

Induction, nécessité et liberté D'après le naturalisme de Hume

Alex Espinoza

Universidad de Tarapacá

Abstract: Thus it appears, not only that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature; but also that this regular conjunction has been universally acknowledged among mankind, and has never been the subject of dispute, either in philosophy or common life. David Hume

Résumé : Dans cet article j'aborde quelques notions centrales du naturalisme huméen telles que la causalité, le déterminisme, le problème de l'induction et la liberté de la volonté. Les aspects de ces notions sont souvent ramenés à la surface grâce à la comparaison des idées de Hume avec celles d'autres auteurs modernes ou contemporains. Il m'intéresse tout particulièrement de souligner le rôle que jouent dans la naturalisme de Hume les éléments psychologiques et l'imaginatifs. Rappelons que l'idée que Hume se fait du problème du rapport entre la liberté et la nécessité du rapport causal est compatibiliste. Il distingue l'acte libre ou spontané — la cause est interne au sujet — de l'acte auquel on fait violence: la cause y est externe. La causalité existe dans les phénomènes et dans l'action humaine, ainsi elle-ci est libre non pas parce qu'elle soit a-causale, mais parce la cause n'est autre que la propre volonté du sujet.

Mots-clé: Hume, nécessité, causalité, induction, liberté de la volonté, imagination.

1. Nécessité, causalité et déterminisme

Hume aborde le thème de la causalité en partant de la perspective mécaniste considérée par la science du XVII^e siècle.¹ Il s'agit de la même idée de causalité professée par Aristote quant à la cause efficiente : «ce qui cause le commencement du mouvement».² La causalité est descriptible, selon Hume, de la manière suivante:

Deux objets peuvent, en dépit d'une parfaite ressemblance et même s'ils apparaissent à la même place à des moments différents, être numériquement différents; comme le pouvoir par lequel un objet en produit un autre n'est jamais discernable à partir de leur idée seule, nous sommes évidemment avertis des relations de cause à effet par l'expérience et non par quelque réflexion ou raisonnement abstraits.³

¹ Il ne faut pas oublier que Hume considère la causalité comme le seul principe d'association qui appartient à l'entendement.

² Aristote, *Métaphysique*, Liv. I, Chap., 3.

³ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, Paris, 1983, Livre I, Troisième Partie, Section I, p.141. «Two objects, tho perfectly resembling each other, and even appearing in the same place at different times, may be numerically different: And as the power, by which one object produces another, is never discoverable merely from their idea, 'tis evident cause and effect are relations, of which we receive

La causalité est ainsi considérée comme une succession spatiale dans le temps qui peut être perçue objectivement tout en étant en même temps transformée en une idée vivante qui n'est pas étrangère à la réalité qui la produit, la présence de l'objet s'avère nécessaire. Tout au long de notre vie, nous rencontrons l'idée de connexion entre les choses, mais Hume affirme en outre l'impossibilité de connaître la cause des phénomènes qui est inintelligible pour notre capacité de compréhension, nous voyons seulement des phénomènes contigus:

Mais à présent, je me contente de connaître parfaitement la manière dont les objets affectent mes sens, et leur connexions les uns aux autres dans la limite où l'expérience m'en informe.⁴

La causalité n'est pas pour Hume un principe qui s'établisse *a priori* ou *a posteriori*.

L'idée que Hume présente met en évidence l'état du développement de la connaissance à cette époque, les idées prédominantes soutenaient le bon rapport qui existait entre la matière et le mouvement, rapport suffisant pour expliquer le système du monde. Les explications mécanistes qui mettent en rapport la matière et le mouvement doivent être réduites à des expressions légales, à des lois simples qui représentent la répétition des phénomènes en unités exprimées mathématiquement. L'idéologie unicausaliste prédomine dans le mécanisme.

Les idées mécanistes ont été largement mises en question par les idéologies qui privilégient les causes occultes des phénomènes. D'après ces idéologies il y a, derrière la nature évidente, des principes soutenus par des métaphysiques implicites qui avalisent l'idée de relations causales nécessaires: il existerait dans la nature un plan qui détermine tout ce qui existe. Les mécanistes qui persistent dans l'exclusion de toute puissance occulte, de toute finalité interne ou immanente, peuvent être considérés comme des réalistes naïfs. André Lalande distingue le mécanisme réaliste du rationaliste. Le mécanisme réaliste exige la relation directe entre les éléments naturels, les relations d'objets, tandis que le mécanisme rationnel met en rapport les relations de force que maintiennent les objets, ceux-ci sont déduits du calcul.⁵

information from experience, and not from any abstract reasoning or reflection» D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, 1985, p. 117.

⁴ D. Hume, *Traité de la Nature Humaine*, op. cit., Livre I, Deuxième Partie, Section V. p.134. "But at present I content myself with knowing perfectly the manner in which objects affect my senses, and their connexions with each other, as far as experience informs me of them." D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p.112.

⁵ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, éd. PUF, 1999.

Si nous voulions adapter la conception mécaniste à la pensée de Hume, il nous faudrait affirmer que l'adaptation se trouve liée à sa conception sceptique du monde. D'une part le scepticisme n'admet pas l'idée de causalité, et d'autre part on peut inférer un déterminisme caché dans ses arguments: l'idée du déterminisme implicite de Hume se trouve dans la quatrième section de son œuvre *Enquête sur l'entendement humain*:

Bien qu'il n'y ait rien de tel que le hasard dans le monde, notre ignorance de la cause réelle d'un événement a la même influence sur l'entendement et elle engendre la même sorte de croyance ou opinion.⁶

Ainsi le déterminisme est une qualité de la nature; autrement dit, il s'agirait de déterminisme ontologique, cette affirmation ne contredisant pas l'indéterminisme épistémologique révélé par notre ignorance qui donne son sens au scepticisme épistémologique de Hume. Il n'est pas contradictoire de penser que l'indéterminisme épistémologique se concilie avec le déterminisme ontologique: la causalité existe, elle est une caractéristique de la nature et en aucun cas une invention de notre esprit. La causalité existe peut-être indépendamment des caractéristiques de notre rationalité, elle est le propre de la nature, mais nous sommes, en tant que système cognitif, ignorants de sa constitution. Métaphysiquement parlant, nous pouvons affirmer que la causalité est un concept nécessaire pour déterminer les relations entre les phénomènes, autrement dit pour expliquer sa façon d'opérer, comme les états des systèmes, comme les évolutions naturelles, la formation et l'altération de quelque chose. Notre système cognitif n'est pas fait pour apprécier la continuité temporelle des phénomènes naturels; d'où la nécessité d'avoir recours au concept de causalité, ce concept demeurant dans la catégorie ontologique du discret, la causalité nécessite deux conditions qualitativement et quantitativement différentes: cause et effet.

La grande œuvre cartésienne responsable de la re-inauguration de l'idéalisme à l'époque moderne se base sur l'idée de la discontinuité de la réalité qui réduit les conditions appropriées pour la substantialisation du monde. La présence de Dieu justifiera la relation entre les ontologies divorcées. Dieu est le garant ultime de notre connaissance de la *res extensa*. (Signalons qu'ici Dieu, pour Descartes, n'est pas l'être de la théologie mais qu'il est, comme pour d'autres penseurs rationalistes, le symbole de l'ordre de la nature). Le problème de la causalité ne se situe pas chez Hume au niveau des ontologies divorcées, ce qui fut, dans le cas de Descartes un problème irrésolu d'un point de vue philosophique; cependant, les arguments apportés par Hume sur la continuité qui va du monde à l'épistémé se justifient dans l'idée de la contiguïté des

⁶ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 1983, p.121: «*Though there be no such thing as chance in the world; our ignorance of the real cause of any event has the same influence on the understanding and begets a like species of belief or opinion*». D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford U. P., 1999, p. 131.

phénomènes qui trouve, à son tour, un sol fertile dans les croyances soutenues par le sens commun.

Quand Hume nous dit que nous ne voyons pas la cause des phénomènes, mais leur succession, c'est parce qu'il pense littéralement au sens visuel: nous voyons les choses séparées, cependant, si nous nous guidons par les autres sens, comme par exemple le toucher, nous aurons la sensation de la continuité: suivre les objets dans l'étendue de l'espace, c'est sentir leur parcours tout au long de leur extension. Dans l'exemple employé par Hume la relation entre les boules, qui définit la contiguïté, serait déterminée par le tapis de la table, ce qui établit la relation entre une boule et l'autre. La continuité est abstraite, la vision ainsi que le tact nous présentent dans un premier temps des objets discontinus, séparés les uns des autres. La continuité est parfois mieux suggérée par la vision que par le toucher, d'autres fois c'est le contraire qui arrive.

Le thème de la causalité réduit chez Hume à la contiguïté représente la conditionnalité des relations causales: les causes doivent être mises en rapport pour que tous les événements puissent être expliqués. Pour le positiviste logique, un énoncé implique une relation causale s'il décrit des régularités dans la nature, on nie la participation de relations causales nécessaires, Rudolph Carnap considère ce problème sous un angle conditionnel contrefactuel. Les problèmes auxquels nous avons fait référence n'ont pas trouvé de solutions, quelles conditions devons-nous considérer en tant que limites suffisantes pour la détermination d'une relation causale? Qui fixe les limites? Autrement dit, qui établit que l'oxygène et le grattoir sont suffisants pour allumer une allumette? Un argument typique du positivisme contre la causalité est que parler de «la cause» est trop simpliste étant donné que tout ce qui arrive, arrive précédé par un nombre infini de petites causes et de conditions, qui manquent souvent d'une référence empirique spécifique. Carnap croyait que la solution provenait du langage-chose, cependant ne fut pas la solution, les concepts de disposition et l'extension du prédicat posent des problèmes qui n'ont pas reçu de solution. Dans ce contexte, le problème de l'induction émerge fortement.

D'un point de vue empiriste ou positiviste, le principe de causalité attire l'attention puisque dans l'histoire de la connaissance humaine la réalité n'a pu être pensée sans lui. Les empiristes, comme Hume, nient le principe d'identité, principe nécessaire pour établir les relations causales entre les phénomènes. La cause est représentée dans un objet et l'effet par un autre. Chez Hume, l'identité est remplacée par l'ontologie en état constant de modelage ou d'évolution; ensuite le continu est accepté et finalement l'identité est remplacée par l'unité. L'impression révèle l'inséparabilité de l'objet et du sujet. C'est un acte qui apparaît chez le sujet grâce à la présence de l'objet.

La présence manifeste le contact; pour Hume l'ontologie dépend de l'existence où la contiguïté et l'association trouvent leur origine.⁷

Dans le problème de l'induction, la négation du principe d'identité et la pensée que la réalité est continue suscite deux situations d'apparence curieuse: La première implique que le problème de l'induction n'existe pas car les ontologies ne seront pas séparées, il ne faut pas faire des sauts dans la nature. La deuxième suggère qu'il existera bien un problème de l'induction car nous acceptons que les ontologies ou toutes les choses existantes se succèdent dans le temps en devenir, chaque succession indiquant des similarités dans les objets, aucun événement n'est égal à un autre, c'est la durée bergsonienne, le relativisme s'impose avec certitude sur toute l'échelle. Ceci démontre que la causalité entendue comme un éternel devenir est inconditionnelle, son interprétation dépend du moment.

2. Le problème de l'induction

L'idée de l'inférence inductive implique l'idée de continuité dans le processus. L'idéal est que chaque proposition puisse suivre les propositions précédentes selon des règles strictes syntaxiques, logiques, sémantiques ou pragmatiques de la façon la plus serrée possible, et en réduisant, autant que possible, les éléments arbitraires. Le processus se trouve brutalement interrompu quand on viole le principe de non-contradiction, alors quelque chose doit être abandonné, ceci est valide dans l'ontologie et la logique. D'un point de vue ontologique, la nature n'est pas contradictoire, les marées ne peuvent pas monter et descendre au même instant sur le même continent, l'été et l'hiver ne coïncident pas dans un même endroit de la planète. Sur le terrain de la logique, nous ne pouvons affirmer comme ayant du sens une proposition qui affirme et qui nie à la fois: nous ne pouvons affirmer que $2+2$ font 4 et que $2+2$ ne font pas 4; une conjonction qui a le même membre à la fois affirmé et nié n'est pas valide. L'idée que des contraires puissent exister simultanément et au même temps endroit est évidemment une conception contraire au principe de la non-contradiction. L'inférence déductive exige l'application de règles cohérentes. Mais nous ne trouvons pas une continuité dans l'inférence inductive, celle-ci se trouve interrompue: personne ne peut assurer qu'un as apparaîtra au prochain lancement du dé, le calcul de probabilités accepte la contradiction ontologique; le calcul formel nous dit autre chose, il suggère la possibilité de l'apparition d'un événement à l'avenir avec un certain pouvoir de conviction. L'inférence inductive n'exige pas l'application d'une règle qui aurait un caractère de nécessité pour déterminer avec précision une validité; elle cherche à élaborer une règle

⁷ Émile Meyerson dans son oeuvre *Essais* (Vrin, Paris, 1936), démontre clairement comment les idées de Hegel, reflétées par Hamilton et améliorées par Hamelin, sur l'identité de la cause avec l'effet, sont sujettes à la critique pour Poincaré.

d'après les renseignements obtenus qui indiqueront un degré de possibilité; c'est pour cette raison que l'induction est une affaire d'ontologie et non seulement de logique: les règles s'établissent à posteriori, il faut que l'événement se produise.

Hume fonde l'induction ontologiquement car il questionne le principe de causalité et d'identité. Les discussions autour de ces principes proviennent de l'apriorisme et Hume constatera que la causalité et l'identité sont des principes qui se complètent, car en niant la causalité comme principe a priori on nie également un autre principe a priori, le principe d'identité. Il est certain qu'avec ces antécédents et en partant d'une interprétation rationaliste, on favorise la réapparition du problème de l'induction qui ne trouvera pas de solution du point de vue de la logique rationnelle. Nous pouvons nous demander quelles seraient les conséquences ontologiques si nous abandonnions les principes métaphysiques de causalité et d'identité? Il est clair que pour Hume cela a signifié qu'il est resté dans le royaume du scepticisme. Si les explications ontologiques échappent aux suppositions métaphysiques de l'identité et de la causalité, le destin est unique: voir dans la réalité quelque chose de continu. Pouvons nous penser à ce qui est continu en abandonnant la causalité? Hume est-il un penseur du continu ontologique?

Les idées anti-métaphysiques de Hume l'amènent à penser que la réalité est ordonnée selon des relations constantes obtenues de la réalité même; ce qui représente pour lui, dans le sens d'une logique, des conjonctions d'objets similaires, la nature n'est jamais une, l'identité n'existe pas dans la nature. Ainsi les relations que nous pourrions appeler causales correspondent à des relations de similarité entre les objets, les relations futures entre les événements sont probables, d'où, la causalité est probabilistique. Le problème de l'induction débute à partir de l'oubli de l'existence d'Aristote. Jean Largeault écrit:

Nous voyons aussi que l'induction n'est pas injustifiable en soi: elle est injustifiable dans les systèmes philosophiques où les substances sont séparées et sans communications; elle devient rationnelle si l'on admet que les choses n'ont pas une situation unique dans l'espace-temps (ou bien, comme le proposait Whitehead, que la nature est tout entière présente à elle-même).⁸

Si la nature apparaît à l'homme en entier, comme un tout cohérent, une figure homogène, il n'y aurait pas de protubérances isolées et discontinues. Pour Aristote le continu admet potentiellement le changement de figure mais ne se coupe pas, d'où les différences ontologiques existantes. Hume pensera-t-il que les traits distinctifs de la

⁸ Jean Largeault, *Systèmes de la nature*, Vrin, Paris, 1985, p.13.

réalité correspondent à des moments de défiguration dans le continu ou à des protubérances isolées discontinues? Ce concept de conjonctions continues indique-t-il des coupures? De la perspective de la logique rationnelle, il est clair que les coupures sont nécessaires, la conjonction indique qu'une chose doit être mise à côté d'une autre; en outre la conjonction constitue la forme du principe de non-contradiction, principe fondamental de la rationalité. Pour Hume, la conjonction indique une continuité épaulée par les systèmes de croyance: en envoyant la boule A choquer la boule B, on peut prédire le mouvement de B dans un sens déterminé; on peut affirmer que A cause un effet sur B; la prédiction se fonde sur des expériences passées et non sur des faits actuels. Ensuite la similarité et la relation constante se valident dans la psychologie et la sociologie: la continuité est un thème de psychologie ou de sociologie, la continuité est un concept qui nécessite l'intellection, ceci constituerait la réponse de Parménide à Héraclite.

La pensée de Hume déborde de scepticisme, son scepticisme académique le pousse à se poser des questions sur les choses les plus élémentaires de la connaissance, il serait désastreux pour la philosophie de Hume de refuser la participation de la faculté intellectuelle dans le processus de la connaissance. La continuité ainsi que la similarité et les conjonctions, seront déterminées par l'expérience, nous voyons des phénomènes enchevêtrés contigus dans le flux du monde expérimenté. Si on dit que l'intellection est nécessaire pour capter la continuité naturelle ou que la contiguïté émane de l'expérience, existe-t-il alors un abîme sémantique entre les concepts de continuité et de contiguïté?

Comme nous l'avons affirmé, la continuité exige l'intellection, construction métaphysique, tandis que la contiguïté exige l'expérience. La continuité pensée nous permet de voir les choses comme des absolus homogènes, la flèche de Zénon est immobile, il y a un déterminisme total. La contiguïté permet de voir les choses ensemble, en contact, le monde étant le résultat d'objets qui se touchent. Les habitudes ou les croyances se sont développées grâce à notre propension, vue par Hume comme extrêmement énigmatique, de continuer à voir les choses en contact, comme elles l'ont été jusqu'à présent, ce qui arrivera dans le futur n'étant pas certain. D'une part, la contiguïté, en tant qu'élément essentiel de la formation de la connaissance, admet l'idée de l'expérience vécue, l'idée de présent, de ce que l'on est en train de vivre; d'autre part, la continuité admet l'idée de ce qui arrive, de l'expérience à vivre. La contiguïté dépend de la continuité, celle-ci lui sert d'arrière-plan. Dans le domaine de la connaissance, c'est l'habitude, épaulée par la croyance, qui permet d'établir le concept de continuité. Ainsi la connaissance de la continuité fait partie de la grande énigme humaine; la croyance abrite des énigmes. Même si la philosophie de Hume se définit comme empiriste, la notion de continu est malgré tout chez lui une question

d'intellection et la contiguïté est une question d'expérience. Hume ne pourrait penser au contigu sans penser aussi au continu. Pour lui l'imagination a tendance à voir les choses associées, on tend à voir les choses dominées par l'idée de continuité et de déterminisme. Serait-il donc logique de se poser des questions sur le fondement épistémologique du continu? Pour Hume cela n'aurait aucun sens; ce que disent les empiristes ou les rationalistes importe peu, il préfère que sa philosophie, qui est une exception, partage des fondements empiristes et rationalistes. Son attitude sceptique académique l'aide souvent à fomentier une attitude éclectique.

Nous ne pouvons donc soutenir qu'il existe chez Hume un abîme sémantique entre les concepts de continuité et de contiguïté: la croyance permet de tracer les réseaux qui soutiendront les unions, sinon le scepticisme serait radical, le silence serait l'attitude humaine prépondérante face à tout ce qui existe. Le concept de continuité jouit de la richesse de l'intelligibilité et la contiguïté jouit de la richesse de l'expérience. Quand nous interprétons les inférences inductives et déductives comme des processus continus, nous pensons aux fondements ontologiques, c'est-à-dire aux phénomènes temporo-spatiaux, à l'être qui vit dans le continu, nous devons penser, alors, qu'elles ne nous conduisent à rien de radicalement nouveau ou imprévu: une chose est suivie par une autre. La construction successive de prémisses majeures dont nous pouvons tirer des conclusions n'aurait pas de fin, la logique déductive de substances se trouve mêlées à ces problèmes; problèmes qui d'une certaine manière essayent d'obvier à la logique symbolique quand il s'agit de champs ontologiques vides. Dans les sciences empiriques les inférences déductives dépendent des inférences inductives, mais ces dernières se trouvent également déterminées par la conception continuiste. Les inférences inductives nous conduisent seulement à des états imprévus car elles dépendent étroitement de l'ontologie et celle-ci dépend de la temporalité. La contiguïté nous laisse voir ce qui se passe à l'instant même. Hume devient métaphysicien quand il pense au continu, où la prédiction est ce qu'il y a de plus important cela vu sous cet angle le problème de l'induction est encore plus notoire.

C'est légitime que pour un empiriste la contiguïté remplace la continuité, mais le but est le même: nous voulons chercher des explications aux relations entre les phénomènes. Mais ce duo de concepts a aidé d'une certaine façon à maintenir en activité le déroulement de l'esprit humain. Pourrions-nous penser à la contiguïté des phénomènes sans penser à la régularité naturelle? Parler de régularité, est-ce parler de déterminisme ontologique? L'attitude fuyante de Hume quant à la métaphysique ne se sort pas brillamment de ces questions quand il doit affronter les réponses profondes qui pourraient satisfaire ses demandes. Il finit par affirmer que cette stratégie admet un indéterminisme épistémique et non ontologique.

La perspective sceptique fondée sur l'indéterminisme épistémologique joue un rôle important dans le processus de la connaissance du quotidien, car celui-ci élabore ses contenus par des essais, les degrés de certitude dépendant du degré d'approximation vers la cause. Dans ce contexte, on considère l'induction comme une inférence soutenue par l'énumération de cas favorables, comme Hume l'a déjà affirmé:

Bien que nous donnions la préférence à ce qui c'est trouvé le plus habituellement et que nous croyions que cet effet existera, il ne faut pas que nous négligions les autres effets; mais il faut que nous assignions à chacun d'eux une autorité et un poids particuliers en proportion de la plus ou moins grande fréquence que nous leur avons trouvé.⁹

Le degré d'approximation de la certitude de la connaissance dépend de la fréquence ou de la répétition de l'événement dans le passé. La fréquence de la répétition justifie ainsi le fait de voir au delà de ce que la réalité lui montre: la causalité existe dans la nature, ainsi que nous l'avons affirmé, sous forme de contiguïté et nous pouvons seulement nous rapprocher de la cause par la connexion régulière des objets qui se présentent à nos sens et le calcul de probabilité révèle la cause probable des phénomènes. Les explications causales obtenues par le conditionnel contraire aux faits dépendent du calcul de probabilités; l'ontologie se légalise. La probabilité *a priori* du lancement de deux dés nous indique que le 7 a davantage de probabilité d'apparaître que le deux, la probabilité *a posteriori* montre qu'après 6000 lancements la probabilité ne dépend pas de l'état de l'objet qui est lancé, le deux ou le sept peuvent sortir «X» fois. La probabilité *a priori* est semblable à la probabilité *a posteriori*: la légalité se détermine empiriquement.

Pour aventurer des causes certaines ou exactes des phénomènes, il nous faut admettre des métaphysiques dans le système, comme les sciences l'ont fait inconsciemment. Ainsi les vides cognitifs sont satisfaits par l'esprit et l'expérience peut se déployer vers l'inconnu. Le langage mathématique a été un appui important, (pensons à la mécanique rationnelle de Newton). La physique de Galilée faisait encore partie de ce qui est évident, de la cinématique, Newton la développe en décrivant la force qui attire les corps entre eux, le concept de force sera un concept clé. Ainsi, par exemple, si on se demande pourquoi la pomme est tombée sur ma tête, le sens commun pourrait affirmer que c'est à cause du vent ou d'un tremblement de terre, ou bien nous pouvons calculer les distances, la vitesse, mais ces raisons ne sont que des descriptions accidentelles et non des explications causales nécessaires.

⁹ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, op. cit., Section VI, p.123 "Though we give the preference to that which has been found most usual, and believe that this effect will exist, we must not overlook the other effects, but must assign to each of them a particular weight and authority, in proportion as we have found it to be more or less frequent" (9). D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, op. cit., p. 132.

Selon la philosophie antimétaphysique de Hume, nous ne pourrions donner des informations que sur les causes accidentelles, tandis que les causes nécessaires restent cachées¹⁰. Newton essaye d'expliquer la chute des corps en ayant recours à la spéculation, à une force invisible, ce moyen le rapprochait de la cause nécessaire. La spéculation est un processus qui commence par la proposition d'hypothèse et avec l'aide des mathématiques nous pouvons généraliser et prédire, il ne s'agit pas de spéculation gratuite avec laquelle il serait en désaccord, *hypotheses non fingo*; la rigueur empirique lui exige la proposition d'hypothèses qui soient en principe vérifiables.

3. Le naturalisme de Hume et le spiritualisme de Lachelier

Quand aux considérations de Hume sur la causalité, il est intéressant de se souvenir de quelques idées de J. Lachelier que l'on trouve dans son œuvre *Du fondement de l'induction* où il affirme que l'école empiriste propose la confiance assignée à la répétition des phénomènes comme le fondement de la connaissance et de l'induction, en créant ainsi l'idée de la stabilité de la nature¹¹. Cette confiance apporte une sécurité aux états de la croyance et en outre la confiance croît dans la mesure où l'expérience confirme les phénomènes attendus. D'après les empiristes, nous obtenons de cette confiance des inductions spontanées. Mais Lachelier s'interroge sur l'effectivité de l'induction spontanée. Si l'induction est vraiment spontanée elle n'admet pas la participation de l'imagination; et qu'advierait-il alors de la science? Ce serait sa négation. Les inductions appelées spontanées seraient constituées par toutes les inférences obtenues par la pure observation, les corps théoriques explicatifs seraient complètement exclus.

Ces critiques de Lachelier débordent tout ce qui a été atteint par l'empirisme, entres autre le champ de la mécanique. Selon Lachelier la cause efficiente est un concept théorique résultant de la subjectivité humaine et qui s'impose à la réalité. Ainsi la relation entre les choses se transforme en relation de pensée. L'intérêt repose sur les liens qui s'établissent entre les choses déterminées par nous et les choses elles-mêmes, la détermination des liens reste hors d'atteinte de notre capacité rationnelle, la raison se guide parmi des principes purement formels. La réalité nous échappe. Le recours exclusif à la cause efficiente ne suffit pas pour nous montrer la relation entre la pensée et la réalité connaissable. Ainsi Lachelier affirme:

¹⁰ Aujourd'hui, le traitement des causes accidentelles et la différenciation à l'égard des causes nécessaires sont faits sous les noms d'hypothèses accidentelles et d'hypothèses nomologiques. Cette différenciation nous amène aux problèmes de la projectabilité du prédicat.

¹¹ Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Félix Alcan, Paris, 1916, p. 77.

Il faut donc trouver un moyen de rendre à la fois la pensée réelle et la réalité intelligible...¹²

Selon Lachelier, le principe d'induction ou de recherche de la causalité sur lequel la relation entre la pensée et la réalité peut se trouver dans le principe de la cause finale. Chaque composant de la nature a une finalité qui exige l'organisation harmonieuse de ses composants. Mais si nous appliquons ces idées, qui correspondent à une téléologie naturelle, à la pensée de Hume, nous devrions affirmer qu'elles n'ont aucun sens. Les connexions ou les relations qui existent entre les choses n'ont pas une finalité, Hume s'oppose à toute téléologie. L'unique relation qui se trouve entre les choses serait celle qui correspond à la cause productrice, à la cause présente, autrement dit à la cause efficiente. Métaphysiquement parlant, il n'y a aucune possibilité d'existence de projets dans la nature; pour Hume la cause efficiente se fonde sur les états de croyance:

Car, après une fréquente répétition, je trouve qu'à l'apparition de l'un des objets, l'esprit est déterminé par accoutumance à considérer l'autre objet qui l'accompagne habituellement et à le considérer sous un jour plus vif en raison de son rapport au premier objet.¹³

La solution téléologique au problème de la causalité apportée par Lachelier est déplacée quand on fait une interprétation empiriste du monde: les causes considérées sont celles qui se rattachent aux faits, c'est pour cette raison que le concept de contiguïté a autant d'importance pour Hume. L'idée d'une interprétation multicausale du monde ne se fait pas attendre. La pluralité des causes inquiète notre esprit car la spiritualité humaine est habituée à expliquer les phénomènes d'une façon simple, l'homme instruit dans la métaphysique recherchera l'absolu, le parfait. Hume ne laisse pas apparaître la simplicité dans le sens absolu, c'est ce qui détermine les systèmes de croyance appuyés sur l'idée de la probabilité, qui soutient le système de croyance. Une détermination de plus de son scepticisme mitigé.

Ce point de vue du finaliste produit du réalisme spiritualiste de Lachelier, peut est comparable au point de vue de Lecomte du Noüy où l'entropie caractérise la finalité de la nature:

L'entropie exprime la tendance de l'universel vers le désordre. L'évolution de l'univers tend vers un état caractérisé par une homogénéité, une symétrie, une isotropie complète. Quand cet état sera atteint, aucun point de l'univers ne pourra se distinguer d'aucun

¹² Jules Lachelier, *Du fondement de la induction*, op. cit., p.77.

¹³ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p.240 "For after a frequent repetition, I find, that upon the appearance of one of the objects, the mind is determin'd by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object". D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 205-206.

autre puisqu'ils posséderont tous les mêmes propriétés. Le temps et l'espace n'auront plus de significations. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le mot désordre. A ce moment, l'équilibre parfait régira, la température sera uniforme, l'entropie sera maximale.¹⁴

Pour Lecomte de Noüy la finalité fait partie de la nature même. Cette affirmation n'est pas opposée à celle proposée par J. Lachelier, elle serait plutôt complémentaire. C'est l'homme qui, selon Lachelier, propose la finalité, mais c'est, selon Lecomte de Noüy, la nature qui doit la vérifier. (Les commentaires qui doivent être considérés sont ceux qui affirment que: 1) Les personnes qui parlent de cause finale s'adressent plutôt à des situations biologiques où la finalité est la cause de l'ordre, de l'organisation, mais dans le cas de l'entropie, au lieu de l'ordre, on obtient le désordre et la mort. 2) On obtient l'entropie d'une façon idéale dans un système particulier isolé, c'est-à-dire seulement dans un système particulier sans échange de matière ou d'énergie avec son entourage, mais les êtres vivants, où la cause finale se manifeste le mieux, ne sont pas des systèmes isolés mais bien organisés. Par conséquent ils ne sont pas sujets à l'entropie. 3) Quand on énonce le principe l'entropie, on affirme que la tendance à l'équilibre de la température et donc l'absence de mouvement sont obtenus de manière idéale dans un système particulier isolé, mais il n'est pas évident de l'appliquer à tout l'univers comme le fait Lecomte de Noüy.)

Il est évident que, comme l'affirme Lachelier, pour justifier le finalisme, l'homme, en tant que composant de la nature, doit restituer l'harmonie:

Il était réservé au travail superficiel de l'homme d'introduire dans les choses un degré d'harmonie et de beauté qui manquait encore aux oeuvres vivantes de la nature... La fécondité de la nature se trouve donc toute entière, quoique sous une autre forme, dans la liberté de l'homme...¹⁵

Ces thèses versent sur une sorte d'apologie de la spiritualité humaine qui permet d'examiner le monde au-delà de ce qui est évident, pour apporter des explications, pour découvrir les causes cachées, ainsi que l'affirmerait D. Hume, en ayant recours à l'imagination et de ce fait aux systèmes de croyance. L'imagination et les systèmes de croyance sont des témoignages classiques de la liberté humaine. Il est vrai que la spiritualité humaine, en tant que produit de la nature pour découvrir sa finalité, est nécessaire. Mais ce n'est pas tout, la nature est là pour confirmer la finalité apportée par l'esprit. S'il n'y avait pas d'événements naturels pour confirmer ce que propose la

¹⁴ Lecomte du Noüy, *L'Homme devant la science*, Flammarion, Paris, 1946, p.116.

¹⁵ Jules Lachelier, *Du fondement de la induction*, op. cit., p. 98.

spiritualité, nous ne pourrions pas parler de finalité (finalisme) dans la nature et notre esprit ne serait pas tranquille dans un hasard sans limites. Ceci s'appliquerait à l'imagination et aux systèmes de croyance, ce qui est valide dans le système philosophique de Hume, ces systèmes se maintiennent tant qu'ils sont validés par la nature. La tranquillité spirituelle qu'apporte la détermination de la cause ultime est une qualité inhérente à l'homme. Une stabilité relative n'est pas très différente d'une stabilité absolue en termes psychologiques, toutes deux sont des stabilités. Carnap, dans son analyse de la causalité, affirme que le concept de cause finale est un concept de nature anthropomorphique qui correspond aux déterminations des actions humaines.

On interprète la cause finale par l'idée de l'unicité, on ne peut penser que la cause finale est multiple car ceci nous amènerait à multiplier les mondes. Dans une métaphysique téléologique la possibilité de cette multiplicité sera toujours orientée par la cause finale, cause qui selon Hume, serait cachée. Cette cause est considérée comme immuable, absolue, finie et parfaite. Cette hypothèse peut être maintenue sans problème dans l'ordre métaphysique car la raison tend toujours à expliquer les phénomènes en faisant finalement appel à un nombre réduit de principes simples, comme chez Spinoza ou chez Leibniz. Cependant, dans l'ordre des conceptions empiristes représentées dans les sciences physiques, cet idéal n'est pas facile à satisfaire. Naville affirme que la téléologie naturelle est toujours soutenue par une requête des systèmes biologiques, comme par exemple, le fait de dire que les effets électriques dans la nature ont un rapport avec l'amélioration de l'oxygénation de l'air pour bonifier les conditions de vie des êtres vivants. Henri Poincaré affirmera que la force est une fonction et qu'il ne faut pas chercher le substantialisme.¹⁶

Les exigences déterministes, au sens ontologique, exigent la causalité en acceptant comme fond la continuité et Laplace nous en fait une description classique: «L'état présent du système de la nature est évidemment une suite de ce qu'il était au moment précédent, et, si nous concevons une intelligence qui, pour un instant donné, embrasse tous les rapports des êtres de cet univers, elle pourra déterminer pour un temps quelconque pris dans le passé ou dans l'avenir la position respective, les mouvements, et généralement les affections de tous les êtres».¹⁷ Nous savons aujourd'hui que la mécanique quantique a remis en question les concepts de mécanique classique et de causalité, une révision des concepts dans le monde de la microphysique est nécessaire, mais peut-être qu'en mécanique quantique il reste encore une place pour une certaine forme de continuité dans la mesure où on y a découvert l'inséparabilité des système, ce

¹⁶ Ernest Naville, *La Logique de l'hypothèse*, Librairie Germer Baillière et Cie, 1880, p.53. Henri Poincaré, *La ciencia y la hipótesis*, Espasa Calpe, Madrid, 1963, p. 102.

¹⁷ P.S. Laplace, Memoire XXV, in *Essai Philosophique sur les Probabilité*, Bourgeois, Paris, 1986. p. 221.

qui est, évidemment, un thème pour les spécialistes.¹⁸ Les méthodologues en général acceptent l'idée d'utiliser la causalité et le déterminisme comme principe méthodologique pour orienter la recherche. On pense que la causalité statistique est indispensable, car la relation entre la cause et l'effet n'est ni complète ni nécessaire, mais graduelle. Peut-être que l'interprétation que fait Hume des systèmes de croyance tend à cette notion de causalité statistique, attachée au monde physique, mais convertie au monde des formes statistiques.

4. La liberté de la volonté: dimensions psychologiques et morales

Dans la philosophie de Hume le concept d'expérience est en relation harmonieuse avec les concepts que nous pourrions appeler psychologiques, la contiguïté dans le temps et l'espace en est un exemple. Une grande partie de l'œuvre philosophique de Hume est consacrée à l'étude de la dynamique de la connaissance, à la philosophie de l'esprit: Le *Traité de la nature humaine* et l'*Enquête sur l'entendement humain* abordent au début le thème de l'entendement en le réduisant à l'étude du sujet individuel pour terminer par des études de psychologie sociale ou d'éthique sociale. L'investigation de David Hume est, en ce sens, inductive.

Une étude préliminaire de l'œuvre de Hume nous suggère que sa psychologie individuelle se centre sur les processus cognitifs, il fixe le processus psychologique qui se déroule chez le sujet. En avançant dans l'étude de son œuvre, nous voyons qu'il traite des sujets qui touchent à la psychologie sociale avec un intérêt pour découvrir les fondements des comportements sociaux, même si ses idées philosophiques le conduisent finalement au scepticisme. Si nous voulions expliquer ces décisions de Hume, il nous faudrait penser à l'empirisme qui fonde sa pensée et l'empêche d'accepter les arguments qui touchent au spiritualisme métaphysique, ce qui l'amènerait vers un subjectivisme aveugle, ce qui évidemment lui déplairait.

La préoccupation de Hume pour les processus qui déterminent l'entendement, étant donnée la condition de sa philosophie pour s'éloigner de sources aux contenus métaphysiques, la psychologie sociale le sauvera de l'idéalisme en le situant dans un empirisme corrigé donnant accès à une sorte de psychologie qui pourrait être définie comme fonctionnelle. Ainsi, les processus responsables de la connaissance sont des processus qui parviennent à l'individu et qui seraient définis comme des systèmes

¹⁸ On trouve un exemple donné par le critère de la séparabilité dans cette citation: "Si, sans perturber aucunement un système, nous pouvons prédire avec certitude (c'est-à-dire avec une probabilité égale à l'unité) la valeur d'une quantité physique, alors il existe un élément de la réalité physique correspondant à cette quantité physique". M. Paty, « L'Inséparabilité Quantique en Perspective, ou Popper, Einstein et le Débat Quantique Aujourd'hui », *Fundamenta Scientiae*, Vol., 3 1982, p.82. Ce critère ne semble plus être valable en MQ car il suppose la séparabilité, tandis qu'on a découvert le contraire: la non-séparabilité des systèmes une fois qu'ils ont interagi.

dinámicas que tendrían una correspondencia y una determinación con una finalidad global que proviene normalmente del medio. En otras palabras, el sistema cognitivo individual se auto-determina en función de las demandas del medio. Hume no aceptará jamás una facultad psicológica rígida y estática; el carácter de adaptación del sistema cognitivo será crucial para la subsistencia, de ahí su psicología social.

El mecanismo de adaptación del sistema cognitivo tendrá necesidad de los dos elementos que conforman su psicología, a saber la voluntad y las pasiones. Él sostiene que la voluntad es siempre determinada por la necesidad, siempre hay un motivo que la suscita. Como en el concepto husserliano de la conciencia intencional, existe un determinismo de la voluntad intencional, la libertad no existiría si no hubiera la indiferencia:

Nos sentimos antes que nuestras acciones son sometidas a nuestra voluntad en la mayoría de las ocasiones y nosotros nos imaginamos sentir que la voluntad ella-misma no está sometida a nada: porque, cuando, por la negación que se hace, nosotros somos incitados a hacer el ensayo, nosotros sentimos que ella se mueve fácilmente en todos los sentidos y que ella produce una imagen de ella misma del lado en el que ella no se fija. Esta imagen, este débil movimiento, nosotros nos persuadimos, podría haberse realizado en la realidad ella-misma; porque, si uno lo niega, nosotros encontramos, por una segunda prueba, que él lo puede efectivamente. Pero todos estos esfuerzos son vanos; algunas caprichosas y desordenadas que sean las acciones que nosotros podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nosotros no podemos jamás liberarnos de los lazos de la necesidad.¹

Hume, al referirse a la voluntad como a una facultad determinada, considera la mecánica celeste como un modelo explicativo para la comprensión de la actividad voluntaria.

Para saber si es el caso para las acciones de la mente, nosotros comenzaremos por examinar la materia y por considerar sobre qué se funda la idea de una necesidad en sus operaciones y por qué nosotros concluimos que un cuerpo, o una acción es la causa infalible de otro cuerpo, o de otra acción.²

¹ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 517. “We feel that our actions are subject to our will on most occasions, and imagine we feel that the will itself is subject to nothing; because when by a denial of it we are provoked to try, we feel that it moves easily every way, and produces an image of itself even on that side, on which it did not settle. This image or faint motion, we persuade ourselves, could have been completed into the thing itself; because, should that be denied, we find, upon a second trial, that it can. But these efforts are all in vain; and whatever capricious and irregular actions we may perform; as the desire of showing our liberty is the sole motive of our actions; we can never free ourselves from the bonds of necessity”. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p.456.

² D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 508 “That we may know whether this be the case with the actions of the mind, we shall begin with examining matter, and considering on what the idea of a necessity in its operations are founded, and why we conclude one body or action to be the infallible cause of another”. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p.448.

La voluntad est toujours déterminée par un mobile qui oriente son action et est déterminé à coup sûr par les forces que les habitudes ont exercées sur nous, par les choix axiologiques de la volonté. Le mobile mettra en jeu les principes classiques de son système par l'associationnisme: similarité, contiguïté et causalité. Nous pourrions en déduire que le sujet ne pourra jamais s'éloigner du monde; c'est la condition qui permet la vie et la survivance; il sera toujours en rapport avec le monde.

Ce monde changeant amène Hume à mettre à la place de la faculté rationnelle une faculté qui soit extrêmement changeante et capable de rompre les schèmes dogmatiques: il s'agira de l'imagination. Les idéologies rationalistes ne pourraient apporter des réponses définitives au caractère dynamique qui caractérise l'épistémologie de Hume. Le rationalisme apparaît comme une pensée rigide face à la considération d'un monde changeant et mouvant. On se rappelle qu'Héraclite, à son époque avait préféré, au monde conçu comme une sphère immuable par Parménide, le logos universel qui gouverne l'éternel devenir. Chez Hume, l'interprétation dynamique de la connaissance trouve un bon support dans ce que nous avons appelé psychologie sociale, trouvant son fondement ultime dans l'imagination, celle-ci étant épaulée par les systèmes de croyances. Les croyances sont des idées acceptées, émanant de l'expérience. Sur le plan moral, la psychologie sociale de Hume l'amène à fonder une éthique basée sur les passions, qui trouve sa voie dans la contingence et l'expérience. Pour lui, il n'y a pas de séparation nette entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale, entre l'être qui habite dans un monde interne et l'être public défini par ses passions, en fin de compte entre la psychologie et la morale, la psychologie sociale est une conséquence de cette dernière. Parler de l'être dans la contingence, de rupture de dogmes où d'idées préfixées, c'est accepter des inférences imparfaites sujettes à la temporalité, conditions qui sont le propre des croyances; et tout ceci est un autre aspect du problème de l'induction.

L'homme, en tant qu'être social ou public vit sous les contingences, Hume devrait être disposé à accepter, comme l'affirme Jean Pierre Cléro dans son livre *Hume*, que la passion est le grand moteur qui fait agir la société; Hume situe les passions dans les impressions réflexives violentes telles que l'amour, la haine, l'orgueil, l'humilité, la peine, autant d'impressions qui se produiraient parce qu'il existe un «moi» qui serait l'objet des passions, celles-ci étant mutuellement inconciliables, car on ne peut être à la fois humble et orgueilleux. Les genres de passions que nous trouvons chez le sujet dépendent directement du genre d'objets qui les déclenchent, en provoquant des

sensations de passion qui ont pour but de produire une émotion.³ En définissant l'objet on peut déterminer le genre de passion. Le fonctionnement du mécanisme des passions est le même que celui que nous trouvons dans l'ordre de l'entendement. Elles sont gouvernées par des associations constantes qui se réalisent dans l'imagination. Hume met l'accent sur l'idée que le mécanisme du fonctionnement des passions détournées vers les émotions et la volonté est déterminé comme les mécanismes physiques, les causes répétées engendrent des effets répétés, il ne faut pas oublier que c'est l'habitude qui a construit les passions, que c'est elle qui a élaboré la morale. Le dernier point correspondrait à l'interprétation que la physique mécaniciste de Newton ferait du système psychologique et moral.

Dans l'étude des passions, les aspects psychologiques et moraux s'entremêlent, il est clair que pour Hume les aspects moraux modèlent la psychologie de l'individu. Pour lui les croyances sont des systèmes qui apportent à l'homme un degré de dépendance significatif en déclenchant chez lui un mécanisme de réponse qui ne peut aller au-delà de la croyance habituelle. La philosophie de Hume établit que les éléments qui composent les croyances naissent de l'activité passionnelle de l'homme, il vit dans la contingence et doit donner des réponses immédiates pour continuer de vivre dans le système, l'homme ressent une nécessité au sens moral, c'est-à-dire, la nécessité est un facteur déterminant de la moral huméenne, la nécessité entendue comme l'apparition répétée de relations causales:

Le mouvement d'un corps, dans tous les cas passés qui sont tombés sous notre observation, est suivi, par impulsion, du mouvement d'un autre. L'esprit ne peut pénétrer plus loin. De cette union constante, il forme l'idée de cause et d'effet et, sous son influence, il sent la nécessité. Comme il y a la même constance et la même influence dans ce que nous appelons l'évidence morale, je ne demande rien de plus. Le reste ne peut être que discussion verbale.⁴

Hume rapproche la nécessité morale de l'interprétation physique de la causalité, elle naît de l'élaboration de réponses répétées dans le temps et fixées par les habitudes. La constitution morale qui a besoin d'un rideau de fond, comme les habitudes, les croyances, les cultures, correspondrait à la nature comme rideau de fond de la physique.

³ «C'est donc la dynamique des systèmes ouverts que sont les passions et divers complexes de comportements qui rend raison de l'équilibre présent des valeurs, quelles qu'elles soient». Jean-Pierre Cléro, *Hume*, 1998.

⁴ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p.514. "Motion in one body in all past instances, that have fallen under our observation, is follow'd upon impulse by motion in another. It is impossible for the mind to penetrate farther. From this constant union it forms the idea of cause and effect, and by its influence feels the necessity. As there is the same constancy, and the same influence in what we call moral evidence, I ask no more. What remains can only be a dispute of words». D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p.453-454.

Selon ce qui a été traité jusqu'ici l'empirisme de Hume attire définitivement notre attention sur l'expérience qui est à l'origine du processus de la formation de la connaissance, processus qui fournit en outre à l'imagination les antécédents qui sont nécessaires à son bon fonctionnement. La morale ne peut échapper à ces déterminations.

Pour Locke, la connaissance, élaborée en fonction des idées trouve son origine dans l'expérience et celles-ci sont réduites ensuite aux sensations, perceptions étant les mécanismes médiateurs entre le monde physique et le monde mental. L'expérience nous renvoie toujours à une relation entre deux facteurs qui sont séparés, c'est admettre une influence entre les choses, c'est de cette façon que les idées abstraites prennent naissance: «Comme les idées simples existent visiblement unies ensemble sous diverses combinaisons, l'esprit a le pouvoir de considérer comme une seule plusieurs idées unies ensemble; et pas seulement comme réellement dans des objets extérieurs, mais aussi comme réunies par lui».⁵

Les philosophes qui s'occupent de la théorie de la connaissance donnent un sens psychologique, c'est-à-dire qu'il y a une préoccupation spéciale pour les processus internes qui se déroulent chez l'individu, ainsi le concept d'expérience n'échappe pas à une telle interprétation, les philosophes recouvrent leurs interprétation avec leurs conceptions philosophiques.

Nous prenions, il y a un instant, la philosophie de J. Locke comme exemple, avec son combat contre l'innéisme cartésien, son empirisme qui soumet l'innéisme aux sensations, ainsi les sensations dépassent le monde des objets qui les provoquent, et une fois constituées elles demeureront dans le monde psychologique.

Pour les empiristes l'idée dépend de ce qui est donnée dans l'expérience et tout ce qui existe en dépend. Ils doivent, en allant dans ce sens, admettre l'intuition comme processus fondateur de la donnée. Ce n'est que tardivement que Locke acceptera l'idée d'intuition. Le livre IV de *l'Essai sur l'entendement humain* assumera cette notion. L'intuition, dans sa psychologie, se porte garante de la vérité, l'expérience apporte le matériel avec lequel l'intuition devra procéder. Les idées simples ne sont une source de connaissance que quand elles sont en relation, le regard fixé sur la relation pour constituer la connaissance dépend de l'intuition:

⁵ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op. cit., Livre II, Chapitre 12, p. 266. Traduit par J-M. Vienne, Edit. Vrin, 2001.

La certitude ultime de la connaissance vient non de la sensation, mais de l'intuition, c'est-à-dire de la vision immédiate de la relation de deux idées, relation qui constitue le jugement (dans le vocabulaire de Locke, la proposition).⁶

L'expérience fournit le matériel à la connaissance et la certitude de la connaissance dépend de l'intuition. L'intuition empêche la connaissance de tomber dans le scepticisme, s'il n'existait pas quelque chose qui puisse arrêter et organiser le flot d'information pour déterminer la vérité, nous serions inexorablement conduits au scepticisme. La connaissance fondée sur l'intuition est véritable et absolue, l'homme ne reste pas à mi-chemin de ses intuitions.

L'empirisme de Hume qui n'admettra pas l'intuition le conduira inévitablement vers le scepticisme, mais il utilisera des stratégies pour éviter de tomber dans un scepticisme complet, l'imagination et l'association pourront freiner la chute dans l'incertitude. Hume ne veut pas considérer l'expérience comme pourvoyeuse d'un matériel reçu par les sens et envoyé à l'imagination, il ne s'agit pas d'un matériel inerte et passif mais en processus d'élaboration constante. La réalité est sentie et vécue, ce qui l'amène à fonder son épistémologie sur la faculté imaginative. L'imagination se constitue en tant que telle grâce au dynamisme de l'expérience, une expérience qui demande à l'imagination une participation active et non passive, l'impression provoque la relation directe.

La théorie de la connaissance de Hume qui implique l'idée de dynamisme n'est pas substantiellement différente de la théorie morale, elle se définit comme une morale sentie; les jugements moraux correspondent à une axiologie qui émane d'une sensation déterminée ce qui est appelé vice ou vertu; il n'y rien avant la sensation, il n'y a pas d'a priori; son éthique est profondément psychologique; le poids de l'expérience en morale prise au sens empiriste est fondamental. Hume affirme:

La morale est donc plus 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.⁷

⁶ Jean Michel Vienne, *Expérience et raison, les fondements de la morale selon Locke*, Vrin, 1991.p. 82

⁷ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p.586-587. "Morality, therefore, is more properly felt than judg'd of; tho' this feeling or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea, according to our common custom of taking all things for the same, which have any near resemblance to each other. The next question is, of what nature are these impressions, and after what manner do they operate upon us? Here we cannot remain long in suspense, but must pronounce the

La conception morale établie par Hume correspond à une morale humaine et non divine, la morale définit l'homme, le monde vécu avec de bonnes manières détermine les choses vertueuses et elles demeureront vertueuses dans la mesure où les expériences resteront agréables, l'expérience chez Hume devra être remplacée par son gérondif: en expérimentant, l'expérimentant apporte un caractère dynamique à la morale qui ne recherche que la subsistance du système que nous pourrions appeler social, elle correspond à une stratégie de la nature pour rester en vigueur. Le vécu a besoin d'un système extrêmement dynamique qui facilite l'élaboration de la connaissance et de la morale. Le dynamisme demande une flexibilité dosée par l'imagination et par son pouvoir associatif.

Conclusion

Dans l'oeuvre philosophique de Hume la compréhension est le sujet de fond et la causalité est le sujet central. Hume fait appel à la notion classique de causalité qui présuppose la relation entre deux événements séparés qui se co-déterminent, mais ses réflexions semblent l'avoir convaincu du fait que nous observons seulement des phénomènes contingents et non liés par une nécessité. Penser donc qu'il y a des causes dans la nature est une position métaphysique impossible de justifier du point de vue du sensualisme. Mais Hume est parfaitement conscient du fait que les capacités humaines ne possèdent pas la compétence suffisante pour saisir ou déterminer la causalité du monde. Ainsi ce philosophe suggère que nous devons rester au niveau seulement ontologique, et c'est pourquoi il élimine le principe rationnel d'identité en le remplaçant par celui d'unité dont la conséquence est de rester dans la continuité de l'être. La conséquence de cette dernière manœuvre est de terminer avec le problème de l'induction: les ontologies ne seraient séparées — il ne sert à rien d'essayer de progresser du singulier à l'universel étant donné que la seule chose possible est d'aspirer aux explications probabilistes dans le continuum. Les phénomènes naturels sont susceptibles d'une répétition seulement similaire et non identique, d'où le fait que les explications soient fondées sur la confiance que l'homme élabore et exprime par ses systèmes de croyances. Le thème de la participation des croyances dans notre épistémè suggère une sorte de téléologie occulte, une cause unificatrice.

Ainsi, selon Hume, la compréhension fait partie de la nature humaine, mais cette condition doit abandonner tous les référentiels rationalistes et rester à l'intérieur de la faculté imaginative modélée par les émotions et les passions. Hume essaie de mitiger

impression arising from virtue, to be agreeable, and that proceeding from vice to be uneasy". D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.522.

L'invasion globalisatrice des émotions, et, pour ce faire, il considère que l'être individuel doit être complété par l'être public. Il existe en effet chez Hume un double jeu entre l'individuel et le public. Le système cognitif est unique et habite dans les espaces de l'intimité humaine. Le système cognitif, ainsi considéré, est incapable de déterminer à lui tout seul le système du monde: il a besoin du monde externe et public. Finalement il faut retenir que, chez Hume, la psychologie individuelle et sociale se complémentent.

Alex Espinoza

Departamento de Filosofía y Psicología

Universidad de Tarapacá, Chile

18 Septiembre N°2222 Casilla 6-D-Arica

Arica - Chile

E-mail: aespinoz@uta.cl