enfants estropiés et avortés ».

De toute façon la critique du principe de causalité, thème fondamental de la philosophie de Hume, n'a-t-elle pas d'avance dévalué toutes les preuves de l'existence de Dieu ? Nous avons vu que l'inférence causale n'est qu'une habitude née de notre expérience passée. Or Dieu n'est pas une donnée de l'expérience. C'est une cause inventée, non une Cause observée. Hume rappelle, dans ses *Dialogues*, la découverte fondamentale des ouvrages antérieurs : « Il n'y a pas d'être dont la non-existence implique contradiction ? Par conséquent il n'y a pas d'être dont l'existence soit démontrable. »

Si nous nous en tenions là, il faudrait convenir que le scepticisme de Hume est tout proche de l'athéisme. Mais les discussions entre Philon et Cléanthe ne doivent pas nous faire oublier les étranges relations entre Philon et Déméa. Le sceptique et le « mystique » sont toujours d'accord pour critiquer le rationalisme et l'optimisme de Cléanthe. Sans doute Hume semble-t-il vouloir montrer, non sans humour, que le mystique est « un athée qui s'ignore ». Parler comme Déméa de « la nature adorablement mystérieuse de Dieu », ou dire comme Philon que Dieu est inconnaissable, ne revient-il pas au même. Mais dans les dernières pages du livre nous voyons que c'est Philon qui, tout au contraire, rejoint le point de vue de Déméa. Le scepticisme, en humiliant le dogmatisme orgueilleux de la raison naturelle, ne nous prépare-t-il pas à accueillir la révélation ? Le scepticisme philosophique n'est-il pas une propédeutique à la foi ? « Une personne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de la raison naturelle, dit Philon, volera à la vérité révélée avec la plus grande avidité... Être un sceptique philosophique c'est, chez un homme lettré, le premier pas et le plus essentiel menant à être un vrai chrétien, un croyant » N'est-ce pas en ce sens que Hume entendait le mot de Bacon qu'il cite volontiers : « Un peu de philosophie éloigne de la religion, beaucoup de philosophie y ramène ? » On ne peut s'empêcher ici de penser à Pascal : « Le pyrrhonisme sert à la religion. » Songeons, par exemple, que tandis que Kant écrivait en 1780 sa *Critique de la raison pure*, Hamann lui envoya un travail sur les « Dialogues » de Hume dans l'espoir que la critique du Dieu des philosophes disposerait Kant à accueillir le Dieu de la révélation chrétienne.

On objectera peut-être que l'appel à la révélation n'est chez Hume, que persiflage et pirouette. Hume est sévère à l'égard du christianisme. Pensant à sa propre enfance, il rappelle les critiques que Machiavel — précurseur de Nietzsche sur ce point — adressait à l'éducation chrétienne qui, en insistant sur les mortifications, la pénitence, l'obéissance, décourage l'énergie et débilite la *virtu*. Il déteste les prêtres — au moins autant que les Anglais — (ce qui, pour un Écossais bon teint, n'est pas peu dire). Dans son *Histoire d'Angleterre*, il condamne l'autoritarisme clérical et le fanatisme. Et ce qui est plus important, dans Son *Essai sur les miracles*, il raille la foi en la résurrection du Christ, sous un déguisement facile à percer (« Supposez que tous les historiens qui traitent de l'Angleterre s'accordent sur ce que le 1^{er} janvier 1600 la reine Elisabeth mourut... qu'après un mois d'inhumation elle reparut, réoccupa le trône et gouverna l'Angleterre pendant trois ans »). Hume rejette les miracles au nom de la causalité physique, tout en expliquant la croyance au miracle par les passions de la nature humaine, par la causalité psychologique. Mais précisément, quand on sait ce que Hume pense du principe de causalité (simple habitude mentale sans valeur rationnelle), on peut considérer que sa critique du miracle, qui reste purement psychologique (humainement il n'est guère possible de croire

au miracle), n'est Pas son dernier mot. Une résurrection, disait Pascal, est ni plus ni moins énigmatique qu'une naissance ; seule l'habitude nous rend l'une croyable, l'autre incroyable, « populaire façon d'en juger ». Et Hume lui-même, à la fin de l'*Essai sur les miracles*, réserve la possibilité de ce miracle intérieur qu'est la foi du croyant, « miracle continu dans sa propre personne qui lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume ». L'essai sur l'*Immortalité de l'âme* se termine de la même façon. Et Philon, à la fin des *Dialogues*, s'écrie : « Plaise au Ciel d'alléger notre profonde ignorance en offrant à l'humanité quelque révélation particulière. » Persiflage pur et simple, dira-t-on, mais qui atteint la philosophie de Hume lui-même Car un empiriste conséquent ne peut soulever d'objection contre ce fait, contre cette expérience intime vécue d'une révélation particulière ! Assurément, Hume ne prétend nulle part avoir reçu pareille révélation. Du moins y a-t-il là une issue possible, une porte que son impitoyable critique laisse entrouverte.



Chapitre 2

Extraits

2.1 Idées et impressions

Chacun accordera volontiers qu'il y a une différence considérable entre les perceptions de l'esprit quand on sent la douleur d'une chaleur excessive ou le plaisir d'une chaleur modérée et quand, par la suite, on rappelle à la mémoire cette sensation ou quand on l'anticipe par l'imagination. Ces facultés peuvent imiter ou copier les perceptions des sens, mais elles ne peuvent jamais atteindre la force et la vivacité de la sensation originelle. Le plus que nous en disions, même quand elles opèrent avec la plus grande vigueur, c'est qu'elles représentent leur objet d'une manière si vivante que nous pouvons presque dire que nous les touchons ou les voyons ; mais, sauf si l'esprit est troublé par la maladie ou la folie, elles ne peuvent jamais arriver à un degré de vivacité tel qu'il rende ces perceptions complètement indiscernables. Toutes les couleurs de la poésie, malgré leurs splendeurs, ne peuvent jamais peindre les objets naturels d'une telle manière qu'on prenne la description pour le paysage réel. La pensée la plus vive est encore inférieure à la sensation la plus terne.

Nous pouvons observer qu'une distinction analogue se retrouve dans toutes les autres perceptions de l'esprit. Un homme, dans un accès de colère, est animé de manière très différente de celui qui pense seulement à cette émotion. Si vous me dites qu'une personne est amoureuse, je comprends aisément ce que vous voulez dire et je me forme une juste conception de la condition de cette personne ; mais je ne peux jamais prendre à tort cette conception pour les agitations et les désordres réels de la passion. Quand nous réfléchissons à nos affections et sentiments passés, notre pensée est un miroir fidèle et elle copie ses objets avec vérité ; mais les couleurs qu'elle emploie sont pâles et ternes en comparaison de celles qui habitent nos perceptions originelles. Il n'est pas besoin d'un discernement attentif ou d'un esprit métaphysique pour marquer la différence qu'il y a entre les unes et les autres.

Voici donc que nous pouvons diviser toutes les perceptions de l'esprit en deux classes ou espèces, qui se distinguent par leurs différents degrés de force et de vivacité. Les moins fortes et les moins vives sont communément nommées *pensées* ou *idées*. L'autre espèce n'a pas de nom dans notre langue et dans la plupart des autres langues ; je suppose qu'il en est ainsi parce qu'il n'est pas nécessaire, pour des desseins autres que philosophiques, de les ranger sous une appellation ou un nom général. Usons donc de liberté et appelons-les *impressions*, en employant ce mot dans un sens qui diffère quelque peu du sens habituel. Par le terme *impression*, j'entends donc toutes nos plus vives perceptions quand nous entendons, voyons, touchons, aimons, haïssons, désirons ou voulons. Et les impressions se distinguent des idées, qui sont les moins vives perceptions, dont nous avons conscience quand nous réfléchissons à l'une des sensations ou à l'un des mouvements que je viens de citer.

... Voici donc une proposition qui, non seulement, semble en elle-même simple et intelligible, mais qui, si on en fait un usage convenable, peut rendre toute discussion également intelligible

et peut bannir tout ce jargon qui s'est emparé si longtemps des raisonnements métaphysiques et les a discrédités. Toutes les idées, spécialement les idées abstraites, sont par nature indistinctes et obscures ; l'esprit n'a sur elles qu'une faible prise ; il est porté à les confondre avec d'autres idées semblables ; quand nous avons souvent employé un terme, même sans lui donner un sens distinct, nous sommes portés à imaginer qu'une idée déterminée y est annexée. Au contraire, toutes les impressions, c'est-à-dire toutes les sensations, externes ou internes, sont fortes et vives ; leurs limites sont plus exactement déterminées ; il n'est pas facile de tomber dans l'erreur ou de se méprendre à leur sujet. Quand donc nous soupçonnons qu'un terme philosophique est employé sans aucun sens ni aucune idée correspondante (comme cela se fait trop fréquemment), nous n'avons qu'à rechercher *de quelle impression dérive cette idée supposée*. Si l'on ne peut en désigner une, cela servira à confirmer notre soupçon. En portant les idées sous une lumière aussi claire, nous pouvons raisonnablement espérer écarter toute discussion qui pourrait surgir au sujet de leur nature et de leur réalité. (*Enquête sur l'entendement humain*, trad. André LEROY, section II.)

2.2 Origine de l'idée de causalité

Supposez qu'un homme, pourtant doué des plus puissantes facultés de raison et de réflexion, soit soudain transporté dans ce monde ; il observerait immédiatement, certes, une continuelle succession d'objets, un événement en suivant un autre ; mais il serait incapable de découvrir autre chose. Il serait d'abord incapable, par aucun raisonnement, d'atteindre l'idée de cause et d'effet, car les pouvoirs particuliers qui accomplissent toutes les opérations naturelles n'apparaissent jamais aux sens ; et il n'est pas *raisonnable* de conclure, uniquement parce qu'un événement en précède un autre dans un seul cas, que l'un est la cause et l'autre effet. Leur conjonction peut être arbitraire et accidentelle. Il n'y a pas de raison d'inférer l'existence de l'un de l'apparition de l'autre. En un mot, un tel homme, sans plus d'expérience, ne ferait jamais de conjecture ni de raisonnement sur aucune question de fait ; il ne serait certain de rien d'autre que de ce qui est immédiatement présent à sa mémoire et à ses sens.

Supposez encore que cet homme ait acquis plus d'expérience et qu'il ait vécu assez longtemps dans le monde pour qu'il ait remarqué la conjonction constante d'objets ou d'événements familiers ; que résulte-t-il de cette expérience ? Il infère immédiatement l'existence d'un des objets de l'apparition de l'autre. Il n'a pourtant acquis, par toute son expérience, aucune idée, aucune connaissance du pouvoir caché par lequel l'un des objets produit l'autre ; et ce n'est par aucun progrès de raisonnement qu'il est engagé à tirer cette conclusion. Mais il se trouve toujours déterminé à la tirer ; et, même si on le convainquait que son entendement n'a aucune part dans l'opération, il continuerait pourtant le même cours de pensée. Il y a un autre principe qui le détermine à former une telle conclusion.

Ce principe, c'est l'accoutumance, l'habitude. Car, toutes les fois que la répétition d'une opération ou d'un acte particulier produit une tendance à renouveler le même acte ou la même opération sans l'impulsion d'aucun raisonnement ou progrès de l'entendement, nous disons toujours que cette tendance est effet de l'accoutumance. En employant ce mot, nous ne prétendons pas que nous avons donné la raison dernière d'une telle tendance. Nous désignons seulement un principe de la nature humaine, universellement reconnu et bien connu par ses effets. Peut-être pouvons-nous ne pas pousser plus loin nos recherches, ni prétendre donner la cause de cette cause ; mais il faut que nous nous en contentions comme du principe dernier que nous puissions assigner pour nos conclusions tirées de l'expérience. C'est une satisfaction suffisante que de pouvoir aller aussi loin ; et il n'y a pas à nous irriter de l'étroitesse de nos facultés parce qu'elles ne veulent pas nous conduire plus loin. Assurément, nous avons ici, au moins, une proposition très intelligible, sinon une vérité, quand nous affirmons que, après la constante conjonction de deux objets — chaleur et flamme, par exemple, ou poids et solidité —, nous sommes déterminés

par la seule accoutumance à attendre l'un quand paraît l'autre. Cette hypothèse, semble-t-il, est la seule qui explique la difficulté ; pourquoi tirons-nous de mille cas une conclusion que nous étions incapables de tirer d'un seul cas, qui ne diffère à aucun égard des précédents ? La raison est incapable de varier de pareille manière. Les conclusions qu'elle tire de la considération d'un cercle sont les mêmes que celles qu'elle formerait à l'examen de tous les cercles de univers. Mais si on n'a vu qu'un seul corps se mouvoir sous l'impulsion d'un autre, personne n'inférerait que tout autre corps se mouvra sous une impulsion analogue. Toutes les conclusions tirées de l'expérience sont donc des effets de l'accoutumance et non des effets du raisonnement.

Alors, l'accoutumance est le grand guide de la vie humaine. C'est ce seul principe qui fait que notre expérience nous sert, c'est lui seul qui nous fait attendre, dans le futur, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé. Sans l'action de l'accoutumance, nous ignorerions complètement toute question de fait en dehors de ce qui est immédiatement présent à la mémoire et aux sens. Nous ne saurions jamais comment ajuster des moyens en vue de fins, ni comment employer nos pouvoirs naturels pour produire un effet. Ce serait à la fois la fin de toute action aussi bien que de presque toute spéculation. (*Enquête sur l'entendement humain*, trad. André LEROY, section V.)

2.3 Le caractère paradoxal de l'explication psychologique de l'idée de cause

L'idée de nécessité naît d'une impression. Aucune impression apportée par les sens ne peut engendrer cette idée. Celle-ci doit donc dériver de quelque impression interne ou impression de réflexion. Il n'y a pas d'autre impression interne en relation avec le fait, qui nous occupe actuellement, que la tendance, produite par la coutume, à passer d'un objet à l'idée d'un autre objet qui l'accompagne habituellement. Telle est donc l'essence de la nécessité. Somme toute, la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit ; mais non dans les objets ; il nous est impossible d'en former une idée, même la plus lointaine, si nous la considérons comme une qualité des corps. Ou bien nous n'avons pas d'idée de la nécessité, ou bien la nécessité n'est que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes d'après l'expérience de leur union.

... J'ai conscience que de tous les paradoxes que j'ai eu, ou que j'aurai par la suite, l'occasion d'avancer au cours de ce traité, le paradoxe présent est le plus violent et que c'est seulement à force de preuves solides et de raisonnements que je peux espérer le faire admettre et triompher des préjugés invétérés de l'humanité. Avant de nous ranger à cette doctrine, combien de fois devons-nous nous répéter *que* la simple vue de deux objets, ou de deux actions, même unis, ne peut jamais nous donner l'idée d'un pouvoir ou d'une connexion entre eux : *que* cette idée naît de la répétition de leur union : *que* la répétition ne découvre ni ne produit rien dans les objets, mais qu'elle agit seulement sur l'esprit par la transition coutumière qu'elle produit : *que* cette transition coutumière est donc identique au pouvoir et à la nécessité qui, par suite, sont des qualités des perceptions et non pas des objets et qui sont senties intérieurement par l'âme et non pas perçues à l'extérieur dans les corps ? L'étonnement accompagne communément tout ce qui est extraordinaire ; et cet étonnement se change immédiatement en une estime ou un mépris, du plus haut degré, selon que nous approuvons ou désapprouvons le sujet. Je le crains beaucoup : bien que le précédent raisonnement m'apparaisse le plus court et le plus décisif qu'on puisse imaginer, pourtant, avec la généralité des lecteurs, l'inclination de l'esprit prévaudra et leur donnera un préjugé contre la doctrine présente.

Cette inclination contraire s'explique aisément. C'est une observation courante que l'esprit a beaucoup de penchant à se répandre sur les objets extérieurs et à unir à ces objets les impressions intérieures qu'ils provoquent et qui apparaissent toujours au moment où ces objets

se découvrent aux sens. Ainsi, comme certains sons et certaines odeurs accompagnent toujours, trouvons-nous, certains objets visibles, nous imaginons naturellement une conjonction, même locale, entre les objets et les qualités, bien que les qualités ne soient pas de nature à admettre une telle conjonction et n'existent en réalité nulle part. Mais j'en parlerai plus complètement par la suite. En attendant, il suffit de remarquer que ce même penchant est la raison qui nous fait admettre que la nécessité et le pouvoir se trouvent dans les objets que nous considérons et non dans notre esprit qui les considère ; néanmoins il nous est impossible de former l'idée la plus lointaine de cette qualité, quand nous ne la prenons pas comme la détermination de l'esprit à passer de l'idée d'un objet à celle d'un autre objet qui l'accompagne habituellement.

Mais, bien que ce soit là la seule explication raisonnable que nous puissions donner de la nécessité, la notion contraire est si bien rivée dans l'esprit par les principes mentionnés plus haut que je ne doute pas que beaucoup de lecteurs traiteront mon opinion d'extravagante et de ridicule. Quoi ! l'efficacité des causes se trouve dans la détermination de l'esprit ! Comme si les causes n'opéraient pas en toute indépendance de l'esprit et ne continueraient pas d'opérer, même s'il n'y avait aucun esprit pour les contempler et raisonner à leur sujet. La pensée peut bien dépendre des causes pour son opération, mais non les causes de la pensée. C'est renverser l'ordre naturel et poser comme second ce qui, en réalité, est premier. A toute opération correspond un pouvoir qui lui est proportionné ; et il faut placer ce pouvoir dans le corps qui opère. Si nous retirons le pouvoir d'une cause, il nous faut l'attribuer à une autre ; mais le retirer de toutes les causes et l'attribuer à un être qui n'a aucune espèce de rapport à la cause ni à l'effet, sinon par la perception qu'il en a, c'est une grossière absurdité, contraire aux principes les plus certains de la raison humaine. (*Traité de la nature humaine*, liv. I, 3^e partie, section XIV, trad. André LEROY.)

2.4 Relations d'idées et connaissance des faits

Tous les objets de la raison humaine ou de nos recherches peuvent se diviser en deux genres, à savoir les relations d'idées et les faits. Du premier genre sont les sciences de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique et, en bref, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine. Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés, cette proposition exprime une relation entre ces figures. Trois fois cinq est égal à la moitié de trente exprime une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre, on peut les découvrir par la seule opération de la pensée, sans dépendre de rien de ce qui existe dans l'univers. Même s'il n'y avait jamais eu de cercle ou de triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide conserveraient pour toujours leur certitude et leur évidence.

Les faits, qui sont les seconds objets de la raison humaine, on ne les établit pas de la même manière ; et l'évidence de leur vérité, aussi grande qu'elle soit, n'est pas d'une nature semblable à la précédente. Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, car il n'implique pas contradiction et l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il concordait pleinement avec la réalité. Le soleil ne se lèvera pas demain, cette proposition n'est pas moins intelligible et elle n'implique pas plus contradiction que l'affirmation : il se lèvera. Nous tenterions donc en vain d'en démontrer la fausseté. Si elle était démonstrativement fausse, elle impliquerait contradiction et l'esprit ne pourrait jamais la concevoir distinctement. (*Enquête sur l'entendement humain*, section IV, trad. LEROY.)

2.5 D'où vient la croyance en l'existence ininterrompue des objets ?

Une interruption dans l'apparition aux sens n'implique pas nécessairement une interruption dans l'existence. Admettre l'existence continue des objets ou perceptions sensibles n'implique aucune contradiction. Nous pouvons laisser aisément libre cours à notre tendance à admettre cette existence. Quand l'exacte ressemblance de nos perceptions nous leur fait attribuer l'identité, nous pouvons écarter l'interruption apparente par la fiction d'un être continu qui peut remplir ces intervalles et conserver à nos perceptions une parfaite et entière identité.

Mais, comme ici nous n'imaginons pas seulement cette existence continue, mais que nous y croyons, la question est de savoir d'où naît une pareille croyance ? Cette question nous mène à la quatrième partie de ce système. J'ai déjà prouvé que la croyance, en général, ne consiste en rien d'autre que la vivacité d'une idée ; et qu'une idée peut acquérir cette vivacité par sa relation à quelque impression présente. Les impressions sont naturellement les perceptions les plus vives de l'esprit ; cette qualité est en partie transférée par la relation à toute idée conjointe. La relation produit un passage coulant de l'impression à l'idée et même engendre une tendance à réaliser ce passage. L'esprit glisse si aisément d'une perception à l'autre qu'il perçoit à peine le changement et qu'il conserve pour la seconde une part considérable de la vivacité de la première. Il est mû par l'impression vive et cette vivacité est transférée à l'idée reliée sans grande atténuation lors de la transition en raison du passage coulant et de la tendance de l'imagination.

Mais admettez que cette tendance naisse d'un autre principe que de cette relation ; évidemment elle doit avoir toujours le même effet, elle transfère la vivacité de l'impression à l'idée. Or c'est exactement le cas présent. Notre mémoire nous présente un nombre énorme d'exemples de perceptions parfaitement semblables les unes aux autres qui reviennent à différents intervalles de temps après de considérables interruptions. Cette ressemblance nous donne une tendance à considérer comme identiques ces perceptions interrompues ; et aussi une tendance à les relier par une existence continue pour justifier cette identité et éviter la contradiction dans laquelle nous enveloppe nécessairement, semble-t-il, l'apparition discontinue de ces perceptions. Ici nous avons donc une tendance à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles ; et comme cette tendance naît de certaines impressions vives de la mémoire, elle confère de la vivacité à la fiction ; ou, en d'autres termes, elle nous fait croire à l'existence continue des corps. Si parfois nous attribuons l'existence continue à des objets qui nous sont parfaitement nouveaux et de la constance et de la cohérence desquels nous n'avons aucune expérience, c'est parce que la manière dont ils se présentent à nos sens ressemble à celle des objets constants et cohérents ; cette ressemblance est source de raisonnement et d'analogie et nous porte à attribuer des qualités identiques à des objets semblables. (*Traité de la nature humaine*, liv. I, 4^e partie, section II, trad. LEROY.)

2.6 L'identité personnelle

Il y a certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi ; que nous sentons son existence et sa continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La plus forte sensation et la plus violente passion, disent-ils, au lieu de nous distraire de cette vue, ne font que l'établir plus intensément ; elles nous font considérer leur influence sur le moi par leur douleur ou leur plaisir. Essayer d'en fournir une preuve plus complète serait en affaiblir l'évidence ; car aucune preuve ne peut se tirer d'aucun fait dont nous ayons une conscience aussi intime ; et il n'y a rien dont nous puissions être certains si nous doutons de ce fait.

Malheureusement toutes ces affirmations positives sont contraires à l'expérience elle-même, qu'on invoque en leur faveur ; et nous n'avons aucune idée du moi à la manière qu'on vient d'expliquer ici. En effet, de quelle impression pourrait dériver cette idée ? A cette question, il est impossible de répondre sans contradiction ni absurdité manifestes ; pourtant c'est une question à laquelle il faut nécessairement répondre, si nous voulons que l'idée du moi passe pour claire et intelligible. Il doit y avoir une impression qui engendre toute idée réelle. Mais le moi, ou la personne, n'est pas une impression, c'est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter. Si une impression engendre l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement identique pendant tout le cours de notre existence : car le moi est censé exister de cette manière. Or il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, les passions et les sensations se succèdent les unes aux autres et jamais elles n'existent toutes en même temps. Ce ne peut donc être d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre qu'est dérivée l'idée du moi ; par conséquent une telle idée n'existe pas.

Mais en outre, quel doit être le sort de toutes nos perceptions particulières dans cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, discernables et séparables les unes des autres ; on peut les considérer séparément et elles peuvent exister séparément : elles n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles donc au moi et comment sont-elles en connexion avec lui ? Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, moi, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai plus conscience de moi et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de lui-même, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il peut être dans le vrai aussi bien que moi et que nous différons essentiellement sur ce point. Peut-être peut-il percevoir quelque chose de simple et de continu qu'il appelle lui : et pourtant je suis sûr qu'il n'y a pas en moi de pareil principe. (*Traité de la nature humaine*, liv. I, 4^e partie, section VI, trad. LEROY.)

2.7 Dogmatisme spontané et scepticisme réflexif

La vue intense de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine m'a tant excité, elle a tant échauffé mes pensées que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement et que je ne peux plus considérer une opinion même comme plus probable ou comme plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je ? Et que suis-je ? De quelles causes tiré-je mon existence et à quelle condition retournerai-je ? Quel est l'être dont je dois briguer la faveur, et celui dont je dois craindre la colère ? Quels êtres m'entourent ? Sur qui ai-je une influence, et qui en exerce une sur moi ? Toutes ces questions me confondent et je commence à me trouver dans la condition la plus déplorable qu'on puisse imaginer, enveloppé de l'obscurité la plus profonde et absolument privé de l'usage de tout membre et de toute faculté.

Très heureusement il se produit que, puisque la raison est incapable de chasser ces nuages, la Nature elle-même suffit à y parvenir ; elle me guérit de cette mélancolie philosophique et de ce délire soit par relâchement de la tendance de l'esprit, soit par quelque divertissement et par une vive impression sensible qui effacent toutes ces chimères. Je dîne, je joue au tric-trac, je parle et me réjouis avec mes amis ; et si, après trois ou quatre heures d'amusement, je voulais revenir à mes spéculations, celles-ci me paraîtraient si froides, si forcées et si ridicules que je ne

pourrais trouver le cœur d'y pénétrer tant soit peu.

Alors donc je me trouve absolument et nécessairement déterminé à vivre, à parler et à agir comme les autres hommes dans les affaires courantes de la vie. Mais, en dépit de mon inclination naturelle et du cours de mes esprits animaux et de mes passions qui me ramènent à l'indolente croyance aux maximes générales du monde, je sens toujours que subsiste ma précédente disposition, si bien que je suis prêt à jeter au feu tous mes livres et tous mes papiers et à me résoudre à ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie. Car tels sont mes sentiments dans l'humeur chagrine qui me gouverne à présent. Je puis céder, mieux, il faut que je cède au courant de la nature en me soumettant à mes sens et à mon entendement ; et, par cette aveugle soumission, je montre très parfaitement ma disposition sceptique et mes principes. Mais s'ensuit-il que je doive lutter contre le courant de la Nature qui me porte à l'indolence et au plaisir ; que je doive me retirer en quelque mesure du commerce et de la société des hommes, qui est si agréable ; et que je doive me torturer la pensée avec des subtilités et des sophismes au moment même où je ne peux me prouver le caractère raisonnable d'une application aussi pénible, ni avoir une suffisante perspective d'arriver par son moyen à la vérité et à la certitude ? Quelle est l'obligation où je suis de gaspiller ainsi mon temps ? A quoi cela peut-il servir, qu'il s'agisse du service de l'humanité ou de mon intérêt privé ? Non : si je dois être un sot, comme le sont certainement tous ceux qui raisonnent et croient à quoi que ce soit, mes sottises seront du moins naturelles et agréables. Si je lutte contre mon inclination, j'aurai une bonne raison pour lui résister : et je ne serai plus entraîné à errer à travers des solitudes désolées et de rudes passages, comme j'en ai rencontré jusqu'ici.

Tels sont mes sentiments de mélancolie et d'indolence : et certes je dois avouer que la philosophie n'a rien à leur opposer : elle attend la victoire plus du retour d'une disposition sérieuse et bien inspirée que de la force de la raison et de la conviction. Dans tous les événements de la vie, nous devons toujours conserver notre scepticisme. Si nous croyons que le feu chauffe et que l'eau rafraîchit, c'est seulement parce que cela nous coûte beaucoup trop de peine de penser autrement. Mieux, si nous sommes philosophes, ce doit être seulement sur des principes sceptiques et par l'inclination que nous ressentons à nous employer de cette manière. Quand la raison est vive et qu'elle se mêle à quelque penchant, il convient de lui donner son assentiment. Quand il n'en est rien, elle ne peut jamais avoir de titre à agir sur nous. (*Traité de la nature humaine*, liv. I, 4^e partie, section VII, trad. LEROY.)

2.8 Passion et raison

Les passions ne peuvent être contraires à la raison que dans la mesure où elles *s'accompagnent* d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe qui est si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être appelée déraisonnable. Premièrement, quand une passion, telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui, effectivement, n'existent pas. Deuxièmement, quand, pour éveiller une passion, nous choisissons des moyens pertinents pour obtenir la fin projetée et que nous nous trompons dans notre jugement sur les causes et les effets. Si une passion ne se fonde pas sur une fausse supposition et si elle ne choisit pas des moyens impropres à atteindre la fin, l'entendement ne peut ni la justifier ni la condamner. Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi. Il est aussi peu contraire à la raison de préférer à mon plus grand bien propre un bien reconnu moindre et d'aimer plus ardemment celui-ci que celui-la. Un bien banal peut, en raison de certaines circonstances, produire un désir supérieur à celui qui naît du plaisir le plus grand et le plus estimable ; et il n'y a là rien de plus extraordinaire que de voir, en mécanique, un poids d'une livre en soulever un

autre de cent livres grâce à l'avantage de sa situation. Bref, une passion doit s'accompagner de quelque faux jugement pour être déraisonnable ; même alors ce n'est pas, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être appelée déraisonnable, sinon quand elle se fonde sur une supposition erronée ou quand elle choisit des moyens impropres à atteindre la fin projetée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre et se disputer le commandement de la volonté et des actes. Au moment même où nous percevons l'erreur d'une supposition ou l'insuffisance de certains moyens, nos passions cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit parce que je lui accorde une saveur exquise : mais si vous me convainquez de mon erreur, je cesse de le désirer. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir un bien désiré ; mais, comme ma volonté de ces actions est seulement secondaire et qu'elle se fonde sur la supposition que ces actions sont causes de l'effet projeté, dès que je découvre l'erreur de cette supposition ces actions me deviennent indifférentes. (*Traité de la nature humaine*, liv. II, 3^e partie, section III, trad. LEROY.)

2.9 Le fondement de la morale

Prenez une action reconnue comme vicieuse : un meurtre prémédité, par exemple. Examinez-la sous tous les aspects et voyez si vous pouvez découvrir ce point de fait, cette existence réelle que vous appelez vice. De quelque manière que vous la preniez, vous trouvez seulement certaines passions, certains motifs, certaines volitions et certaines pensées. Il n'y a pas d'autre fait dans ce cas. Le vice vous échappe entièrement tant que vous considérez l'objet. Vous ne pouvez le trouver jusqu'au moment où vous tournez votre réflexion sur votre propre cœur et découvrez un sentiment de désapprobation qui naît en vous contre cette action. Voilà un fait : mais il est objet de conscience et non de raison. Il se trouve en vous et non dans l'objet. Si bien que, lorsque vous affirmez qu'une action ou un caractère sont vicieux, vous voulez simplement dire que sous l'effet de votre constitution naturelle, vous éprouvez, à les considérer, un sentiment de blâme. On peut donc comparer le vice et la vertu aux sons, aux couleurs, à la chaleur et au froid qui, selon la philosophie moderne, sont non pas des qualités des objets, mais des perceptions de l'esprit : cette découverte en morale, comme l'autre découverte en physique, doit être regardée comme un progrès considérable des sciences spéculatives ; pourtant, comme l'autre découverte aussi, elle a peu ou pas d'influence en pratique. Rien ne peut être plus réel, rien ne peut nous intéresser davantage que nos propres sentiments de plaisir et de douleur ; si ces sentiments sont favorables à la vertu et défavorables au vice, rien de plus ne peut être réclamé pour régler notre conduite et nos mœurs.

Je ne peux m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une remarque que, sans doute, on peut trouver de quelque importance. Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps selon la manière ordinaire de raisonner, qu'il établit l'existence de Dieu ou qu'il fait des remarques sur la condition humaine ; puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* ou *n'est pas* habituelles dans les propositions, je ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées : et qu'en même temps on rende raison de ce qui paraît tout à fait inconcevable, comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui en sont entièrement différentes. Mais, comme les auteurs n'usent pas couramment de cette précaution, je prendrai la liberté de la recommander aux lecteurs, et je suis persuadé que cette légère attention détruira tous les systèmes courants de morale et nous montrera que la distinction du vice et de la vertu ne se fonde pas uniquement sur les relations des objets et

qu'elle n'est pas perçue par la raison.

... La morale est donc plus proprement sentie que jugée ; pourtant cette conscience ou ce sentiment est communément si doux et si tempéré que nous sommes portés à le confondre avec une idée, selon notre habitude courante de prendre pour identiques les choses qui ont entre elles une grande ressemblance.

La question suivante est de savoir de quelle nature sont ces impressions et de quelle manière elles agissent sur nous. Ici nous ne pouvons demeurer longtemps à hésiter, mais nous devons affirmer que l'impression, qui naît de la vertu, est agréable et que celle qui procède du vice est déplaisante. A tout moment, l'expérience nous en convainc. Il n'y a pas de spectacle plus beau ni plus séduisant qu'une noble et généreuse action : il n'y en a pas qui éveille en nous plus de répulsion qu'une action cruelle et traîtresse. Nulle jouissance n'égale la satisfaction que nous recevons de la compagnie de personnes que nous aimons et estimons ; et la plus grande de toutes les punitions est d'être obligés de passer notre existence avec des gens que nous haïssons ou méprisons. Une pièce de théâtre ou un roman peuvent même nous apporter des exemples du plaisir que la vertu nous procure et de la douleur qu'engendre le vice.

Or, puisque les impressions distinctives, qui nous font connaître le bien moral ou le mal moral, ne sont rien que des douleurs ou des plaisirs *particuliers*, il s'ensuit que, dans toutes les enquêtes au sujet de ces distinctions morales, il suffira de montrer les principes, qui nous font ressentir une satisfaction ou un malaise à la vue d'un caractère, pour nous satisfaire sur le point de savoir pourquoi ce caractère est louable ou blâmable. Une action, un sentiment, ou un caractère, est vertueux ou vicieux ; pourquoi ? Parce que sa vue cause un plaisir ou un malaise d'un genre particulier. Si donc nous donnons une raison du plaisir ou du malaise, nous expliquons suffisamment le vice ou la vertu. Avoir le sens de la vertu, ce n'est rien de plus que de *ressentir* une satisfaction d'un genre particulier à la contemplation d'un caractère. C'est ce *sentiment* lui-même qui constitue notre éloge ou notre admiration. Nous n'allons pas plus loin ; nous ne recherchons pas la cause de cette satisfaction. Nous n'inférons pas qu'un caractère est vertueux de ce qu'il plaît ; mais, en sentant qu'il plaît de cette manière particulière, nous sentons effectivement qu'il est vertueux. C'est le même cas que dans nos jugements sur les beautés de tout genre, sur les goûts et les sensations. Notre approbation est comprise dans le plaisir immédiat que ceux-ci nous apportent. (*Traité de la nature humaine*, liv. III, 1^{re} partie, section I, trad. LEROY.)

2.10 Le suicide et la providence

Pour prouver que le suicide n'est pas une transgression de notre devoir envers Dieu, les considérations suivantes peuvent peut-être suffire. Dans le but de gouverner le monde matériel, le Créateur tout-puissant a établi des lois générales et immuables par lesquelles tous les corps, de la planète la plus grande à la plus petite particule de matière, sont maintenus dans leur sphère et leur fonction propres. Pour gouverner le monde animal, il a doué toutes les créatures vivantes de pouvoirs physiques et mentaux : de sensations, de passions, d'appétits, de mémoire et de jugement, qui déterminent ou règlent leur comportement dans le cours de la vie auquel elles sont destinées. Ces deux principes distincts, qui gouvernent le monde matériel et le monde vivant, empiètent continuellement l'un sur l'autre, entravent ou favorisent leurs opérations réciproques. Les pouvoirs de l'homme et des autres animaux sont limités et orientés par la nature et les qualités des corps environnants ; et les mouvements et les actions de ces corps sont sans cesse modifiés par les opérations de tous les animaux. L'homme est arrêté par des rivières dans son passage, et les rivières, lorsqu'elles sont dirigées de façon appropriée, communiquent leur force à des machines qui sont au service de l'homme. Mais quoique les domaines des pouvoirs de la matière et des pouvoirs des êtres vivants ne soient pas gardés entièrement séparés, il n'en résulte pas de désaccord ou de désordre dans la création ; au contraire, du mélange, de l'union,

du contraste des divers pouvoirs de la matière inerte et des créatures vivantes, résulte cette sympathie, cette harmonie, cet accord qui fournit la preuve la plus sûre de la Suprême Sagesse. La providence divine ne se montre pas immédiatement dans chaque opération mais gouverne toute chose par ces lois générales et immuables qui ont été établies depuis le commencement du temps. Tous les événements, en un sens, peuvent être appelés l'action du Tout-Puissant ; ils procèdent tous de ces pouvoirs dont il a doué ses créatures. Une maison qui tombe sous son propre poids n'est ni plus ni moins détruite par la providence que telle autre qui est démolie par des mains humaines ; car les facultés de l'homme ne sont pas moins l'œuvre de la providence que les lois du mouvement et de la gravitation. Le jeu des passions, la décision du jugement, l'obéissance des membres, tout est opération de Dieu ; et par les principes qui régissent les êtres vivants aussi bien que par ceux qui régissent les corps inertes, c'est Lui qui a institué le gouvernement de l'Univers... Il n'y a pas d'événement — si important soit-il à nos yeux — que Dieu ait soustrait aux lois générales qui gouvernent l'Univers ou qu'il ait réservé à son action particulière. Le bouleversement des États, des Empires dépend ainsi du plus petit caprice de la passion de quelques individus ; et la vie des hommes est raccourcie ou prolongée par le plus petit accident de l'atmosphère ou du régime alimentaire, par le soleil ou par la tempête... Comme, d'une part, les éléments et les autres parties inanimées de la création accomplissent leurs opérations sans se soucier de l'intérêt particulier et de la situation des hommes, les hommes, de leur côté, sont confiés à leur propre jugement, à leur décision personnelle, dans les divers conflits de l'existence et ont le droit d'utiliser chacune des facultés dont ils sont doués pour satisfaire aux exigences de leur confort, de leur bonheur, de leur conservation. Quelle est alors la signification du principe selon lequel un homme qui, fatigué de la vie, accablé de douleur et de misère, surmonte courageusement toutes les craintes naturelles de la mort et s'évade de cette scène cruelle — aurait encouru l'indignation de son Créateur en empiétant sur le rôle de la divine providence et en troublant l'ordre de l'univers ? Prétendons-nous que le Tout-Puissant s'est réservé à lui-même — comme un domaine particulier — le droit de disposer des vies humaines et n'a pas soumis cet événement au même titre que les autres aux lois générales par lesquelles l'univers est gouverné ? Cela est complètement faux, car la vie des hommes dépend des mêmes lois que la vie des autres animaux ; toutes sont assujetties aux lois générales de la matière et du mouvement...

Puisque la vie des hommes dépend, pour l'éternité, des lois générales de la matière et du mouvement, celui qui dispose de sa propre vie est-il criminel... ? Cela paraît absurde. Toute action, tout mouvement de l'homme, introduit quelque chose de nouveau dans l'ordre de quelques éléments de la matière et détourne de leur cours ordinaire les lois générales du mouvement. En mettant ensemble ces conclusions, nous voyons que la vie humaine dépend de ces lois générales et qu'il n'y a pas empiètement sur le rôle de la Providence quand on les détourne ou qu'on les altère ; n'est-ce pas la conséquence de la libre disposition par chacun de sa propre vie ?

... Pour détruire l'évidence de cette conclusion, nous devrions faire valoir une raison qui nous permettrait d'excepter le cas particulier du suicide. Est-ce parce que la vie humaine serait d'une si grande importance qu'il serait présomptueux d'en confier la disposition au jugement humain ? Mais la vie d'un homme n'a pas plus d'importance pour l'univers que la vie d'une huître... Et si la disposition de la vie humaine était si strictement attribuée au domaine réservé du Tout-Puissant que les hommes outrepasseraient leurs droits en en disposant librement, alors il serait également criminel d'agir pour sauver une vie ou pour la détruire. Si je détourne une pierre qui va me tomber sur la tête, je trouble le cours de la nature et j'envahis le domaine réservé du Tout-Puissant en prolongeant ma vie au-delà de la durée qui... lui a été assignée.

Une mouche, un insecte sont capables de détruire cet être puissant dont la vie serait d'une telle importance ! Est-il donc absurde de supposer que l'humaine sagesse peut légitimement disposer de ce qui dépend de causes à ce point insignifiantes ? Il n'y aurait pas de crime pour moi à détourner le Nil ou le Danube si j'étais capable de réaliser de tels projets. Quel serait

donc le crime de détourner quelques onces de sang de leur cours naturel ?

N'enseignez-vous pas que lorsqu'un malheur m'arrive, même à cause de la méchanceté de mes ennemis, c'est mon devoir de me résigner à la Providence ? et que les actions des hommes sont les opérations du Tout-Puissant au même titre que les actions des êtres inanimés ? Donc si je me tue d'un coup de ma propre épée, c'est en fait des mains de la Divinité que je reçois ma mort tout comme si la mort m'était venue d'un lion, d'un précipice, ou d'une fièvre. (*Essai sur le suicide.*)

2.11 Le déterminisme des actes humains s'accorde mieux avec les exigences morales que la théorie de libre-arbitre

Il n'y a pas de méthode de raisonnement plus commune, et pourtant il n'y en a pas de plus blâmable, que de tenter de réfuter une hypothèse, dans les discussions philosophiques, par le danger de ses conséquences pour la religion et la morale. Quand une opinion conduit à des absurdités, elle est certainement fautive ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fautive parce qu'elle est de dangereuse conséquence. Nous devons donc éviter absolument de pareils lieux communs, car ils ne servent en rien la découverte de la vérité ; ils servent seulement à rendre odieuse la personne d'un adversaire. Cette remarque, je la fais de manière générale, sans prétendre en tirer un avantage. Je me soumetts franchement à un examen de ce genre et j'oserai affirmer que les deux doctrines de la nécessité et de la liberté, telles qu'elles sont exposées plus haut, non seulement s'accordent avec la morale, mais sont absolument essentielles pour la soutenir.

La nécessité peut se définir de deux manières, qui répondent aux deux définitions de la *cause* dont elle constitue une partie essentielle. Elle consiste, soit dans la constante conjonction d'objets semblables, soit dans l'inférence de l'entendement d'un objet à un autre. Or, la nécessité, dans ces deux sens (qui, certes, reviennent au fond au même), tout le monde a reconnu, bien que tacitement, dans les écoles, en chaire et dans la vie courante, qu'elle appartenait à la volonté humaine ; jamais personne n'a prétendu nier que nous puissions tirer des inférences au sujet des actes humains, et que ces inférences se fondent sur l'expérience de l'union d'actes semblables avec des motifs, des inclinations et des circonstances semblables. On peut différer sur un seul point : soit, peut-être, qu'on refuse de donner le nom de nécessité à cette propriété des actes humains ; mais, du moment qu'on en comprend le sens, le mot, j'espère, ne peut causer aucun trouble ; soit qu'on soutienne qu'il est possible de découvrir quelque chose de plus dans les opérations de la matière. Mais ce point, il faut le reconnaître, ne peut être d'aucune conséquence pour la morale ou la religion, de quelque importance qu'il puisse être pour la philosophie naturelle ou la métaphysique. Nous pouvons nous tromper ici en affirmant qu'il n'y a pas d'idée d'une autre nécessité ou connexion dans les actions des corps ; mais, assurément, nous n'attribuons rien aux actes de l'esprit que ce que chacun leur accorde et doit leur accorder de bon gré. Nous ne changeons aucune circonstance du système orthodoxe reçu à l'égard de la volonté ; nous le changeons seulement dans ses circonstances relatives aux objets et aux causes matérielles. Il ne peut donc rien y avoir de plus innocent, au moins, que cette doctrine.

Comme toutes les lois se fondent sur des récompenses et des punitions, on admet comme principe fondamental que ces motifs ont une action régulière et uniforme sur l'esprit et, tout à la fois, produisent les bonnes actions et préviennent les mauvaises. Nous pouvons donner à cette action le nom qu'il nous plaît ; mais, comme elle est habituellement conjointe à l'action, il faut la considérer comme la cause et la regarder comme un exemple de la nécessité que nous voulions établir ici.

Le seul objet propre de la haine ou de la vengeance est une personne, une créature douée

de pensée et de conscience ; quand des actes criminels ou injustes éveillent cette passion, c'est seulement par leur relation à une personne, par leur connexion avec elle. Les actes sont, par leur nature même, temporaires et périssables ; et quand ils ne procèdent pas de quelque cause dans le caractère et les dispositions de l'homme qui les accomplit, ils ne peuvent contribuer à accroître ni son honneur, s'ils sont bons, ni son infamie, s'ils sont mauvais. Les actes eux-mêmes peuvent être blâmables ; ils peuvent être contraires à toutes les règles de la morale et de la religion ; mais la personne n'en est pas responsable et, comme les actes ne procèdent de rien, en elle, qui soit durable et constant, et qu'ils ne laissent derrière eux rien de cette nature, il est impossible que la personne puisse devenir, à cause d'eux, l'objet d'une punition ou d'une vengeance. Donc, conformément au principe qui nie la nécessité et, par conséquent, les causes, un homme est aussi pur et sans tache après qu'il a commis le crime le plus horrible qu'au premier moment de sa naissance ; et son caractère n'est en rien affecté par ses actions, puisque celles-ci n'en dérivent pas et que la malignité des uns ne peut jamais servir de preuve de la dépravation de l'autre.

On ne blâme pas les hommes pour des actions qu'ils accomplissent à leur insu et par accident, quelles qu'en puissent être les conséquences. Pourquoi ? sinon parce que les principes de ces actions sont seulement temporaires et qu'ils s'achèvent sur eux seuls. On blâme moins les hommes pour des actions qu'ils accomplissent à la hâte et sans préméditation que pour des actions qui procèdent d'une délibération. Pour quelle raison ? N'est-ce pas que la précipitation du caractère, bien qu'elle soit une cause et un principe constant dans l'esprit, agit seulement par intervalles et ne corrompt pas tout le caractère ? Et encore, le repentir efface tous les crimes s'il s'accompagne d'une réforme de la vie et des moeurs. Comment peut-on l'expliquer ? Sinon en affirmant que les actions rendent une personne criminelle en tant qu'elles constituent des preuves de l'existence de principes criminels dans l'esprit ; quand un changement de ces principes fait qu'elles cessent d'être de justes preuves, elles cessent pareillement d'être criminelles. Mais, sauf dans la doctrine de la nécessité, elles ne seraient jamais de justes preuves et, par suite, elles ne seraient jamais criminelles. (*Enquête sur l'entendement*, section VIII, trad. LEROY.)

2.12 Motifs raisonnables et mobiles passionnels du théisme

La doctrine d'un Dieu suprême, créateur de la nature, est très ancienne. Elle s'est répandue dans des pays vastes et fort peuplés et y a été adoptée par des gens de tout rang et de toute condition. Cependant quiconque penserait que cette doctrine a dû son succès à la force décisive des raisons effectivement invincibles sur lesquelles elle est indubitablement fondée, montrerait par là qu'il connaît bien mal l'ignorance et la stupidité du peuple et les préjugés incurables qui l'attachent à ses superstitions. Même de nos jours, et en Europe, demandez à un homme du commun pourquoi il croit en un Créateur tout-puissant : Jamais il n'alléguera la beauté des causes finales qu'il ignore tout à fait. Il n'étendra pas la main pour vous inviter à admirer la souplesse et la variété des jointures des doigts, tous flexibles du même côté, le contrepoids que les autres doigts reçoivent du pouce, la douceur des parties charnues à l'intérieur de la main, et toutes les conditions qui rendent ce membre parfaitement adapté à sa fonction. Car à tout cela il est depuis longtemps accoutumé ; tout cela il le voit sans y faire attention, avec une totale indifférence. Mais l'homme du commun vous parlera de la mort étonnante et soudaine de telle personne, de la chute et des contusions de telle autre, de l'excessive sécheresse de telle saison, du froid et des pluies de telle autre. Voilà le genre d'événements qu'il impute à l'opération directe de la Providence. De tels accidents qui, pour des philosophes de bon raisonnement, constituent les difficultés majeures contre la thèse d'une Intelligence suprême, sont pour l'homme du peuple les seuls arguments en sa faveur. (*Histoire naturelle de la religion*, chap. VI.)

2.13 La preuve de Dieu par la finalité (discours de Cléanthe)

Supposez donc que vous entriez dans votre bibliothèque, ainsi peuplée de volumes naturels, contenant la raison la plus raffinée et la plus délicate beauté : vous serait-il aucunement possible d'ouvrir l'un d'eux, et de douter que sa cause originelle ne présente l'analogie la plus forte avec l'esprit et l'intelligence ? Quand il raisonne et discourt, quand il discute, argumente, fait valoir ses vues et ses théories, quand il s'adresse tantôt au pur intellect, tantôt aux affections, quand il rassemble, dispose et orne toute considération appropriée au sujet, pourriez-vous persister à prétendre que tout cela, au fond, n'a pas de signification réelle, et que la première formation de ce volume dans les reins de son parent originel ne provient pas d'une pensée ni d'un dessein ? Votre obstination, je le sais, n'atteint pas ce degré de fermeté : même votre badinage et votre enjouement sceptiques seraient confondus devant une si éclatante absurdité.

Mais s'il y a quelque différence, Philon, entre ce cas supposé et le cas réel de l'univers, elle est tout à l'avantage de ce dernier. L'anatomie d'un animal offre mainte preuve plus forte d'un dessein que la lecture de Tite-Live ou de Tacite ; et quelque objection que vous élevez dans le premier cas, en me renvoyant à un spectacle aussi insolite et aussi extraordinaire que la première formation des mondes, la même objection s'applique à la supposition de notre bibliothèque végétante. Choisissez donc votre parti, Philon, sans ambiguïté ni échappatoire : ou bien affirmez qu'un livre raisonnable n'est nullement la preuve d'une cause raisonnable, ou bien admettez une cause semblable pour toutes les œuvres de la nature.

Laissez-moi remarquer en outre, continua Cléanthe, que cet argument religieux, loin d'être affaibli par ce scepticisme que vous affectez si fort, en acquiert plutôt de la force, et devient plus solide et plus indiscutable. Exclure tout argument ou tout raisonnement, de quelque espèce qu'il soit, c'est ou affectation ou folie. La profession déclarée de tout sceptique raisonnable, c'est seulement de rejeter les arguments abstrus, éloignés et raffinés, d'adhérer au sens commun et aux clairs instincts de la nature, et de donner son assentiment chaque fois que des raisons, quelles qu'elles soient, le frappent avec une force si entière, qu'il ne saurait sans la plus grande violence s'en empêcher. Or, les arguments en faveur de la religion naturelle sont manifestement de ce genre ; et il n'y a que la plus perverse, la plus obstinée métaphysique qui les puisse rejeter.

Considérez l'œil, disséquez-le ; contemplez-en la structure et l'agencement ; et dites-moi, d'après votre propre sentiment, si l'idée d'un auteur de cet agencement ne pénètre pas immédiatement en vous, avec une force pareille à celle de la sensation. La conclusion la plus immédiate est assurément en faveur d'un dessein ; et il faut du temps, de la réflexion et de l'étude pour rassembler ces objections, frivoles encore qu'abstruses, qui peuvent soutenir l'incroyance. Qui peut considérer les éléments mâle et femelle de chaque espèce, la correspondance de leurs parties et de leurs instincts, leurs passions et le cours entier de leur vie avant et après la génération, sans être obligé de s'apercevoir que la propagation de l'espèce est un but poursuivi par la nature ? Des millions et des millions de tels exemples se présentent en chaque partie de l'univers ; et nul langage ne peut transmettre une signification plus intelligente, plus irrésistible, que le soigneux ajustement des causes finales. A quel degré d'aveugle dogmatisme faut-il donc qu'on soit parvenu, pour rejeter des arguments si naturels et si convaincants ? (*Dialogues sur la religion naturelle*, 3^e partie, trad. Maxime DAVID.)

2.14 La finalité n'est pas une providence (discours de Philon)

Pourquoi y a-t-il si peu que ce soit de misère dans le monde ? Ce n'est pas par hasard assurément. C'est donc par quelque cause. Est-ce par l'intention de la Divinité ? Mais elle est parfaitement bienveillante. Est-ce contraire à son intention ? Mais elle est toute-puissante. Rien

ne peut ébranler la solidité de ce raisonnement, si court, si clair, si décisif, à moins d'affirmer que ces sujets passent toute humaine capacité et que nos mesures ordinaires de la vérité et de la fausseté n'y sont pas applicables : théorie que j'ai soutenue d'un bout à l'autre, mais que vous avez, depuis le commencement, rejetée avec dédain et indignation.

Mais je consentirai à me retirer encore de ce retranchement, car je nie que vous puissiez jamais m'y forcer ; j'accorderai que l'existence de la peine ou de la misère chez l'homme soit *compatible* avec celle d'un pouvoir et d'une bonté infinis chez la Divinité, même selon le sens que vous donnez à ces attributs : en quoi toutes ces concessions vous avancent-elles ? Une compatibilité simplement possible ne suffit pas. Vous devez *prouver* l'existence de ces attributs purs, sans mélange et sans borne, d'après les présents phénomènes, mélangés et confus, et d'après ceux-la seulement. Entreprise pleine d'espoir ! Si purs et si peu mélangés que fussent les phénomènes, encore, étant finis, seraient-ils insuffisants dans ce but. Combien davantage alors qu'ils sont en outre si disparates et si discordants !

Ici, Cléanthe, je me sens à l'aise dans mon argumentation. Ici je triomphe. Auparavant, quand nous argumentions touchant les attributs naturels d'intelligence et de dessein, j'avais besoin de toute ma subtilité sceptique et métaphysique pour échapper à vos prises. En bien des spectacles de l'univers et de ses parties, de ces dernières surtout, la beauté et la convenance des causes finales nous frappent avec une force si irrésistible, que toutes les objections paraissent — ce que je crois qu'elles sont en effet — arguties et sophismes purs ; et nous ne pouvons alors imaginer comment il nous fut jamais possible d'y accorder quelque poids. Mais il n'est pas de spectacle de la vie humaine ou de la condition de l'humanité, d'où nous puissions, sans la plus grande violence, inférer les attributs moraux, ou apprendre à connaître cette infinie bienveillance, jointe à un infini pouvoir et à une sagesse infinie, qu'il nous faut découvrir uniquement par les yeux de la foi. C'est votre tour maintenant de tirer la rame fatigante, et de soutenir vos subtilités philosophiques contre les clairs préceptes de la raison et de l'expérience. (*Dialogues sur la religion naturelle*, 10^e partie.)

2.15 Le mal

Du concours de ces *quatre* circonstances dépend donc la totalité ou la plus grande partie du mal de nature : si toutes les créatures vivantes étaient incapables de peine, ou si le monde était administré par des volitions particulières, le mal n'eût jamais trouvé accès dans l'univers ; et si les animaux étaient doués d'une large provision de forces et de facultés, au-delà de ce qu'exige la stricte nécessité, ou si les divers ressorts et principes de l'univers étaient assez exactement construits pour conserver toujours le tempérament juste et le juste milieu, il y aurait eu nécessairement très peu de mal en comparaison de ce que nous ressentons effectivement. Que prononcerons-nous donc en cette occasion ? Disons-nous que ces circonstances ne sont pas nécessaires et qu'elles auraient aisément pu être changées dans l'agencement de l'univers ? Cette décision semble trop présomptueuse pour des créatures aussi aveugles et ignorantes que nous. Soyons plus modestes en nos conclusions. Convenons que, si la bonté de la Divinité — j'entends une bonté telle que celle de l'homme — pouvait être établie sur des raisons a priori passables, ces phénomènes, si fâcheux qu'ils fussent, ne suffiraient pas à renverser le dit principe, mais pourraient aisément, de quelque manière inconnue, se concilier avec lui. Mais néanmoins affirmons que, comme cette bonté n'est pas préalablement établie, mais doit être inférée d'après les phénomènes, il ne peut y avoir aucun motif en faveur d'une telle inférence, quand il y a tant de maux dans l'univers, et qu'il eût été si aisé d'y remédier, pour autant que l'entendement humain peut être admis à juger en un tel sujet. Je suis assez sceptique pour convenir que les mauvaises apparences, nonobstant tous mes raisonnements, peuvent être compatibles avec des attributs tels que vous les supposez : mais assurément elles ne sauraient jamais *prouver* ces attributs. Une telle conclusion ne saurait résulter du scepticisme : il faut qu'elle provienne des

phénomènes, et de notre confiance dans les raisonnements que nous en déduisons.

Voyez, autour de vous, cet univers. Quelle immense profusion d'êtres animés et organisés, sentants et agissants ! Vous admirez cette variété et cette fécondité prodigieuses. Mais examinez d'un peu plus près ces existences vivantes, les seules qu'il vaille la peine de considérer. Combien elles sont hostiles et destructrices les unes pour les autres ! Combien insuffisantes, toutes tant qu'elles sont, pour leur propre bonheur ! Combien méprisables ou odieuses au spectateur ! Le tout n'éveille pas d'autre idée que celle d'une nature aveugle, imprégnée par un grand principe vivifiant, et laissant tomber de son giron, sans discernement ni soin maternel, ses enfants estropiés et avortés !

Ici le système manichéen s'offre comme une hypothèse propre à résoudre la difficulté ; et, sans doute, à certains égards, il est très spécieux, et présente plus de probabilité que l'hypothèse ordinaire, en ce qu'il donne une explication plausible de l'étrange mélange de bien et de mal qui paraît dans la vie. Mais si nous considérons d'autre part l'uniformité et l'accord parfaits des parties de l'univers, nous n'y découvrirons aucune marque du combat d'un être malveillant contre un être bienveillant. Il y a sans doute une opposition de peines et de plaisirs dans les affections des créatures sentantes ; mais toutes les opérations de la nature ne s'accomplissent-elles pas par une opposition de principes, celle du chaud et du froid, de l'humide et du sec, du léger et du lourd ? La vraie conclusion, c'est que la source originelle de toutes choses est entièrement indifférente à tous ces principes, et ne préfère pas plus le bien au mal que la chaleur au froid, la sécheresse à l'humidité, ou le léger au lourd.

Il y a quatre hypothèses possibles touchant les premières causes de univers : qu'elles sont douées d'une parfaite bonté, qu'elles possèdent une parfaite malice, qu'elles sont opposées et possèdent à la fois de la bonté et de la malice, qu'elles ne possèdent ni bonté ni malice. Des phénomènes mélangés ne sauraient jamais prouver les deux premiers principes, qui sont exempts de mélange. L'uniformité et la fermeté des lois générales semblent s'opposer au troisième. Le quatrième semble donc de beaucoup le plus probable.

.. Halte ! halte ! s'écria Déméa ; où votre imagination vous entraîne-t-elle ? J'ai fait alliance avec vous en vue de prouver la nature incompréhensible de l'Être divin et de réfuter les principes de Cléanthe, qui voudrait mesurer toutes choses au moyen d'une règle et d'un étalon humains. Mais je vous vois à présent vous jeter dans tous les lieux communs des plus grands libertins et incroyants, et trahir cette sainte cause que vous épousiez en apparence. êtes-vous donc secrètement un plus dangereux ennemi que Cléanthe lui-même ? — Et vous, tardez-vous tant à vous en apercevoir ? répondit Cléanthe. Croyez-moi, Déméa, votre ami Philon, depuis le commencement, n'a fait que s'amuser à nos dépens à tous deux ; et l'on doit confesser que le raisonnement peu judicieux de notre théologie vulgaire n'a donné qu'une trop juste prise à sa raillerie. La totale infirmité de la raison humaine, l'incompréhensibilité absolue de la nature divine, la grande et universelle misère et la méchanceté plus grande encore des hommes : assurément ce sont là d'étranges lieux communs pour être si tendrement chéris d'ecclésiastiques et de docteurs orthodoxes. (*Dialogues sur la religion naturelle*, 11^e partie, trad. DAVID.)

2.16 Il n'y a pas d'être dont la non-existence implique contradiction

L'argument que je voudrais soutenir, répondit Déméa, est l'argument courant. Tout ce qui existe doit avoir une cause ou raison de son existence, étant absolument impossible que rien se produise soi-même, ou soit la cause de sa propre existence. Donc, en remontant des effets aux causes, ou bien nous devons poursuivre le cours d'une succession infinie, sans jamais atteindre aucune cause ultime, ou bien nous devons finalement avoir recours à quelque cause ultime qui soit *nécessairement* existante. Or, que la première supposition soit absurde, on le peut prouver

ainsi. Dans la chaîne ou succession infinie des causes et des effets, chaque effet en particulier est déterminé à exister par le pouvoir et l'efficace de la cause qui le précéda immédiatement ; mais la chaîne ou succession éternelle tout entière, prise dans son ensemble, n'est déterminée ni causée par rien : et pourtant il est évident qu'elle requiert une cause ou raison, autant que tout objet particulier qui commence d'exister dans le temps...

... Je ne laisserai pas à Philon, dit Cléanthe — quoique je sache qu'élever des objections fasse ses principales délices — le soin de relever la faiblesse de ce raisonnement métaphysique. Il me semble si manifestement mal fondé, et en même temps de si peu de conséquence pour la cause de la piété et de la religion véritables, que je me risquerai à en montrer la fausseté.

Je commencerai par observer qu'il y a une évidente absurdité à prétendre démontrer une chose de fait, ou la prouver par des arguments *a priori*, quels qu'ils soient. Rien n'est démontrable, à moins que le contraire n'implique contradiction. Rien de ce qui est distinctement concevable n'implique contradiction. Tout ce que nous concevons comme existant, nous le pouvons aussi concevoir comme non-existant. Il n'y a donc pas d'être dont la non-existence implique contradiction. Par conséquent, il n'y a pas d'être dont l'existence soit démontrable. Je propose cet argument comme entièrement décisif, et consens volontiers à faire reposer dessus la controverse entière. (*Dialogues sur la religion naturelle*, 9^e partie.)

2.17 Discours terminal de Philon : scepticisme et religion révélée

Si l'ensemble de la théologie naturelle, comme quelques-uns semblent le soutenir, se résout en une seule proposition, simple, quoique un peu ambiguë, ou du moins indéfinie, savoir : *que la ou les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine* ; si cette proposition n'est pas susceptible d'extension, de variation ni d'explication plus particulière ; si elle ne fournit aucune inférence qui affecte la vie humaine ou qui puisse être la source d'une action ou d'une abstention quelconque ; et si l'analogie, imparfaite comme elle l'est, ne peut être étendue plus loin qu'à l'intelligence humaine, et ne saurait, avec la moindre apparence de probabilité, être transportée aux qualités de l'esprit ; si tel est en effet le cas, que peut faire l'homme le plus curieux, le plus contemplatif et le plus religieux, que de donner un franc et philosophique assentiment à la proposition, aussi souvent qu'elle se présente, et de croire que les arguments sur lesquels elle s'établit l'emportent sur les objections qui s'y opposent ? Quelque étonnement, en vérité, naîtra naturellement de la grandeur de l'objet ; quelque mélancolie, de son obscurité ; quelque mépris de la raison humaine, de ce qu'elle ne puisse donner de solution plus satisfaisante en ce qui regarde une si extraordinaire et si magnifique question. Mais, croyez-moi, Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien disposé doive éprouver en cette occasion, c'est une attente et un désir ardents, qu'il plaise au ciel de dissiper, d'alléger du moins, cette profonde ignorance, en offrant à l'humanité quelque révélation particulière, et en nous découvrant quelque chose de la nature, des attributs et des opérations du divin objet de notre foi. Une personne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de la raison naturelle volera à la vérité révélée avec la plus grande avidité ; tandis que le hautain dogmatique, persuadé qu'il peut élever un système complet de théologie par le seul secours de la philosophie, dédaignera toute autre aide et rejettera cette institutrice superflue. Être un sceptique philosophique, c'est, chez un homme lettré, le premier pas, et le plus essentiel, menant à être un vrai chrétien, un croyant : proposition que je recommanderais volontiers à l'attention de Pamphile ; et j'espère que Cléanthe me pardonnera d'intervenir jusqu'à ce point dans l'éducation et l'instruction de son pupille. (*Dialogues sur la religion naturelle*, 12^e partie, trad. DAVID.)

2.18 Essai sur les miracles

Supposez, par exemple, que le fait, que le témoignage essaie d'établir, participe de l'extraordinaire et du merveilleux ; dans ce cas, l'évidence, qui résulte du témoignage, admet une diminution plus ou moins grande en proportion de ce que le fait est plus ou moins inhabituel. La raison, qui nous fait accorder du crédit aux témoins et aux historiens, ne se tire pas d'une *connexion* perçue *a priori* entre le témoignage et la réalité ; elle vient de ce que nous sommes accoutumés à trouver de la conformité entre eux. Mais quand le fait attesté est tel qu'il est rarement tombé sous notre observation, il se produit alors une lutte entre deux expériences contraires ; l'une d'elles détruit l'autre dans la mesure de sa force et l'expérience supérieure peut seulement opérer sur l'esprit par son surcroît de force. C'est exactement ce même principe de l'expérience qui nous donne un certain degré d'assurance en l'attestation des témoins et qui nous donne aussi, dans ce cas, un autre degré d'assurance contre le fait qu'essaient d'établir les témoins ; cette contradiction engendre nécessairement un balancement et une destruction mutuelle de croyance et d'autorité.

*Je ne croirais pas une telle histoire, même si Caton me la racontait, c'était une maxime proverbiale à Rome, même du vivant de ce patriote philosophe*¹. L'incrédibilité d'un fait, accordait-on, pouvait invalider une autorité aussi grande.

Le prince indien qui refusa de croire les premières relations sur les effets du gel raisonnait correctement ; et il lui fallait naturellement un témoignage très fort pour accorder son assentiment à des faits produits par un effet de la nature qui ne lui était pas familier et qui avait si peu d'analogie avec les événements dont il avait eu une expérience constante et uniforme. Ces faits, cependant, n'étaient pas contraires à son expérience, ils n'y étaient pas conformes².

Mais, pour accroître la probabilité contraire à l'attestation des témoins, supposons que le fait qu'ils affirment, au lieu d'être seulement merveilleux, soit réellement miraculeux ; et supposons aussi que le témoignage, considéré à part et en lui-même, se monte à une preuve entière ; dans ce cas, il y a preuve contre preuve, et il faut que la plus forte prévale, mais pourtant non sans que sa force soit diminuée en proportion de celle de la preuve opposée.

Un miracle est une violation des lois de la nature ; comme une expérience ferme et inaltérable a établi ces lois, la preuve qui s'oppose à un miracle par suite de la nature même du fait est aussi entière qu'aucun argument imaginable tiré de l'expérience. Pourquoi est-il plus que probable que tous les hommes doivent mourir ? que du plomb ne peut, de lui-même, rester suspendu en l'air ? que le feu consume le bois et que l'eau l'éteint ? sinon parce qu'on a trouvé que ces événements étaient conformes aux lois de la nature ; et il faut donc une violation de ces lois ou, en d'autres termes, il faut un miracle pour les empêcher de se produire. On n'estime pas qu'un fait est un miracle s'il ne se produit jamais dans le cours commun de la nature. Ce n'est pas un miracle qu'un homme, apparemment en bonne santé, meure subitement ; car un tel genre de mort, bien que plus inhabituel qu'un autre, on a pourtant fréquemment observé qu'il se

1. Plutarque, *Vie de Caton* (H) ; *Caton le jeune*, chap. XIX.

2. Aucun Indien, évidemment, ne pouvait avoir l'expérience que l'eau ne gèle pas sous les climats froids. Car c'est placer la nature dans une situation qui lui est entièrement inconnue ; et il lui est impossible de dire *a priori* ce qui en résultera. Il faut faire une nouvelle expérience dont la conséquence est toujours incertaine. On peut parfois conjecturer par analogie ce qui suivra ; mais ce n'est encore que conjecture. Et il faut avouer que, dans le cas présent du gel, l'événement se produit contrairement aux règles de l'analogie et qu'il est tel qu'un Indien raisonnable ne pourrait l'attendre. L'action du froid sur l'eau n'est pas graduelle avec les degrés de froid ; mais, chaque fois qu'elle parvient au point de congélation, l'eau passe en un moment d'une extrême liquidité à une parfaite dureté. On peut donc appeler extraordinaire un tel événement et il faut un témoignage assez fort pour le faire accepter des habitants d'un climat chaud ; mais cet événement n'est pourtant pas miraculeux, ni contraire à l'expérience uniforme du cours de la nature dans des cas où toutes les circonstances sont les mêmes. Les habitants de Sumatra ont toujours vu l'eau fluide sous leur propre climat et ils doivent tenir pour un prodige le gel de leurs cours d'eau ; mais ils n'ont jamais vu d'eau en Moscovie pendant l'hiver ; par suite ils ne peuvent être raisonnablement positifs sur ce qui en résulterait (H).

produisait. Mais c'est un miracle qu'un mort puisse revenir à la vie ; car le fait n'a jamais été observé à aucune époque ni en aucun pays. Il faut donc qu'il y ait une expérience uniforme contre tout événement miraculeux, sinon l'événement ne mériterait pas cette appellation.

... La maxime, qui nous conduit communément dans nos raisonnements, est que les objets dont nous n'avons aucune expérience ressemblent à ceux dont nous avons l'expérience ; que ce que nous avons trouvé le plus habituel est toujours le plus probable ; et que là où il y a opposition d'arguments, nous devons donner la préférence à ceux qui sont fondés sur le plus grand nombre d'observations passées. Mais bien que, en procédant d'après cette règle, nous rejetions volontiers un fait inhabituel et incroyable à un degré ordinaire, pourtant, quand il pousse plus loin, l'esprit n'observe pas toujours la même règle ; mais quand on affirme un événement absurde et miraculeux à l'extrême, il admet plutôt plus volontiers un tel fait en raison de cette circonstance même qui devrait en détruire toute l'autorité. La passion de la *surprise* et de *l'étonnement*, qui naît des miracles, est une émotion agréable ; aussi nous donne-t-elle une tendance sensible à croire les événements dont elle procède. Cela va si loin que même ceux qui ne peuvent pas jouir immédiatement de ce plaisir, et ne peuvent croire à ces miraculeux événements dont on les informe, aiment encore à participer à cette satisfaction de seconde main et par rebondissement, et qu'ils mettent leur orgueil et leur plaisir à exciter l'admiration d'autrui.

... Supposez que tous les historiens qui traitent de l'Angleterre s'accordent sur ce que, le 1^{er} janvier 1600, la reine Elisabeth mourut ; qu'avant et après sa mort ses médecins et toute la cour la virent, comme c'est l'habitude pour les personnes de son rang ; que le Parlement reconnut et proclama son successeur ; et qu'après un mois d'inhumation elle reparut, réoccupa le trône et gouverna l'Angleterre pendant trois ans ; je dois l'avouer, je serai surpris du concours de tant de circonstances bizarres, mais je n'aurais pas la moindre inclination à croire à un événement aussi miraculeux. Je ne douterais pas de sa mort prétendue et de ces autres circonstances publiques qui la suivirent ; j'affirmerais seulement que cette mort fut prétendue, qu'elle ne fut pas réelle, qu'elle ne pouvait pas l'être. Vous m'objecteriez en vain la difficulté et presque l'impossibilité de tromper le monde dans une affaire d'une telle importance ; la sagesse et le solide jugement de cette fameuse reine ; le peu d'avantage quelle pouvait retirer d'un artifice aussi pauvre, si même elle en retirait un ; tout cela pourrait m'étonner ; mais je répliquerais encore que la friponnerie et la sottise humaines sont des phénomènes si courants que je croirais que les événements les plus extraordinaires naissent de leur concours plutôt que d'admettre une violation aussi remarquable des lois de la nature...

... Ce que nous avons dit des miracles peut s'appliquer sans modification aux prophéties ; et, certes, toutes les prophéties sont de réels miracles, et c'est seulement comme telles qu'on peut les admettre comme preuves d'une révélation. S'il n'était pas au-dessus du pouvoir de la nature humaine de prédire les événements futurs, il serait absurde d'user d'une prophétie comme d'un argument en faveur d'une mission divine ou d'une autorité venue du ciel. Si bien que, somme toute, nous pouvons conclure que la religion chrétienne ne s'est pas seulement accompagnée de miracles à ses débuts, mais que même à ce jour aucun homme raisonnable ne peut y croire sans un miracle. La pure raison ne suffit pas à nous convaincre de sa véracité ; quiconque est mû par la foi à y donner son assentiment est conscient d'un miracle continu dans sa propre personne, qui bouleverse tous les principes de son entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience.

Annexe A

La vie

David Hume est né le 26 août 1711 à Édimbourg où son père exerçait la profession d'avocat. Ce dernier étant mort en 1714, Mrs Hume se retira avec ses trois enfants John, Katherine et David dans la propriété familiale de Ninewells, le domaine des « Neuf Sources » situé dans la pittoresque campagne (avec ses falaises, ses ruisseaux et ses bois) du Berwickshire. L'oncle de David, pasteur du village voisin de Chirnside, dirigea sa toute première éducation. L'enseignement religieux que reçut le jeune David semble avoir été particulièrement austère et maladroit (le Révérend George Hume se plaisait, dans ses sermons, à humilier publiquement les jeunes filles dont la grossesse révélait les péchés charnels). L'antipathie précoce de Hume pour le christianisme vient en partie de là.

Cependant le petit David échappa assez rapidement à cette atmosphère déprimante. Élève dès l'âge de onze ans du collège d'Édimbourg (renommé à juste titre et qui deviendra plus tard université), il se trouve dans une ambiance intellectuelle beaucoup plus stimulante. Il y écoute les cours de « philosophie naturelle », c'est-à-dire de physique, de Robert Stewart (disciple de Newton après avoir été cartésien) et se souviendra certainement de ses leçons lorsqu'il rêvera d'appliquer la méthode expérimentale à la morale et à la métaphysique. Mais la formation de Hume au collège fut essentiellement littéraire. C'est de cette époque que date son goût de Virgile et de Cicéron. Ce sont les textes (notamment le *De Natura Deorum*) où Cicéron résume les débats philosophiques des Stoïciens et des Epicuriens qui découvrent à Hume le monde des discussions métaphysiques. Revenu à Ninewells dès sa quinzième année, le jeune David se livre avec passion à la lecture des anciens et des modernes. Il dévore Montaigne, Bacon, Malebranche, Bayle, mais aussi Milton, Pope, Swift, Shaftesbury. À l'âge de vingt ans, il a déjà rempli un gros cahier de réflexions sur le problème religieux, sur la psychologie, sur l'histoire. Cette activité intellectuelle bouillonnante, les leçons de scepticisme qu'il tire de lectures aussi diverses, un conflit avec sa famille qui voudrait, malgré lui, l'orienter vers des études juridiques provoquent une crise de dépression passagère dont nous trouvons le témoignage dans un curieux brouillon de lettre à un médecin célèbre (qui n'est pas comme on l'a cru George Cheyne, mais le D^r Arbuthnot). David qui n'a hérité de son père que d'une toute petite rente doit de toute urgence prendre un état. Après un bref essai dans le commerce (au service d'un marchand de Bristol), David Hume décide de ne plus résister à sa vocation : Il sera philosophe et homme de lettres, et il entend conquérir la gloire. Pour pouvoir subsister, il se rend en France (où la vie est à l'époque beaucoup moins chère), s'installe à Reims en 1734 à l'hôtel du *Perroquet vert*, puis à La Flèche en Anjou, tout près du collège de Jésuites où Descartes fut élève. Il y rédige, à peine âgé de vingt-trois ans, son chef-d'œuvre : le *Traité de la nature humaine*.

Revenu à Londres en 1737, il a la chance de trouver un éditeur, et la prudence (ou si l'on veut la faiblesse) de supprimer les chapitres sur la religion (il espère la protection de l'évêque Butler). Les deux premiers livres du traité ainsi publiés « tombèrent mort-nés de la presse », raconta plus tard Hume dans sa courte *Autobiographie*. Ce n'est pas tout à fait

vrai. En fait l'œuvre intéressa quelques critiques, mais n'atteignit pas le grand public (qui seul donne la notoriété). A cette époque, Hume entre en relations avec Hutcheson, professeur à Glasgow, qui lui présente son jeune étudiant Adam Smith (qui restera toujours l'ami de Hume) et lui trouve un éditeur pour les deux livres suivants du *Traité de la nature humaine* dont le succès n'est pas plus grand. Hume cependant ne doute pas de sa valeur. Son échec vient de la présentation trop lourde et trop savante de sa philosophie et non pas du fond (*more from the manner than the matter* dira l'*Autobiographie*). Hume décide alors d'écrire des essais courts et brillants et publie en 1741 à Édimbourg ses *Essais moraux et politiques* (humilié par ses insuccès il présente d'ailleurs cet ouvrage comme son premier livre!). Cette fois les lecteurs sont nombreux, et Hume croit pouvoir présenter sa candidature à la chaire de philosophie morale de l'Université de Glasgow. L'opposition des chrétiens empêche sa nomination. En 1746, Hume devient le secrétaire particulier du général Saint-Clair, un Écossais qui est son parent éloigné, et l'accompagne dans une mission diplomatique à Vienne et à Turin. Pendant son voyage paraissent ses *Essais philosophiques sur l'entendement humain* (plus tard *Enquête sur l'entendement humain*), qui reprennent dans un style nouveau les deux premiers livres du *Traité de la nature humaine*. Cette fois les chapitres sur le miracle et sur la providence particulière paraissent avec le reste (1748). A son retour c'est le troisième livre du *Traité* que Hume reprend avec l'*Enquête sur les principes de la morale* (1751). Dès lors la notoriété de Hume s'affirme. Il entre en relations épistolaires avec Montesquieu à propos de l'*Esprit des lois*. Et s'il échoue une nouvelle fois (1751) dans sa candidature à l'Université de Glasgow, il devient conservateur de la bibliothèque de la « Faculté des Avocats » à Edimbourg. Il trouve là tous les documents nécessaires pour écrire de 1754 à 1761 sa monumentale *Histoire d'Angleterre*, de Jules César à Jacques II. Le premier volume qui traite des régnes de Jacques I^{er} et de Charles I^{er} déclenche un petit scandale dans les milieux religieux, et Hume n'améliore pas son cas auprès des chrétiens en publiant ses *Quatre dissertations* (dont son *Essai sur l'histoire naturelle de la religion* et son *Essai sur le suicide*). Il est vrai qu'il s'empresse de retirer l'*Essai sur le suicide* ainsi qu'un *Essai sur l'immortalité de l'âme* pour les remplacer par un *Essai sur la règle du goût*. Hume subit aussi avec patience les tracasseries des avocats d'Édimbourg qui lui reprochent d'avoir acheté pour la bibliothèque les *Contes de La Fontaine*, et l'*Histoire amoureuse des Gaules* de Bussy-Rabutin !

C'est en France que Hume devait connaître la gloire. A l'appel de lord Hertford, ambassadeur d'Angleterre à Paris, il va exercer de 1763 à 1766 les fonctions de secrétaire d'ambassade. Il sera même quelque temps — lorsque lord Hertford est rappelé et en attendant son successeur — « chargé d'affaires », c'est-à-dire en fait ambassadeur, grâce à la puissante protection de la comtesse de Boufflers.

A Edimbourg Hume inquiète, à Londres il n'est qu'un Écossais, qu'un intellectuel provincial. A Paris, le petit monde des philosophes qui a lu ses *Essais*, qui connaît l'opposition de Hume à la « superstition » et au « fanatisme » le tient pour un philosophe de premier plan. Il deviendra très vite l'ami de d'Alembert, de Diderot, d'Helvétius, du baron d'Holbach. Certes, officiellement, Hume est déiste, à un dîner du baron d'Holbach il confesse même n'avoir jamais rencontré d'athée (« Regardez autour de vous, répond le baron : Il y en a quinze autour de cette table ! »). En fait ses positions anti-religieuses, son *Essai* sur les miracles le rendent sympathique aux encyclopédistes qui le tiendront désormais pour un « frère ». A Paris, c'est un véritable triomphe. Les plus grandes dames s'arrachent ce quinquagénaire bedonnant. C'est la duchesse de La Vallière qui tient à le voir dès son arrivée à Paris, avant même qu'il ait pu changer de costume ! C'est Mme Du Deffand, Mme Geoffrin, Mlle de Lespinasse qui le fêtent dans leurs « salons ». même l'apparence physique de Hume, assez ingrate (il est obèse, son visage empâté est peu expressif) qui lui avait valu naguère, tandis qu'il voyageait en Italie avec le général Saint-Clair, les railleries du jeune James Caulfield, futur lord Charlemont, et quelques déboires amoureux, est maintenant trouvée sympathique. Son visage un peu lourd,

son fort accent écossais donnent au grand philosophe un air débonnaire, une simplicité de bon aloi (Mme Du Deffand l'appelle « mon cher paysan », Mme Geoffrin « mon gros drôle, mon gros coquin »). Hume vole de succès en succès, écrit à son ami le D^r Robertson : « Je ne mange que de l'ambrosie, je ne bois que du nectar, je ne respire que de l'encens, je ne marche que sur des fleurs. »

Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujeon, comtesse de Boufflers et maîtresse en titre du prince de Conti, avait dès 1761 écrit à Hume pour lui dire toute son admiration pour sa philosophie « sublime ». Elle avait tenté de le rencontrer au cours d'un voyage à Londres, sans succès car Hume n'avait pas voulu quitter Édimbourg. A Paris elle l'invite tout de suite à ses lundis, puis à ses vendredis plus intimes. Il semble que cette jolie femme de trente-cinq ans ait été quelque peu amoureuse du gros philosophe vieillissant. Hume la considéra toujours comme une amie très chère (le philosophe, cinq jours avant sa mort, lui écrit encore le 20 août 1776 pour lui annoncer qu'il se sent perdu et lui dire une dernière fois son « affection » et son « respect »), mais il ne paraît pas que leurs relations aient jamais été plus intimes. Nous connaissons mal la vie intime de Hume, mais il semble que le philosophe, resté célibataire (à Édimbourg, sa sœur Katherine tenait son ménage) se soit, à cause d'anciens déboires, ou par souci de préserver son indépendance et son travail, toujours méfié des passions amoureuses.

En 1766, le nouvel ambassadeur d'Angleterre, le duc de Richmond, arrive à Paris et Hume repart en Angleterre. C'est ici que se situe un des épisodes les plus mal éclaircis de la vie de Hume. Dès ses lettres de 1761 la comtesse de Boufflers avait intéressé Hume à Jean-Jacques Rousseau. Pendant le séjour à Paris, la marquise de Verdelin demande au philosophe écossais de chercher pour Jean-Jacques un refuge en Angleterre. Celui-ci, proscrit de Genève, sa ville natale, interdit de séjour en France, persécuté par les habitants de Môtiers-Travers, en butte à la haine des encyclopédistes qui le tiennent pour un dévot, est dans une des périodes les plus critiques de son existence. Hume, ému par les malheurs de Jean-Jacques, et tout d'abord enthousiasmé par sa simplicité et sa franchise (Rousseau est un Socrate moderne, dira-t-il), part avec lui le 4 janvier 1766. Ils arrivent à Londres le 13 où Jean-Jacques est fêté et reçoit de Hume mille témoignages d'amitié. Mais Rousseau qui déteste le monde et cherche la solitude n'entend rester à Londres que jusqu'à l'arrivée de sa servante-maîtresse Thérèse Le Vasseur. En fait c'est seulement le 19 mars 1766 qu'il part pour Wootton, maison de campagne dans les bois du Derbyshire qu'un ami de Hume, Davenport, avait mise à sa disposition.

Moins de trois mois ont suffi pour altérer la belle amitié de Hume et de Rousseau. Désormais Rousseau considère Hume comme un traître et comme un malhonnête homme. Que s'est-il passé ? Il est certain que Rousseau a toujours eu un caractère soupçonneux, une tendance paranoïaque au délire d'interprétation que les réelles persécutions dont il fut victime n'ont fait qu'aggraver. Avant même d'atteindre Calais, le premier soir du voyage, un curieux incident se produit. Hume, Rousseau et Luze, un ami suisse qui va à Londres pour ses affaires, descendent dans un hôtel de Senlis et couchent dans une chambre à trois lits. Jean-Jacques qui cherche en vain le sommeil entend soudain Hume dire à plusieurs reprises « à pleine voix » et avec « une véhémence extrême » : « Je tiens Jean-Jacques Rousseau. » Hume n'est-il pas l'ami intime des ennemis les plus acharnés de Rousseau, les encyclopédistes athées, Diderot, d'Alembert et d'Holbach ? Ne s'est-il pas mis d'accord avec cette clique pour faire de Rousseau en quelque sorte son prisonnier ? Dès le départ ce rêve ou cette hallucination (car Luze n'a pas été éveillé par ces voix véhémentes) met Rousseau sur ses gardes.

Cela suffit-il pour que nous n'accordions aucun crédit aux accusations formulées ultérieurement par Jean-Jacques ? Certaines assurément sont délirantes. A Londres, Rousseau est exaspéré par les compliments de Hume qui a toujours à son chevet un tome de la *Nouvelle Héloïse*. Pure hypocrisie, juge Rousseau, car Hume ne peut aimer ce roman ! En réalité Hume, qui fait effectivement des réserves sur les idées de Jean-Jacques, apprécie son roman, le tient pour le chef-d'œuvre du philosophe français (lettre à Blair du 25 mars 1766). Mais il y a plus grave.

Hume n'ignore pas qu'à Paris son ami Walpole a fait à Rousseau une plaisanterie très méchante (écrivain et faisant publier une lettre d'invitation à Rousseau, au nom du roi de Prusse qui lui promet à son choix faveurs ou persécutions, puisqu'il paraît aimer les persécutions!). Or tandis que Rousseau se préoccupe de faire venir à Londres des papiers pour la rédaction de ses *Confessions*, papiers restés en France, Hume lui propose Walpole comme commissionnaire! Hume fait faire une enquête à la banque Rougemont sur les vraies ressources de Jean-Jacques qui crie toujours misère. D'autre part Hume veut toujours se charger d'expédier et de retirer de la poste le courrier de Jean-Jacques, et celui-ci se plaindra que son courrier lui parvienne toujours décacheté et grossièrement refermé. Hume répondra plus tard que s'il tenait à se charger du courrier de Rousseau, c'est parce que ce dernier, alléguant sa pauvreté, ne voulait payer le port d'aucune lettre (à l'époque, c'est le destinataire qui payait) et que lui, David Hume, ne tenait pas à laisser trop longtemps le courrier à la poste, mais désirait le soustraire promptement *from the curiosily and indiscretion of the clerks of Post-office!*

Quoi qu'il en soit de toutes ces accusations, il reste que Hume porte la responsabilité d'avoir mis la querelle sous les yeux du public en laissant éditer à ses amis français l'*Exposé succinct* de son différend avec Rousseau, livrant ainsi Jean-Jacques à de nouvelles railleries. Ce fut peut-être en cette affaire sa seule faute, une entreprise, écrira-t-il à Adam Smith le 17 octobre 1767, que « l'un et l'autre nous avons été enclins à blâmer parfois, à regretter toujours ». Si Hume ne fut pas le traître qu'a imaginé Rousseau, peut-être manqua-t-il ici de patience et de générosité. Une des faiblesses de Hume est d'avoir été toujours très préoccupé de sa réputation. Et il craignait que Rousseau, dans ses *Confessions*, ne raconte l'histoire à sa manière (en réalité le récit de Rousseau s'arrêtera avant les événements de 1766).

Hume, grâce à son fidèle protecteur, lord Hertford, devient sous-secrétaire d'État en 1767. Par un étrange retour des choses c'est lui qui, entre autres affaires, est chargé de régler les conflits et de décider de l'avancement des pasteurs de cette Église d'Écosse qui naguère avait tenté d'entraver sa carrière!

En 1769 Hume rentre à Édimbourg désormais riche et considéré. Il choisit de finir ses jours dans sa ville natale, intense foyer de culture, qui est bien plutôt que Londres la capitale intellectuelle de l'Angleterre de ce temps. A Édimbourg, cette « Athènes du Nord », Hume retrouve en effet des amis éminents, Adam Smith, le juriste lord Kames, Ferguson, et aussi des adversaires loyaux et courtois comme le théologien George Campbell qui avait rédigé une critique de l'*Essai sur les miracles*, critique fort appréciée par Hume lui-même. Hume s'emploie à corriger ses œuvres pour de prochaines éditions, à répondre à son courrier, et il rejoint fréquemment ses amis écossais au *Poker Club* et à la *Select Society*, club philosophique et littéraire qu'il avait fondé lui-même en 1754.

Très rapidement sa santé décline. Il souffre d'une tumeur de l'intestin, et dès le début de 1776 il se sait perdu. En avril il rédige son testament. Il a dans ses papiers un ouvrage inédit commencé dès 1751 et dont il a déjà soumis à cette époque les premiers chapitres à son ami Gilbert Elliot of Minto : *Les dialogues sur la religion naturelle*. Adam Smith n'est pas très favorable à la publication de cet ouvrage. C'est donc le neveu de Hume qui sera chargé de cette édition posthume. *Les Dialogues* paraîtront en 1779, plus de deux ans après la mort de Hume.

Hume est mort avec la plus grande sérénité. Dans sa brève autobiographie, rédigée le 18 avril 1776 il déclare : « Il est difficile d'être plus détaché de la vie que je ne le suis à présent. » Le 13 août, il dit qu'il se console d'abandonner des amis, car « hélas, on ne laisse que des *mourants*, comme Ninon de Lenclos le dit sur son lit de mort. La mort m'apparaît si peu terrible maintenant qu'elle approche, que je dédaigne de citer des héros et des philosophes comme exemples de courage. Le témoignage d'une femme de plaisir qui néanmoins était également philosophe est suffisant ». Hume s'éteignit sans angoisse dans l'après-midi du dimanche 25 août 1776. C'était la veille de son soixante-cinquième anniversaire.

Annexe B

L'œuvre

B.1 Ouvrages publiés du vivant de Hume

A treatise of Human Nature (1739-1740, 3 vol.).

Essays moral and political (3 vol., 1741-1742, 1748).

Philosophical essays concerning Human Understanding (1748 ; à partir de 1758 le mot *Inquiry* remplace *Philosophical essays*).

An Inquiry concerning the principles of Morals (1751).

Political discourses (1752).

The History of Great Britain (1754-1757).

Four Dissertations : 1. *The natural history of Religion* ; II. *Of the passions* ; III. *Of tragedy* ; IV. *Of the standard of Taste* (1757). En 1755, Hume avait remis à l'éditeur les trois premières de ces dissertations et une quatrième consacrée aux mathématiques et à la physique. Hume la retire sur le conseil d'un ami mathématicien. Il la remplace par deux dissertations : *On suicide* et *On the immortality of soul*. Tandis que ces deux essais sont déjà en vente, Hume les retire et les remplace par une seule dissertation : *Of the Standard of Taste*.

The history of England (1759 a 1767).

Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau (1766).

B.2 Ouvrages posthume

The life of David Hume written by himself (1777). *Two essays (On Suicide et The Immortality of the Soul)* (1777).

Dialogues concerning Natural Religion (1779).

J. H. BURTON, *Life and Correspondance of David Hume*, Edinburgh, 1846, 2 vol.

J. Y. T. GREIG, *The letters of David Hume*, Oxford, 2 vol., 1932.

R. KLIBANSKY et E. C. MOSSNER, *New letters of David Hume*, Oxford, 1954.

Rappelons qu'une édition anglaise classique comprend toute l'œuvre philosophique de Hume : *The philosophical works of David Hume*, éd. T. H. Green and T. H. Grose, London, 1874-1875, 4 vol.

B.3 Traductions françaises

Œuvres philosophiques choisies (Enquête sur l'entendement, Traité de la nature humaine, Dialogues de la religion naturelle) traduites par Maxime DAVID avec préface de LÉVY-BRUHL, Paris, Alcan, 1912. La traduction Maxime DAVID des *Dialogues sur la religion naturelle* a été

rééditée en 1964 chez J.-J. Pauvert dans la collection « Libertés » avec une présentation et des notes de Clément ROSSET.

Traité de la nature humaine, préfacé et traduit par André LEROY, Editions Aubier (1^{re} éd., 1946), 2 vol.

Enquête sur l'entendement humain (trad. LEROY, Aubier, 1947).

Enquête sur les principes de la morale. Les quatre philosophes (trad. LEROY, Aubier, 1947).

Il existe une traduction française de 1788 des quatre dissertations (*L'histoire naturelle de la religion, Les passions, La tragédie, La règle du goût*). Une nouvelle traduction des œuvres de Hume est en cours d'édition.



Annexe C

Bibliographie

C.1 En anglais

Hendel, *Studies on the philosophy of D. Hume*, Princeton, 1925.

A. E. Taylor, *David Hume and the miraculous*, Cambridge, 1927.

J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, 1932.

Hume and present day problems, Aristotelian Society, suppl., vol. XVIII, London, 1939 (4 symposia sur l'identité du moi, sur les concepts *a priori*, sur l'éthique, sur la religion naturelle avec des articles de Taylor, de Laird, de Jessop).

Norman Kemp Smith, *Philosophy of David Hume*, London, 1941.

D. G. C. Mac Nabb, *David Hume, His theory of Knowledge and Morality*, London, 1954.

E. G. Mossner, *The life of David Hume*, London, 1954.

C.2 En français

G. Compayré, *La philosophie de D. Hume*, Paris, 1873.

G. Lechartier, *David Hume sociologue et moraliste*, Paris, 1900.

L. Levy-Bruhl, *Orientation de la pensée de D. Hume*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1909.

A. Leroy, *Critique et religion chez D. Hume*, Paris, 1931.

Laporte, *Le septicisme du Hume*, *Revue philosophique*, 1933-1934.

G. Brerger, *Husserl et Hume*, *Revue internationale de philosophie*, 1939.

Mélange David Hume, divers articles, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1952.

DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses universitaires de France, 1953.

A. Leroy, *David Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

O. Brunet, *Philosophie et Esthétique chez D. Hume*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1965.