

Université de Montréal

**L'ontologie de la causalité adoptée par David Hume**  
**Un *new Hume debate* de peu de conséquence pour le monde**

par Jordan Raymond-Robidoux

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de Maitre ès Arts (M. A.)  
en philosophie  
option Recherche

Décembre 2017

© Jordan Raymond-Robidoux, 2017

## Résumé

Certains commentateurs soutiennent que David Hume croit en l'existence, par-delà nos perceptions, d'une connexion réelle entre les causes et leurs effets. Ils s'opposent ainsi à l'interprétation selon laquelle il n'existerait pas une telle connexion. Dans ce mémoire, je montrerai que l'on doit plutôt lui attribuer une forme d'agnosticisme. Cependant, je montrerai surtout que l'on a ici affaire à un faux débat dans lequel les commentateurs s'entendent sur l'essentiel. Pour y arriver, je procéderai en quatre temps. Premièrement, je résumerai les éléments de la pensée de Hume sur lesquels le débat se construit : sa théorie des idées, son analyse de la causalité, et sa définition de la croyance. Deuxièmement, je présenterai l'interprétation réaliste et soulignerai que malgré les apparences, elle est parfaitement cohérente avec l'épistémologie humienne. Troisièmement, je considérerai les arguments invoqués pour justifier l'adoption d'une telle interprétation, et soutiendrai qu'ils sont tous faibles. Quatrièmement, je montrerai que le débat se réduit pour l'essentiel à des différences sémantiques.

**Mots-clés** : Philosophie, David Hume, Causalité, Épistémologie, Ontologie, Réalisme, Anti-réalisme, Agnosticisme, Scepticisme

## **Abstract**

Some scholars argue that David Hume believes that there exists a real connexion between causes and effects beyond our perceptions. This way, they are opposed to another interpretation arguing that he would deny such a connexion. In this master thesis, I will show that he rather is an agnostic of some kind about the subject. However, I will also show that this is a false debate, because the commentators agree on all key elements. The work has four parts. First, I will summarize aspects of Hume's philosophy that are essential to the debate: his theory of ideas, his analysis of causality, and his definition of belief. Second, I will examine the realist interpretation in order to show, despite first appearances, that it is perfectly coherent with the Humean epistemology. Third, I will evaluate its main arguments and maintain that they are all weak. Fourth, I will show that this debate is fundamentally about semantics.

**Keywords** : Philosophy, David Hume, Causality, Epistemology, Ontology, Realism, Anti-realism, Agnosticism, Scepticism

# Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	vi
Introduction.....	1
1. Résumé de Hume.....	6
1.1 La théorie humienne des idées.....	6
1.1.1 Les impressions de sensation et les impressions de réflexion.....	9
1.1.2 La méthode généalogique.....	11
1.2 La causalité et l'idée de connexion nécessaire.....	13
1.3 La croyance.....	16
1.3.1 La causalité comme principe d'association entre les idées.....	20
1.3.2 L'évaluation épistémiquement normative des croyances.....	23
1.4 Le débat entourant le réalisme causal de Hume.....	25
Chapitre 2 : Résumé de l'interprétation réaliste.....	31
2.1 Le réalisme de Hume est <i>sceptique</i> .....	31
2.1.1 La croyance en la Causalité est une croyance naturelle.....	33
2.2 La Causalité est une supposition.....	36
2.2.1 La Causalité comme une idée relative.....	41
2.2.2 La Causalité comme pensée minimale.....	42
2.3 Conclusion de ce chapitre.....	45
Chapitre 3 : Arguments soutenant l'interprétation réaliste.....	46
3.1 Argument de charité interprétative.....	47
3.2 Le réalisme explique mieux le scepticisme de Hume.....	52
3.3 Kail et le labyrinthe de l'appendice.....	57
3.3.1 L'analyse de l'idée d'identité personnelle dans le <i>Traité</i> .....	58

3.3.2 L'admission d'incohérence qui ne semble pas en être une.....	59
3.3.3 Le réalisme explique pourquoi Hume se voit coincé dans le labyrinthe .....	60
Chapitre 4 : Hume réaliste? Un faux débat.....	63
4.1 Les critiques adressées contre une caricature de l'interprétation réaliste .....	64
4.2 La soi-disant orthodoxie anti-réaliste.....	71
4.3 Le réalisme sceptique est sans substance.....	76
4.4 L'ontologie est sans intérêt pour Hume .....	82
Conclusion .....	86
Bibliographie.....	i

*À Cally, qui m'a accompagné jusqu'à la fin*

## Remerciements

J'ai la chance d'être entouré de personnes remarquables sans lesquelles ce mémoire n'aurait pas vu le jour. Je tiens à les remercier.

Christian Leduc, mon directeur, qui m'a impressionné par son intelligence, son professionnalisme et sa générosité. Par tes commentaires d'une grande qualité et tes encouragements sincères, tu m'as permis d'accomplir ce que je n'étais plus certain d'être en mesure de faire. Je t'en serai éternellement reconnaissant.

François Duchesneau, avec qui j'ai amorcé ce projet il y a de cela un trop grand nombre d'années.

Mes collègues du département de philosophie du cégep de Drummondville, en particulier Nicolas Paradis, Dominic Fontaine-Lasnier et Mélissa Gourdeau-St-Denis. Nos discussions sont stimulantes, et votre amitié m'est chère.

Mes étudiantes et mes étudiants. Votre curiosité intellectuelle m'encourage, au milieu de toute ma philosophie, à demeurer toujours un homme. C'est grâce à vous que j'adore mon métier.

Je n'aurais pas réussi à écrire ce mémoire sans le concours du programme de perfectionnement enseignant. Je tiens à remercier particulièrement Chantal Courchesne, Marie-Claude Longpré et David Piché : votre travail m'a permis de bénéficier de ses avantages, malgré les courts délais imposés.

Mes amis et ma famille, qui rendent tout possible. Julien Corriveau, pour nos discussions philosophiques et tes encouragements. Julien Desautels, pour tes encouragements, même ceux sous la forme de psychologie inversée. Laurence Lejour-Perras, pour tes précieux conseils.

L'amour de ma vie, Katerine Robert, pour le bonheur que nous partageons. Pour ton travail de relecture et de correction linguistique, aussi. Je t'aime.

*But no one knows for certain  
And so it's all the same to me  
I think I'll just let the mystery be  
I believe in love and I live my life accordingly  
But I choose to let the mystery be*

Iris DeMent

*Some philosophical research projects  
are more like working out the truths of chess.*

Daniel Dennett

## Introduction

David Hume est reconnu pour son analyse de la causalité : d'après lui, nous ne percevons jamais la relation entre la cause et l'effet, mais l'inférons après avoir observé à répétition leur enchaînement. Ainsi, bien que l'on suppose que ces relations maintes fois observées se reproduiront constamment à l'avenir, on ne peut jamais en être parfaitement certain. « *Le soleil ne se lèvera pas demain*, cette proposition n'est pas moins intelligible et elle n'implique pas plus de contradiction que l'affirmation : *il se lèvera*.<sup>1</sup> » Toute notre connaissance du monde empirique se voit donc ébranlée dans ses fondations. Même les lois universelles de la nature formulées par les sciences n'expriment rien de plus que la perception de constantes conjonctions passées, sans aucune garantie qu'elles se reproduiront à l'avenir.

Un autre sujet pour lequel il est aussi bien connu est sa critique de la métaphysique. L'injonction par laquelle il conclut son *Enquête sur l'entendement humain*, où il nous enjoint à jeter au feu la plupart des ouvrages de théologie ou de métaphysique scolastique<sup>2</sup>, l'exprime parfaitement. Venant d'un homme avouant candidement que sa passion dominante était le désir de la renommée littéraire<sup>3</sup>, on pourrait croire que ce genre de déclaration incendiaire s'explique uniquement par cela : rien de mieux qu'un peu de controverse pour stimuler

---

<sup>1</sup> David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy (Paris : Flammarion, 1983), 85.

<sup>2</sup> Ibid., 247.

<sup>3</sup> David Hume, *Abrégé du « Traité de la nature humaine »; suivi de Ma vie*, trad. Maxime Rovere (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017), 88.

l'intérêt. Mais ce serait oublier l'essentiel : pour Hume, nos facultés humaines nous permettent uniquement de comprendre ce que l'on peut percevoir, et l'on erre lorsque l'on s'aventure au-delà de cette limite. Sa critique de la métaphysique et de la théologie découle de cet aspect fondamental.

Dire que Hume est un sceptique est donc pratiquement un pléonasme, tellement son nom est fortement associé à cette tradition de l'histoire de la philosophie. On peut alors à bon droit être surpris d'apprendre que, selon certains commentateurs, Hume défendrait une position réaliste à propos de la causalité, c'est-à-dire qu'il croit en l'existence d'une connexion ontologique entre les causes et leurs effets. Ce que l'on appelle aujourd'hui le *new Hume debate*<sup>4</sup> dure depuis une trentaine d'années, et oppose les défenseurs d'une telle interprétation à ceux qui la rejettent.<sup>5</sup>

Les interprètes réalistes considèrent que Hume maintiendrait un réalisme *sceptique* à propos de la causalité : celui-ci croirait en son existence objective, mais reconnaîtrait que l'on ne peut prétendre savoir qu'elle existe, ou même la décrire substantiellement.<sup>6</sup> L'ouvrage *The*

---

<sup>4</sup> Les interprètes réalistes proposeraient une nouvelle version de Hume, un *new Hume*, qui s'oppose à l'interprétation traditionnelle. J'éviterai cependant d'employer cette expression. D'une part, parce que l'expression *New Hume* est de Kenneth Winkler (Kenneth P. Winkler, « The New Hume », dans *The New Hume Debate*, dir. Rupert J. Read et Kenneth A. Richman [New York : Routledge, 2000], 52-87), qui l'utilise pour décrire ceux qu'il critique, alors que certains qui sont ainsi qualifiés rejettent l'expression, notamment parce qu'elle laisse entendre que leur interprétation est nouvelle ou le fruit d'un révisionnisme injustifié, ce qu'ils contestent (John P. Wright, « Hume's Causal Realism : Recovering a Traditional Interpretation », dans *The New Hume Debate*, dir. Rupert J. Read et Kenneth A. Richman [New York : Routledge, 2000], 98; P. J. E. Kail, *Projection and Realism in Hume's Philosophy* [New York: Oxford University Press, 2007], 78 note 2.) D'autre part, parce que ces expressions sont utilisées pour distinguer des interprétations qui ne concernent pas uniquement le réalisme causal de Hume (voir à cet effet Rupert J. Read et Kenneth A. Richman, dir., *The New Hume Debate* [New York : Routledge, 2000], 1-11.)

<sup>5</sup> Le débat a d'ailleurs mené à la publication d'un collectif y étant dédié; une seconde édition révisée et augmentée est parue sept ans après. Comme je n'ai pas accès à cette dernière, j'utilise la première. Voir Read et Richman, *Op. cit.*, 2000; Rupert J. Read et Kenneth A. Richman, dir., *The New Hume Debate*, Revised Edition (London: Routledge, 2007).

*Sceptical Realism of David Hume*<sup>7</sup>, publié en 1983 par John P. Wright, a donné le nom à cette interprétation; mais c'est probablement Galen Strawson qui, en publiant *The Secret Connexion*<sup>8</sup> en 1989, en a fait l'interprétation sérieuse qu'elle est encore aujourd'hui. Il y fait l'inventaire des nombreuses preuves textuelles tirées principalement du *Traité* et de la première *Enquête* montrant que Hume adopterait effectivement une attitude réaliste sceptique à propos de la causalité.

Ces interprètes affirment s'opposer à l'orthodoxie, qu'ils présentent comme anti-réaliste : d'après celle-ci, Hume prétendrait qu'il n'existe pas, ontologiquement parlant, de relation objective de causalité reliant les causes à leurs effets. Une interprétation agnostique est aussi possible : elle soutient plutôt que Hume suspend son jugement à propos de cette question d'ordre ontologique.

La question à laquelle je cherche à répondre dans ce mémoire est simple : Hume est-il un réaliste sceptique à propos de la causalité? Ma réponse l'est tout autant : il ne l'est pas. Je montrerai que les arguments avancés sont insuffisants pour la préférer à une interprétation agnostique, et qu'attribuer une croyance ontologique à Hume cause des tensions importantes avec d'autres éléments de sa pensée. Mes recherches m'ont cependant amené à réaliser que cette réponse, malgré sa justesse, est somme toute secondaire. Mon propos fondamental est plutôt celui-ci : la discussion elle-même s'avère, pour l'essentiel, un faux débat. En effet, une fois que l'on comprend correctement la nature du réalisme sceptique attribué à Hume, on réalise qu'il revient en fait à lui attribuer une position ontologiquement agnostique, et que les désaccords s'avèrent entièrement d'ordre sémantique.

Pour expliquer ce jugement assez sévère, je procéderai en quatre temps. D'abord, je présenterai les éléments de la pensée humienne nécessaires à la compréhension du débat : sa

---

<sup>7</sup> John P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Studies in Intellectual History (Manchester: Manchester University Press, 1983).

<sup>8</sup> Galen Strawson, *The Secret Connexion*, Revised Edition (New York: Oxford University Press, 2014). Le livre est paru originalement en 1989, puis a été publié avec des corrections en 1992 avant que la version révisée de 2014 que j'utilise ici ne soit publiée. Ces multiples rééditions montrent l'importance qu'a cet ouvrage pour les études portant sur Hume.

théorie des idées, son analyse de la causalité, puis sa compréhension de la croyance et de la connaissance. Je survolerai ensuite les multiples preuves textuelles pouvant être invoquées pour et contre l'interprétation réaliste afin de montrer que, contrairement à ce que certains interprètes soutiennent, on ne peut régler le débat simplement sur la base des textes. Le défi principal auquel fait face l'interprétation réaliste deviendra alors clair. En effet, Hume soutient que toutes nos idées sont des copies de nos impressions, et que croire en quelque chose n'est rien d'autre que de ressentir une idée d'une manière particulière. Or, il serait impossible, par définition, d'avoir une impression de la causalité objective que nous ne percevons pas. Comment pourrait-il alors croire en l'existence de quelque chose dont on ne peut avoir d'idée?

La deuxième partie du mémoire présentera la réponse que les interprètes réalistes avancent. Pour l'essentiel, elle repose sur la distinction que Hume fait entre supposer et concevoir : on ne peut concevoir une chose dont on n'a pas d'impression, mais il est néanmoins possible de la supposer. Hume l'utilise pour expliquer comment certains philosophes peuvent croire en l'existence d'objets réels distincts des objets de nos perceptions. En appliquant cette distinction à la causalité, on pourrait supposer l'existence de « cette chose que l'on ne peut percevoir, mais qui explique que l'effet suit toujours la cause<sup>9</sup> ». Évidemment, les critiques de l'interprétation réaliste soulignent que cette distinction n'est que très rarement utilisée par Hume, et jamais dans sa discussion de la causalité. Je montrerai que ces objections ratent la cible : il est non seulement parfaitement cohérent, mais même nécessaire de reconnaître<sup>10</sup> que Hume fait constamment intervenir cette distinction pour amorcer ses analyses.

Ceci étant dit, qu'une interprétation évite l'incohérence ne suffit évidemment pas à montrer qu'elle est juste. La troisième partie présentera, puis critiquera, les trois principaux arguments avancés par les interprètes réalistes pour montrer que leur interprétation est préférable aux autres. Le premier argument affirme que la charité interprétative le demande, le

---

<sup>9</sup> La formulation est inspirée de celle proposée par Galen Strawson : « something about reality in virtue of which it is regular in the way that it is » (Ibid., 5.)

<sup>10</sup> Ce mémoire est conforme à la nouvelle orthographe. Par souci d'uniformité, j'ai adapté l'orthographe des citations, changeant *connaître* par *connaitre*, par exemple.

deuxième qu'elle cadre mieux avec le scepticisme modéré qu'il favorise. Le troisième argument souligne qu'une telle interprétation permet de résoudre avec élégance le « labyrinthe de Hume », une apparente contradiction dans son *Traité* qui donne du fil à retordre aux interprètes. Je soutiendrai que si ces arguments permettent de rejeter l'interprétation anti-réaliste, aucun d'entre eux ne parvient à montrer que l'on doit faire de même avec l'interprétation agnostique.

Dans la quatrième et dernière section, je montrerai en premier lieu que le *new hume debate* s'avère être un dialogue de sourds. D'une part, lorsque l'on considère les critiques formulées par les détracteurs de l'interprétation réaliste, on comprend qu'ils s'imaginent que le réalisme attribué à Hume est beaucoup plus substantiel qu'il ne l'est réellement. Au mieux, les critiques ratent la cible, au pire, elles contribuent à fortifier la position adverse. D'autre part, lorsque l'on cherche la prétendue orthodoxie anti-réaliste à laquelle les réalistes s'opposent, on ne la trouve pas : aucun interprète sérieux ne défend une telle interprétation. En second lieu, je montrerai que le réalisme sceptique, correctement compris, n'est en fait qu'une forme d'agnosticisme. Concernant les thèses ontologiques de Hume, tous les interprètes lui attribuent la même position : des trois interprétations présentées, l'une n'est tenue par personne, et les deux autres s'avèrent finalement dire la même chose. En ce sens, je suis d'avis que tout le débat est de nature sémantique, et non ontologique.

# 1. Résumé de Hume

Le débat concernant le réalisme de Hume oppose des interprètes qui ne lui attribuent pas la même *croyance* concernant la nature ontologique de la *causalité*. Il est donc utile de comprendre ce que Hume dit lui-même à propos de ces trois sujets. Je présenterai donc premièrement sa théorie des idées, et plus particulièrement ce que l'on nomme habituellement le principe de duplication<sup>11</sup> et la méthode généalogique qui en découle. Deuxièmement, je présenterai sa définition de la croyance, puis troisièmement, son analyse de la causalité. Pour le faire, je me baserai essentiellement sur le *Traité*, puisque c'est l'ouvrage auquel se réfèrent principalement les interprètes prenant part au débat, mais je ferai parfois référence à la première *Enquête*, surtout lorsque cette dernière exprime plus clairement ce que l'on retrouve aussi dans le *Traité*.

Comme le but de ce résumé est de jeter les bases sur lesquelles le débat se tient, je présenterai la pensée de Hume d'une manière qui est compatible avec des thèses ontologiques profondément différentes. Il faut donc lire ma description d'un point de vue strictement épistémologique, et dont la portée ontologique demeure entièrement indéterminée.

## 1.1 La théorie humienne des idées

La théorie des idées de Hume ramène toutes les perceptions<sup>12</sup> humaines à deux catégories : les impressions et les idées. Les impressions comprennent les « sensations, passions et émotions<sup>13</sup> », donc autant ce que l'on appréhende par nos sens que les émotions que l'on ressent : quand je vois un arbre, ressens de la joie ou éprouve une brûlure, j'ai une impression d'arbre, de joie ou de brûlure. Les idées, quant à elles, sont les perceptions

---

<sup>11</sup> En anglais, le *copy principle*. L'expression n'est pas de Hume, mais est largement répandue dans la littérature secondaire.

<sup>12</sup> Le terme *perception* est utilisé par Hume pour désigner sans distinction autant les impressions que les idées; je l'utiliserai donc de la même manière.

<sup>13</sup> David Hume, *L'entendement (Traité de la nature humaine, Livre I)*, trad. Philippe Saltel et Philippe Baranger (Paris : GF Flammarion, 1995), 41.

impliquées lorsque l'on pense : quand je me souviens d'un arbre, songe à la joie ou imagine me bruler, je n'ai pas une impression, mais une idée. Hume souligne que « [c] hacun, de soi-même, percevra sans difficulté la différence entre sentir et penser<sup>14</sup> », c'est-à-dire entre les impressions et les idées. Ce qui les distingue, ce n'est pas leur contenu, mais la force et la vivacité qu'elles ont pour nous : les impressions sont beaucoup plus vives que les idées<sup>15</sup>. En outre, toute idée est ultimement la copie d'une ou plusieurs impressions; ainsi, tout ce que l'on pense doit d'abord avoir été senti.

Les perceptions sont aussi ou bien simples, ou bien complexes. Les premières sont atomiques, en ce sens que l'on ne peut les analyser. Une couleur ou une forme particulière en sont de bons exemples. Les secondes, quant à elles, réunissent plusieurs perceptions simples. La perception d'une pomme, par exemple, est complexe : elle est à la fois rouge, plus ou moins sphérique, et sucrée. On peut analyser ces perceptions complexes pour distinguer toutes les perceptions simples qui les composent. Les impressions autant que les idées peuvent être simples ou complexes.<sup>16</sup>

Pour Hume, les idées simples sont toujours des copies identiques d'impressions simples. Cela signifie donc que pour toute idée simple que l'on a, il y a une impression simple qui a été auparavant ressentie. C'est ce que l'on appelle généralement le *principe de duplication*, un élément fondamental expliquant la généalogie des idées, que Hume formule

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Hume reconnaît des exceptions dès les premières pages autant du *Traité* (Ibid., 41-42) que de la première *Enquête* (Hume, *Op. cit.*, 1983, 62) : une impression étant si faible qu'elle devient difficile à distinguer d'une idée, ou une idée si forte qu'elle est confondue avec une impression. Il souligne cependant qu'elles arrivent surtout lorsque l'esprit n'est pas dans un état normal, par exemple à cause de la maladie, du sommeil ou de la folie.

<sup>16</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 42. Comme cela n'est pas central à mon propos, je passe rapidement sur le sujet des idées abstraites; voir Ibid., 62-71.

ainsi : « à leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement.<sup>17</sup> »

Le principe de duplication ne s'applique cependant pas aux idées complexes : malgré le fait que plusieurs sont effectivement copiées d'impressions complexes, d'autres sont créées par l'imagination et ne correspondent à aucune impression complexe. En effet, l'imagination est libre de séparer les idées complexes et d'unir les idées simples comme elle le désire; elle n'est contrainte que par le principe de non-contradiction, lui interdisant par exemple de « former l'idée d'une montagne sans une vallée<sup>18</sup> ». Les créatures et endroits détaillés dans les mythes sont des exemples clairs d'idées complexes sans impressions complexes correspondantes.<sup>19</sup> Malgré cela, il n'en demeure pas moins que les idées complexes sont entièrement dérivées d'impressions. En effet, ces idées complexes sont composées d'idées simples, qui, elles, sont copiées d'impressions simples. Cela signifie donc que toutes nos idées, simples comme complexes, sont composées d'éléments que l'on retrouve dans nos impressions.

L'implication claire de cela est que le contenu de nos idées ne peut aller au-delà du contenu de nos impressions; notre imagination peut certes manipuler les idées comme bon lui semble, les joindre et les distinguer à sa guise<sup>20</sup>, mais elle demeure incapable de créer de toute pièce des idées simples.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 44. À la page suivante, Hume affirme aussi que « la primauté des impressions prouve avec autant de force que nos impressions sont causes de nos idées et non pas nos idées de nos impressions. » (Ibid., 45.) Comme le sujet de ce mémoire concerne le débat entourant le réalisme de Hume à propos de la causalité, j'omets volontairement autant que possible toute référence à cette notion dans le résumé de la pensée humienne. Lorsqu'elle y transparaîtra malgré tout, il faut la lire sans y voir de prise de position ontologique.

<sup>18</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 83. C'est par là que l'on distingue ce que l'on considère comme possible de ce que l'on considère comme impossible : tout ce que l'on peut imaginer est considéré possible, le reste considéré impossible. Cet aspect de la pensée de Hume sera central dans le débat opposant ceux qui l'interprètent comme étant réaliste aux autres.

<sup>19</sup> Ibid., 43.

<sup>20</sup> Outre le principe de non-contradiction évoqué plus tôt et le fait que l'on ne peut analyser une idée simple, l'imagination n'est soumise à aucune règle. Cependant, comme je l'expliquerai dans la section 1.3, plusieurs

### 1.1.1 Les impressions de sensation et les impressions de réflexion

Tout cela ne signifie pas que les idées sont incapables de susciter des impressions. En effet, on peut ressentir de la crainte (une impression) après avoir réalisé que l'on a oublié de mettre de l'argent dans un parcomètre (une idée), ou encore de la joie (une impression) après s'être imaginé le plaisir qu'un être cher ressentira en recevant son cadeau d'anniversaire (une idée). Hume offre une multitude d'exemples<sup>22</sup>, notamment que « cette idée de plaisir ou de douleur, en revenant à notre âme, produit des impressions nouvelles de désir et d'aversion, d'espoir et de crainte<sup>23</sup> », et chacun peut en tirer plusieurs autres de sa propre expérience. Pour rendre compte de cette réalité, Hume distingue l'impression de sensation, qui « naît dans l'âme d'une manière originelle, de causes inconnues<sup>24</sup> », de l'impression de réflexion, qui peut être suscitée par des idées.<sup>25,26,27</sup> Toutes les impressions provenant de nos sens ainsi que les

---

facteurs influencent le travail de l'imagination : certaines idées ont des relations naturelles entre elles, ce qui facilite leur liaison par l'imagination.

<sup>21</sup> Hume avance toutefois, autant dans le *Traité* que dans la première *Enquête*, qu'il est possible que des exceptions existent; il soutient qu'une personne, placée devant tous les tons de bleu sauf un, pourrait s'en faire une idée sans jamais en avoir eu une impression (Hume, *Op. cit.*, 1995, 46-47; Hume, *Op. cit.*, 1983, 66-67.) Il ajoute cependant que ce cas du ton de bleu manquant est si singulier qu'il ne vaut pas la peine de modifier le principe général pour l'accommoder.

<sup>22</sup> Dans ses notes au livre I du *Traité*, Philippe Saltel souligne que « les impressions de réflexion feront l'objet du Livre II et, en partie, du Livre III. » Hume, *Op. cit.*, 1995, 49 note 9.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>24</sup> *Ibid.* Dans le livre II du *Traité*, Hume donne quelques indications supplémentaires concernant l'origine des impressions de sensation en affirmant « qu'elles naissent dans l'âme, sans perception qui les précèdent, de la constitution du corps, des esprits animaux ou de l'application des objets aux organes extérieurs. » (David Hume, *Dissertation sur les passions : suivie de Des passions [Traité de la nature humaine, Livre II]*, trad. Jean-Pierre Cléro [Paris : Flammarion, 2015], 99.)

<sup>25</sup> Hume utilise aussi les expressions *impressions originales* et *impressions secondaires* pour opérer cette distinction (Hume, *Op. cit.*, 2015, 99.) Comme cette nomenclature redondante apparaît pour la première fois dans le deuxième livre du *Traité*, auquel ce mémoire s'intéresse très peu, je ne l'utiliserai pas.

<sup>26</sup> Hume dit au début du livre II du *Traité* que les impressions de réflexion peuvent aussi être suscitées immédiatement par une impression de sensation, pas seulement par une idée (*Ibid.*) Comme ce genre de cas concerne principalement les passions, je ne m'étendrai pas plus longuement sur le sujet.

sensations corporelles de plaisir et de douleur sont des impressions de sensation<sup>28</sup>, alors que toutes nos passions et émotions sont des impressions de réflexion.<sup>29</sup>

Ceci étant dit, l'existence de ces impressions de réflexion ne contredit pas le principe de duplication ni le fait que toute idée soit nécessairement la copie d'une impression antérieure, ou composée d'idées elles-mêmes copiées d'impressions antérieures. D'une part, l'idée qui suscite l'impression de réflexion est elle-même la copie d'impressions antérieures, ce qui montre que d'un point de vue strictement généalogique, une première impression de sensation précède l'idée précédant l'impression de réflexion. D'autre part, et plus essentiel à mon propos, l'impression de réflexion n'est pas la copie de l'idée l'ayant suscitée, contrairement à l'idée qui découlera de cette impression de réflexion; autrement dit, le contenu de l'impression de réflexion diffère de l'idée l'ayant suscitée, alors que le contenu de l'idée qui découlera de cette impression de réflexion lui sera identique.<sup>30</sup> Ainsi, le fait demeure que le contenu de nos idées ne peut jamais excéder le contenu de nos impressions : même s'il est nécessaire d'avoir certaines idées (elles-mêmes copiées d'impressions antérieures) pour susciter certaines impressions de réflexion, le contenu lui-même ne se trouve pas déjà dans l'idée, mais uniquement dans l'impression qu'elle suscite. À titre d'illustration, si nous reprenons les exemples de désir et d'espoir donnés par Hume, ces impressions de réflexion

---

<sup>27</sup> J'évite ici encore une fois de parler de cause et d'effet afin d'éviter les confusions (voir note 17). Le lecteur avisé aura reconnu que le verbe *susciter* n'est en fait qu'un synonyme.

<sup>28</sup> Hume souligne que l'étude de ces impressions de sensation « appartient à l'anatomie et à la philosophie naturelle, plus qu'à la philosophie morale, et par conséquent il n'en sera pas question pour l'instant. (Hume, *Op. cit.*, 1995, 49.) » Philippe Saltel précise dans ses notes que Hume ne s'y intéressera pas au sein du *Traité* (Ibid., 49 note 9.)

<sup>29</sup> Hume, *Op. cit.*, 2015, 99.

<sup>30</sup> On pourrait distinguer le rapport unissant les impressions et les idées qui en découlent du rapport unissant les idées et les impressions de réflexion qui en découlent en utilisant, par analogie seulement, les différentes acceptions qu'Aristote propose pour définir les causes. Dans le premier cas, l'impression est à la fois cause efficiente et cause formelle de l'idée qui en découle : sa présence crée l'idée (cause efficiente) et lui transmet son contenu, qui sera identique (cause formelle). Dans le second cas, par contre, l'idée n'est que cause efficiente de l'impression de réflexion : le contenu de cette impression n'est en rien la copie de l'idée dont elle découle, mais est original, et propre à l'impression elle-même.

sont toutes deux suscitées par l'idée de plaisir, elle-même copie de l'impression de sensation de plaisir. Mais pour Hume, l'idée de plaisir ne contient pas déjà en elle celle de désir ou d'espoir; pour penser ces choses, il faut d'abord les avoir ressenties, c'est-à-dire en avoir eu l'impression (de réflexion).

À propos des impressions de réflexion, notons finalement qu'elles peuvent être suscitées par des idées étant elles-mêmes la copie d'une impression de réflexion; dans le livre II du *Traité*, Hume les nomme *passions indirectes*, par opposition aux *passions directes*.<sup>31</sup> Là non plus, rien ne contredit le fait qu'ultimement, tout le contenu des idées se retrouve d'abord entièrement dans celui des impressions dont elles sont la copie. Généalogiquement, une impression de sensation suscite la création d'une idée, dont elle est la copie; cette idée peut alors susciter une impression de réflexion, qui n'est pas la copie de cette idée mais qui, au contraire, contient quelque chose de nouveau; une idée peut alors être suscitée par cette nouvelle impression de réflexion, en étant alors une copie; cette idée peut alors susciter une impression de réflexion nouvelle; et ainsi de suite.<sup>32</sup> Ainsi, nulle part une idée ne contient plus de contenu cognitif que l'impression dont elle est la copie.

### 1.1.2 La méthode généalogique

De sa théorie des idées, Hume décrit une méthode à utiliser pour mettre de l'ordre dans nos idées, qu'il exprime de manière concise dans la première *Enquête* :

« 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.

---

<sup>31</sup> Hume, *Op. cit.*, 2015, 100. Hume soutient alors que ces passions directes « naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir », mais ne précise rien à propos de ces passions qui, si l'on suit sa conceptualisation, pourraient naître immédiatement des sens. Il n'est pas clair si Hume considère qu'aucune telle passion directe n'existe, s'il considère qu'une telle chose existe mais ne l'appellerait pas « passion », ou s'il n'a tout simplement pas considéré cette possibilité. Comme cela est sans importance pour le travail que je propose de faire ici, je ne m'étendrai pas plus longuement sur le sujet.

<sup>32</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 48-49.

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.<sup>33</sup> »

Appelons ce problème celui de la *signification*, que l'on peut expliquer comme suit. D'abord, selon la théorie des idées, tout le contenu cognitif auquel l'humain a accès se retrouve dans ses idées et dans ses impressions; et comme, ultimement, toutes les idées sont elles-mêmes la copie d'impressions ou l'amalgame d'éléments eux-mêmes copiés d'impressions, tout le contenu cognitif auquel l'humain a accès se retrouve dans ses impressions. Ainsi, bien que l'humain manipule des idées (et pas des impressions) lorsqu'il pense, tous les éléments de contenu de ces idées se retrouvent dans des impressions antérieures. Ensuite, et c'est ce que Hume affirme implicitement dans l'extrait précédent, tout mot, s'il veut signifier quelque chose, doit faire référence à du contenu cognitif; or, il n'est malheureusement pas rare que des termes soient utilisés de manière confuse, c'est-à-dire sans correspondre à une idée. Afin de clarifier à quoi font référence les termes, on peut ainsi retourner à la source, soit aux impressions, et par là circonscrire les possibilités de référence : quoi que l'on s'imagine penser par nos mots, on ne peut pas penser ce qui ne se retrouve pas dans nos impressions. Comme cette méthode requiert de retrouver l'origine, la source de nos idées (ou de nos « idées supposées »), je la qualifierai de *généalogique*.<sup>34</sup>

Il est difficile d'exagérer l'importance de cette méthode pour Hume : chaque fois qu'un concept est problématique et doit être clarifié ou expliqué, Hume le lui soumet. Je dirais même que le scepticisme de Hume en est largement tributaire. Le *Traité* regorge d'exemples, et

---

<sup>33</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 68. Les italiques sont de Hume.

<sup>34</sup> Notons que la présentation que Hume fait de cette méthode, malgré son apparente simplicité, est problématique; voir notamment p. 11, note 31. On peut d'ailleurs remarquer que l'extrait lui-même est confus et semble se contredire : en effet, Hume souligne que certains termes sont employés *sans idée* correspondante, mais dans la phrase suivante, nous invite à rechercher de quelle impression dérive cette *idée supposée*. S'il n'y a pas d'idée, de quoi sommes-nous censés faire la généalogie? Mais si cette idée supposée est effectivement une idée, alors les termes font référence à une idée, contrairement à ce que Hume affirme. À moins que cette *idée supposée* ne soit pas une idée, mais autre chose? Nulle part Hume ne soutient clairement l'existence d'un troisième genre d'entité mentale, distincte des impressions et des idées. Donc, si elle n'en est pas une, quelle est sa nature, et quelle relation entretient-elle avec les impressions? Une manière simple et élégante de résoudre ce problème est d'invoquer, comme le font les interprètes réalistes, la distinction entre conception et supposition. Voir section 2.2.

plusieurs sont repris dans les deux *Enquêtes* : modes et substances, espace et temps, existence, *moi*, connaissance, causalité, volonté, les différentes passions, les vertus et les vices sont tous soumis, à un moment ou un autre, à la méthode généalogique. Les concepts de miracle et de providence passent aussi sous sa loupe dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, et décrire *L'histoire naturelle de la religion* comme étant essentiellement l'application de cette méthode au monothéisme ne serait pas loin de la réalité.

## 1.2 La causalité et l'idée de connexion nécessaire

Hume applique cette méthode généalogique à l'idée de causalité, et cherche à trouver de quelle impression cette idée est la copie.<sup>35</sup> Il commence par expliquer que l'impression ne se trouve ni dans ce que l'on appelle la cause ni dans ce que l'on appelle l'effet, mais qu'elle doit se trouver dans la relation entre ces deux choses. Il trouve alors les impressions de contiguïté spatiale et de succession temporelle<sup>36</sup> entre la cause et l'effet. Mais selon Hume, cela ne suffit pas à clarifier l'idée de causalité :

« Nous contenterons-nous donc de ces deux relations de contiguïté et de succession, jugeant qu'elles nous offrent une idée complète de la causalité? En aucune manière. Un objet peut être contigu et antérieur à un autre, sans qu'on la regarde comme sa cause. Il y a une CONNEXION NÉCESSAIRE à prendre en considération, et cette relation est d'une importance beaucoup plus grande que n'importe laquelle des deux précédentes.<sup>37</sup> »

Il lui faut donc trouver l'impression de laquelle l'idée de connexion nécessaire est copiée.

---

<sup>35</sup> J'utilise le singulier seulement ici pour coller au texte (notamment Hume, *Op. cit.*, 1995, 134, lorsque Hume explique devoir appliquer sa méthode généalogique à l'idée de causalité). Bien que je n'en ferai pas plus de cas ici, il vaut la peine de remarquer que certains commentateurs soulignent que Hume, dans l'application de sa méthode généalogique, ne considère pas toujours la possibilité que l'idée qu'il analyse puisse être complexe, et donc composée de plusieurs impressions distinctes. Voir Louis E. Loeb à propos de l'analyse de l'idée du *moi* (Louis E. Loeb, *Stability and Justification in Hume's Treatise* [New York: Oxford University Press, 2002], 165; Anne Jaap Jacobson concernant celle de l'idée de connexion nécessaire (Anne Jaap Jacobson, « From Cognitive Science to Post-Cartesian Text: What did Hume Really Say? », dans *The New Hume Debate*, dir. Rupert J. Read et Kenneth A. Richman [New York : Routledge, 2000], 160.)

<sup>36</sup> Comme le remarque Peter Kail, Hume n'intègre plus la contiguïté à sa définition de causalité dans la première *Enquête* (Kail, *Op. cit.*, 79 note 4.)

<sup>37</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 136-37.

Hume souligne alors que cette impression émerge non pas chaque fois que des objets<sup>38</sup> contigus et successifs sont observés, mais plutôt à la suite d'observations répétées d'objets similaires qui se présentent toujours de manière contiguë et successive, qu'il nomme leur *conjonction constante*. Cela montre que l'impression de connexion nécessaire n'est pas celle de la relation entre les objets eux-mêmes. En effet, si c'était le cas, l'impression se manifesterait dès la première occurrence, pas seulement après l'observation de leur constante conjonction. En effet, chacune des occurrences est totalement indépendante des autres, et le fait d'avoir déjà souvent observé des occurrences similaires par le passé ne change en rien la relation entre les objets qui sont observés dans l'occurrence actuelle. L'impression de connexion nécessaire ne peut donc pas être tributaire d'une relation entre les objets. Par contraste, l'impression d'un objet qui est « au-dessus » d'un autre, elle, l'est.

Si l'impression de connexion nécessaire n'est pas celle d'une relation entre les objets, elle doit être celle d'une chose qui surgit après l'observation d'une conjonction constante, mais pas avant. Hume affirme que c'est l'impression d'un sentiment, sentiment qui émerge après que l'on ait observé une conjonction constante : « après avoir observé la ressemblance dans un nombre suffisant de cas, nous ressentons immédiatement une détermination de l'esprit à passer d'un objet à son concomitant habituel et à le concevoir sous un jour plus vif en raison de cette relation.<sup>39</sup> » L'idée de connexion nécessaire est une copie de cette impression, de ce sentiment que l'on ressent après avoir observé une conjonction constante entre des objets similaires. Ce n'est pas la copie d'une impression de relation entre des objets, puisqu'une telle impression n'existe tout simplement pas.

---

<sup>38</sup> Ce que je disais au début de ce chapitre mérite d'être rappelé ici : il faut donc lire ce qui suit dans le reste de cette section comme se limitant à des énoncés épistémologiques, dont la portée ontologique est entièrement indéterminée. Ainsi, les « objets » renvoient ici à ce que nos sens perçoivent, sans se prononcer sur leur nature (ils pourraient n'être que des réalités mentales, des objets physiques indépendants de nos perceptions, la volonté divine, etc.) De la même manière, la relation entre ces objets pourrait très bien n'être qu'une fiction de l'imagination, ou une réalité entièrement mentale, ou encore une relation objective indépendante de nos perceptions, etc.

<sup>39</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 241.

Ainsi, l'idée de connexion nécessaire, correctement comprise, n'est pas la copie d'une impression de nos sens, comme l'idée de « rouge » est copiée d'une impression visuelle par exemple, mais plutôt la copie d'un sentiment que l'on a ressenti, comme l'idée de « peur » est copiée de l'impression de cette émotion. Elle ne réfère donc pas à une relation observée entre des objets perçus, mais au sentiment que l'humain ressent, lorsqu'il observe une conjonction constante entre des objets, que des objets entre lesquels il n'observe pas de relation sont tout de même reliés.

Pour définir la causalité, on peut donc décrire la relation entre les objets des impressions de nos sens, qui n'est rien d'autre que leur conjonction constante, ou décrire le sentiment qui émerge en nous après l'observation de cette conjonction constante, c'est-à-dire la connexion nécessaire. C'est ainsi que Hume procède<sup>40</sup> en offrant ses fameuses deux définitions de la causalité. Puisqu'elles seront centrales à plusieurs arguments de part et d'autre du débat, je les recopie entièrement. Voici d'abord la formulation du *Traité* :

« Nous pouvons définir une CAUSE comme “un objet antérieur et contigu à un autre, et de telle sorte que tous les objets qui ressemblent au premier soient placés dans des relations semblables d'antériorité et de contiguïté à l'égard des objets qui ressemblent au second.” Si l'on estime que cette définition est défectueuse car tirée d'objets étrangers à la cause, nous pouvons y substituer cette autre : “une CAUSE est un objet antérieur et contigu à un autre et si uni à ce dernier que l'idée de l'un détermine l'esprit à former l'esprit de l'autre, et l'impression de l'un à former de l'autre une idée plus vive.”<sup>41</sup> »

Voici maintenant la formulation de la première *Enquête* :

« Des objets semblables sont toujours en connexion avec des objets semblables. Cette conjonction, nous en avons l'expérience. D'accord avec cette expérience, nous pouvons donc définir une cause comme *un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second*. Ou, en d'autres termes, *tel que, si le premier objet n'avait pas existé, le second n'aurait jamais existé*. L'apparition de la cause conduit toujours l'esprit, par une transition coutumière, à l'idée de l'effet. Cette transition aussi, nous en avons l'expérience. Nous pouvons donc, conformément à cette expérience,

---

<sup>40</sup> Plusieurs débats tournent autour de ces deux définitions dans la littérature secondaire, notamment parce qu'elles ne sont ni intensivement ni extensivement équivalentes (pour un bref survol, voir Harold W. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge* [New York: Routledge, 1999], 149-57.) Ces débats sont cependant indépendants de celui qui m'intéresse ici : peu importe la solution que l'on préconise à leurs sujets, on peut attribuer à Hume une position réaliste, anti-réaliste ou agnostique à propos de la nature ontologique de la causalité.

<sup>41</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 246-47. Les majuscules sont de Hume.

former une autre définition de la cause et l'appeler *un objet suivi d'un autre et dont l'apparition conduit toujours la pensée à l'idée de cet autre objet*.<sup>42</sup> »

L'analyse généalogique du concept de causalité permet de clarifier que lorsque l'on dit qu'une chose en cause une autre, ou même qu'une chose doit nécessairement suivre d'une autre puisqu'elle en est l'effet, on ne fait pas référence à une relation dont on aurait eu une impression, on ne décrit pas une caractéristique des objets que l'on perçoit. À proprement parler, on réfère plutôt au sentiment de connexion nécessaire que nous avons, lui-même ayant émergé à la suite d'une observation répétée d'une constante conjonction entre les objets. Autrement dit, affirmer qu'une cause X sera nécessairement suivie d'un effet Y revient à dire « j'ai toujours perçu, dans mes expériences passées, l'objet X suivi de l'objet Y, et j'ai le sentiment qu'il en sera toujours ainsi à l'avenir ». Ce que Hume souligne, c'est que nous n'avons jamais une impression provenant des objets que « l'avenir ressemblera au passé », sinon ce sentiment de connexion nécessaire. Notre idée de causalité, correctement comprise, n'est pas la copie d'une caractéristique des objets dont on a l'impression, mais celle d'un sentiment. Elle ne décrit donc pas ces objets, mais notre attitude par rapport à eux.

### 1.3 La croyance

Hume définit ainsi la croyance : « le sentiment de croyance n'est rien qu'une conception plus intense et plus stable que celle qui accompagne les pures fictions de l'imagination, et que cette *manière* de concevoir naît d'une conjonction coutumière de l'objet avec quelque chose de présent à la mémoire et aux sens<sup>43</sup> ». Elle a évidemment une influence sur les actions et les passions humaines : si l'on a la conviction que notre café est brûlant, on

---

<sup>42</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 144. Les italiques sont de Hume.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 113. La définition donnée dans le *Traité* est confuse à cet égard : lorsque Hume y définit la croyance en des termes similaires, il ne mentionne que l'impression, mais il reconnaît dans les phrases suivantes explicitement que dans certains cas, une idée « tient ici la place d'une impression, et elle lui est entièrement identique pour ce qui concerne notre présent propos. » (Hume, *Op. cit.*, 1995, 171.) Dans la première *Enquête*, Hume est plus clair; c'est pourquoi je cite cet ouvrage plutôt que le *Traité*.

évitera de le boire (la croyance influence nos actions) par crainte de se blesser (elle influence nos passions), et ce, peu importe comment on parvient à cette conviction.<sup>44</sup>

Avoir une croyance, pour Hume, c'est donc simplement ressentir une perception avec beaucoup de force et de vivacité. Les impressions étant des perceptions possédant beaucoup de force et de vivacité, elles sont toujours crues. Nos idées, par contre, ne sont pas toutes crues. Certaines, principalement les idées de la mémoire, sont toujours l'objet de croyances.<sup>45</sup> D'autres, comme les fictions de l'imagination, ne sont que des conceptions, soit des idées pensées sans être crues. Mais l'imagination n'est pas qu'une faculté fantaisiste, uniquement capable de joindre entre elles des idées simples pour construire des idées complexes sans correspondance aux impressions (comme les créatures fantastiques). Dans certaines circonstances, les idées de l'imagination peuvent être crues.<sup>46</sup> Les exemples les plus évidents sont probablement nos nombreuses croyances concernant l'avenir, qui ne peuvent pas, par

---

<sup>44</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 186-88.

<sup>45</sup> Ibid., 148. Hume reconnaît tout de même que divers facteurs puissent réduire la force et la vivacité de nos idées de la mémoire. Un souvenir distant, par exemple, peut en perdre suffisamment pour être confondu avec une fiction de l'imagination.

<sup>46</sup> Les distinctions que Hume opère entre les différentes facultés de l'esprit ne sont pas claires. Il distingue explicitement la mémoire de l'imagination en soulignant (1) que la première détient des idées beaucoup plus vives et fortes que la seconde et (2) que la première conserve la forme et l'ordre originels des impressions, alors que la seconde peut librement les changer (Ibid., 50-52.). Si la seconde distinction ne me semble pas problématique, la première l'est, puisque Hume indique clairement que les idées de l'imagination, en certaines circonstances, peuvent être crues. En outre, Hume distingue l'imagination de la raison (Ibid., 185, note de Hume), mais souligne alors qu'il y a deux sens que l'on peut donner à « imagination ». Le sens plus englobant est celui donné pour la distinguer de la mémoire, et inclut la raison; le sens plus restreint sert à distinguer la faculté de raisonner, qui change librement les idées pour faire des démonstrations ou des arguments probables, de la faculté de changer librement les idées de manière simplement fantaisiste. Comme clarifier exactement la définition et le rôle de chacune des facultés n'est pas essentiel pour mon propos, je me contenterai de distinguer mémoire d'imagination par la seconde distinction seulement. En ce qui concerne la raison, qui est parfois incluse mais parfois distincte de l'imagination, je suivrai simplement le texte de Hume et sa conviction que « le contexte en expliquera suffisamment la signification. » (Ibid.)

définition, être des idées de la mémoire et correspondre à des impressions. On peut cerner deux conditions nécessaires pour le permettre.

La première condition est que l'idée de l'imagination obtienne la force et la vivacité d'une autre perception. Comme les impressions possèdent plus de force et de vivacité, elles peuvent en transmettre et ainsi susciter la croyance. Par exemple, je peux m'imaginer qu'une personne se tient actuellement sur le pas de ma porte, mais cette conception n'ayant qu'une faible force et vivacité, je ne crois pas que ce soit le cas. Cependant, si j'entendais le carillon de la sonnette d'entrée, cette conception deviendrait alors plus forte et vive : l'impression auditive transmettrait une part de sa force et vivacité à mon idée, qui deviendrait alors une croyance. Une idée de la mémoire peut aussi fournir suffisamment de force et de vivacité pour susciter une croyance. Si, par exemple, je cherche mes clés, et que je me souviens soudainement les avoir laissées dans mon manteau hier soir, la simple conception que mes clés sont dans mon manteau devient une croyance par la transmission de force et de vivacité de mon souvenir.

La deuxième condition est qu'il existe une association entre la perception fournissant la force et la vivacité et l'idée de l'imagination. En effet, entendre le carillon de ma sonnette d'entrée m'amène à croire une idée bien spécifique, soit que quelqu'un se trouve sur le pas de ma porte, et pas n'importe quelle idée, par exemple que mes clés sont dans mon manteau d'hiver ou qu'il pleut actuellement à Edmonton. La transmission de force et de vivacité entre perceptions ne se fait pas de manière anarchique, mais respecte certaines règles. Hume nomme ces associations des *relations naturelles*.

Il existe trois types d'associations : la contigüité, la ressemblance, et la relation de causalité. La force de la relation entre deux perceptions est proportionnelle au degré de contigüité, de ressemblance ou de causalité qui les unit. Plus l'association entre deux perceptions est grande, plus la force et la vivacité passent aisément de l'une à l'autre. Dans tous les cas, ces relations se développent et se fortifient par la répétition d'expériences, que Hume nomme la coutume ou l'habitude. Une seule observation d'objets contigus ou similaires ne crée pas une association aussi forte que l'habitude de l'observer; quant à la relation de causalité, elle est elle-même le fruit de l'habitude qu'il nomme la « conjonction constante ».

Il ne faut pas confondre l'association, soit la relation naturelle qui peut unir deux idées dans l'imagination, avec la capacité plus générale de l'imagination à lier librement les idées entre elles. Cette dernière crée ce que Hume appelle des *relations philosophiques*, qui désignent les différents rapports par lesquels on peut lier les idées entre elles, indépendamment de leur degré d'association.<sup>47</sup> On peut par exemple comparer l'idée d'éléphant et de voiture pour identifier leurs contrariétés, mais cela ne signifie pas que notre imagination passe aisément de la première idée à la seconde. Hume soutient qu'il y a, au total, « sept sortes différentes de relations philosophiques : la ressemblance, l'identité, les relations de temps et de lieu, la proportion de quantité et de nombre, les degrés d'une qualité quelconque, la contrariété et la causalité.<sup>48</sup> » Il est utile, ici, de distinguer *liaison par* l'imagination et *association dans* l'imagination, qui reflètent les deux sens que Hume reconnaît au mot relation.<sup>49</sup> Philippe Saltel l'exprime très bien dans une note au *Traité* : « Par principe, l'imagination est libre et peut lier deux idées comme elle l'entend (ou presque : elle n'est limitée que par le principe de non-contradiction). [...] L'association suppose que des qualités des idées déterminent l'esprit à associer ces idées.<sup>50</sup> » Les associations, soit les relations naturelles, jouent un rôle dans la croyance; les relations philosophiques, par contre, n'en jouent pas.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Notons que les relations naturelles sont toutes aussi des relations philosophiques : elles sont des rapports par lesquelles la raison peut comparer les idées entre elles. Cependant, elles ont cette tendance à faciliter le passage de l'une à l'autre dans l'imagination, ce qui n'est pas le propre d'une relation philosophique. On peut donc dire que les relations naturelles sont des relations philosophiques qui sont associées dans l'imagination par la coutume ou l'habitude.

<sup>48</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 127.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 53 note 13.

<sup>51</sup> Dans la mesure où elles joueraient un rôle, c'est parce qu'elles seraient devenues aussi des relations naturelles. Par exemple, les idées d'éléphant et de voiture ne sont pas naturellement reliées pour moi, mais elles le deviendraient si je tapissais ma voiture d'images d'éléphants, ou si j'apprenais que les sièges de ma voiture étaient couverts de cuir d'éléphant.

### 1.3.1 La causalité comme principe d'association entre les idées

Toutes choses étant égales par ailleurs, la contigüité et la ressemblance entre les perceptions associent les perceptions entre elles dans l'imagination, mais c'est la causalité qui établit les liens les plus forts. En effet, l'esprit passe facilement de la perception d'une batte de baseball à l'idée de balle de baseball, puisque dans notre expérience, elles se sont souvent présentées de manière contigüe; de la même manière, il passe aisément de l'impression d'une photographie d'un ami au souvenir de cet ami à cause de leur ressemblance. Mais ces associations sont souvent trop faibles pour transférer la force et la vivacité nécessaires pour élever une idée au rang de croyance; voir une batte rappelle peut-être aisément l'idée de balle, mais ne nous convainc pas qu'il doit aussi se trouver une balle dans les environs. La causalité, par contre, a généralement cette influence : si j'entends mon ami m'interpeller depuis le couloir, mon esprit passera non seulement aisément de cette impression auditive à l'idée de sa personne, mais aura aussi la conviction qu'il s'y trouve. La relation de causalité, telle que présentée par Hume, joue donc un rôle fondamental dans son analyse de la croyance.<sup>52</sup>

L'association que la causalité peut créer entre différentes perceptions peut être de différents degrés. Hume nomme son plus haut degré la *preuve*, c'est-à-dire ces « arguments qui proviennent de la relation de cause à effet et qui sont entièrement exempts de doute et d'incertitude.<sup>53</sup> » Ce genre d'association se produit lorsque l'habitude de percevoir une cause suivie de son effet ne souffre aucune exception. Par exemple, chaque fois que j'ai perçu une balle être lancée, je l'ai ensuite vue retomber. Il nomme les degrés inférieurs *probabilités*, qui peuvent être plus ou moins élevées. Ce genre d'association se produit lorsque l'habitude est encore naissante et n'a pas été observée souvent; ou encore lorsque l'habitude n'est pas uniforme, et qu'un même effet a été observé à la suite de causes différentes, ou que des effets différents ont été observés à la suite d'une même cause.<sup>54</sup> Par exemple, pour un nouveau

---

<sup>52</sup> Bien d'autres facteurs peuvent influencer la force des associations entre différentes perceptions, et bien que Hume ne prétende pas en faire une liste exhaustive, il soutient çà et là que l'humeur du moment, les dispositions de l'esprit, les traits de caractère, et l'état de santé y jouent un rôle.

<sup>53</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 194.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 201-15.

parent, ce qui calme les pleurs de bébé n'est pas encore bien associé à une idée particulière, parce que son expérience est trop restreinte. Mais même après un grand nombre d'occurrences de pleurs calmés par différentes choses, son habitude n'est pas uniforme : parfois nourrir l'enfant est efficace, parfois le bercer l'est, et parfois rien ne semble fonctionner. La probabilité d'une association, soit la force de son lien dans l'imagination, est tributaire de sa fréquence relative dans notre habitude. C'est ce qui explique que même lorsqu'une association n'est pas une preuve, certaines idées semblent plus probables que d'autres, c'est-à-dire qu'elles nous viennent plus aisément à l'esprit.<sup>55</sup>

Il existe un autre degré d'association que certaines idées peuvent entretenir entre elles : la *connaissance*, que Hume définit comme étant « l'assurance que fait naître une comparaison d'idées.<sup>56</sup> » Il existe en effet deux grandes classes de *relations philosophiques*<sup>57</sup> entre les perceptions : « celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons et celles qui peuvent changer sans qu'il y ait de changement dans les idées.<sup>58</sup> » Ce sont ces premières, que Hume nomme les *relations d'idées*, qui peuvent prétendre à la connaissance plutôt qu'à la probabilité ou la preuve, alors que les secondes, qu'il appelle les *faits*, ne le peuvent pas.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Pour Hume, le hasard n'est en fait rien d'autre qu'une forme particulière de probabilité. Ainsi, si on lance un dé à six faces sur une table plane, notre esprit aura la certitude que le dé retombera sur une face, car l'association entre ces perceptions est une preuve, mais pas qu'il tombera sur le 3 plutôt que sur une autre face. Ce « hasard » traduit notre expérience non uniforme. Ibid., 194-200.

<sup>56</sup> Ibid., 194.

<sup>57</sup> Voir p. 19 pour la distinction entre les *relations philosophiques* et *naturelles*.

<sup>58</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 127.

<sup>59</sup> On pourrait croire ici que je contredis ce que j'ai dit plus tôt, soit que les relations philosophiques ne jouent aucun rôle dans la croyance (p. 19) : autant les relations d'idées que les faits sont des relations philosophiques, et les deux associent les perceptions entre elles dans l'imagination. Il n'en est pourtant rien. Toutes les associations unissant deux perceptions entre elles dans l'imagination (soit les relations naturelles) sont des relations philosophiques; cependant, elles ont en plus cette caractéristique de faciliter le passage d'une à l'autre dans l'imagination. La connaissance, la preuve et la probabilité font ici référence au degré de force qu'une association peut avoir. La première est réservée aux relations d'idées, et les deux autres, aux faits. Voir p. 19, note 51.

Comme ces relations ne concernent que les idées entre elles<sup>60</sup>, elles peuvent être découvertes *a priori*<sup>61</sup>; Hume donne en exemple les relations «de la géométrie, de l’algèbre et de l’arithmétique et, en bref, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine.<sup>62</sup>» Contrairement aux faits, dont les relations peuvent changer à la lumière de nouvelles expériences (une preuve pouvant devenir probabilité après une occurrence contraire à l’habitude, et toute preuve a été préalablement une probabilité avant que l’expérience uniforme ne soit suffisamment répétée), les relations d’idées comparent des idées particulières indépendamment de la manière par laquelle elles se sont présentées et se présenteront à notre expérience. L’association entre elles est donc d’une nature différente que celle qui unit les faits, et d’une force supérieure qui permet la certitude absolue; c’est la nature de la connaissance.<sup>63</sup> Rappelons que la relation de causalité est une relation de faits, pas une relation d’idées<sup>64</sup>, et en ce sens, ne peut jamais être à proprement parler être une connaissance.

---

<sup>60</sup> Hume mentionne qu’il existe quatre telles relations philosophiques : la ressemblance, la contrariété, les degrés de qualité et les proportions de quantité ou de nombre. Les trois premières se découvrent intuitivement, la quatrième se découvrant par les démonstrations mathématiques. Il existe en outre trois relations philosophiques relevant des faits : l’identité, les relations de temps et de lieu (donc notamment la succession et la contiguïté) et la causalité. (Hume, *Op. cit.*, 1995, 127-31.)

<sup>61</sup> Les idées elles-mêmes doivent cependant avoir été développées normalement, soit en étant ultimement la copie d’impressions, ou composées d’éléments eux-mêmes copiés d’impressions. L’acquisition d’idées passe ainsi toujours par l’expérience, mais les relations d’idées peuvent se découvrir en les comparant entre elles, sans devoir retourner à l’expérience.

<sup>62</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 85.

<sup>63</sup> Hume souligne ailleurs que les relations d’idées sont souvent moins vives et fortes que celles provenant des faits, ce qui semble contredire l’assertion voulant que l’association nommée connaissance soit plus forte que celle nommée preuve. Je réponds à cela en deux temps. Premièrement, lorsque Hume présente les *probabilités non philosophiques* (Hume, *Op. cit.*, 1995, 216-29), il met en lumière plusieurs facteurs qui tendent à affaiblir l’association d’idées et à renforcer les probabilités. Il est donc parfaitement cohérent de dire que cette relation, toutes choses étant égales par ailleurs, est plus forte que celle de la preuve, mais que d’autres facteurs la rendent relativement plus faible. Deuxièmement, et plus important, la force et la vivacité d’une idée ne sont pas tributaires uniquement de la force de l’association, mais aussi des quantités de force et de vivacité lui étant transmises par la perception présente à l’esprit. Or, les idées animées par les relations d’idées ont souvent comme source des idées abstraites relativement pauvres en force et vivacité, alors que les idées animées par une relation

### 1.3.2 L'évaluation épistémiquement normative des croyances

Cette présentation de la croyance est pour le moment purement descriptive : on comprend la nature de ce sentiment, la manière par laquelle une idée peut être crue, et l'impact qu'elle a sur les actions et passions humaines, mais rien, pour l'instant, ne permet de distinguer les croyances normativement valables de celles qui ne le sont pas, soit les croyances vraies des croyances fausses.<sup>65</sup> Il est utile de distinguer la croyance, soit la force et la vivacité d'une perception, du *savoir*<sup>66</sup>, cette croyance que l'on juge respecter certains critères épistémiques normatifs, et donc refléter la vérité.<sup>67</sup> En ce qui concerne le sentiment de conviction, il est le même, que la croyance soit vraie ou fausse : il « n'a pas d'autre effet que de permettre aux idées d'être facilement reçues et de faire que l'esprit y acquiesce avec satisfaction, ou du moins sans répugnance. [...] Par conséquent, nous pouvons remarquer que chaque fois que cette influence résulte d'autres principes que la vérité ou la réalité, ces principes en tiennent lieu<sup>68</sup> ». De la même manière, lorsque nous faisons de la philosophie et cherchons la vérité, nous croyons les idées que nous ressentons avec le plus de force et de vivacité : « Lorsque je suis convaincu d'un principe, ce n'est qu'une idée qui me frappe plus fortement. Lorsque je donne à une série d'arguments ma préférence sur une autre, je ne fais

---

de probabilité ou de preuve ont souvent comme source une impression ou une idée de la mémoire, qui est plus forte et vive (cet état de choses est d'ailleurs aussi présenté par Hume comme une probabilité non philosophique). La relative faiblesse de force et vivacité des idées reliées par la connaissance serait donc due à la faiblesse de leur perception source, pas à la faiblesse de l'association qui les y unit.

<sup>64</sup> Voir section 1.2, ainsi que p. 21, note 59.

<sup>65</sup> J'utilise ici les termes *vrai* et *faux* dans un sens commun. Si l'on y voit un problème, on pourra les remplacer sans incohérence par d'autres reflétant le fait que certaines croyances sont épistémiquement supérieures à d'autres.

<sup>66</sup> Hume utilise le terme *connaissance* pour désigner la force d'association entre des relations d'idées (voir p. 21). Afin d'éviter la confusion, j'utiliserai le terme *savoir* pour désigner ces croyances qui sont épistémiquement justifiées.

<sup>67</sup> Le savoir est donc une croyance épistémiquement justifiée, où épistémiquement justifiée ne se réduit pas à une justification pragmatique ou naturaliste. Voir p. 31, note 102.

<sup>68</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 189-90.

que décider d'après ce que je ressens sur la supériorité de leur influence.<sup>69</sup> » Le sentiment de croyance lui-même ne peut donc pas servir, à lui seul, de critère épistémiquement normatif.

D'un point de vue normatif<sup>70</sup>, Hume avance aussi quelques principes. Le problème de la signification que j'ai présenté plus haut, et la méthode généalogique que Hume propose pour le résoudre, ont une dimension normative importante : il faut s'assurer que nos mots renvoient correctement à des idées copiées d'impressions. Ailleurs, il propose aussi huit « règles par lesquelles juger des causes et des effets<sup>71</sup> », qu'il décrit comme étant « quelques règles générales nous permettant de savoir dans quels cas ils le sont réellement.<sup>72</sup> » À l'inverse, il présente plusieurs errances dues aux probabilités non philosophiques, qui ne sont pas « reçues par les philosophes et reconnues comme des fondements raisonnables de la croyance et de l'opinion.<sup>73</sup> » Ailleurs encore, Hume propose deux exigences générales auxquelles doivent s'astreindre les personnes voulant raisonner correctement. Elles découlent toutes deux de ce qu'il appelle dans la première *Enquête* le *scepticisme mitigé*. La première est de développer certaines dispositions qui tendent à tempérer l'ardeur de nos convictions : « En général, il y a un degré de doute, de prudence et de modestie qui, dans les enquêtes de tout genre, doit toujours accompagner l'homme qui raisonne correctement.<sup>74</sup> » La seconde est de restreindre nos recherches aux sujets qui conviennent à nos facultés, soit essentiellement les mathématiques (qui s'intéressent aux relations d'idées) et l'observation des faits (qui inclut les différentes sciences, mais aussi les raisonnements sur la vie courante, la morale et la critique).<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> Ibid., 168-69.

<sup>70</sup> Comme cela n'est pas essentiel à mon propos, je ne m'intéresserai pas ici à déterminer s'il est cohérent d'attribuer à Hume de telles règles normatives pour raisonner correctement, considérant les arguments sceptiques qu'il avance dans la quatrième partie du premier livre du *Traité*.

<sup>71</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 250. C'est le titre du chapitre.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., 216. Voir aussi p. 22-23, note 63.

<sup>74</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 244.

<sup>75</sup> Ibid., 245-47. Je cite l'Enquête car elle présente cela succinctement, mais on trouve ces exigences dans le *Traité*. Voir, notamment, Hume, *Op. cit.*, 1995, 364-67.

## 1.4 Le débat entourant le réalisme causal de Hume

Le débat auquel je m'intéresse dans ce mémoire tourne autour de cette question : quel est, selon Hume, le statut ontologique de la causalité?

D'un côté, il y a ceux qui considèrent que Hume est *anti-réaliste*<sup>76</sup>, soit qu'il soutient qu'au-delà de la conjonction constante que l'on observe et du sentiment de connexion nécessaire qui surgit à sa suite en nous, il n'existe rien qui relie ce que l'on appelle la cause à ce que l'on appelle l'effet. On dit aussi qu'ils attribuent à Hume une théorie régulariste de la causalité<sup>77</sup> : au-delà de la régularité de nos perceptions, il n'existe rien reliant les causes aux effets. Il est important de ne pas confondre cette position ontologique avec une position épistémologique : les anti-réalistes attribuent à Hume la position ontologique affirmant qu'il n'existe rien, par-delà nos perceptions, qui relie la cause à l'effet, et pas seulement la position épistémologique affirmant que l'on ne peut rien savoir à propos de l'existence (et de la nature, le cas échéant) d'un tel lien.<sup>78</sup> Pour reprendre l'expression de Galen Strawson, qui critique

---

<sup>76</sup> Dans mon mémoire, je m'intéresse aux positions ontologiques concernant la causalité; ainsi, lorsque je présente les positions anti-réalistes, réalistes et agnostiques, on doit les comprendre comme se limitant à cet aspect. Lorsque j'appliquerai ces termes à d'autres objets, par exemple au statut ontologique des objets de nos perceptions ou au *moi*, je le spécifierai pour éviter les confusions.

<sup>77</sup> En anglais, la *regularity theory of causation*.

<sup>78</sup> Cette nuance est absolument fondamentale, et se trouve au cœur de la critique que Strawson adresse à ce qu'il appelle « l'interprétation standard »; comme mon mémoire s'intéresse particulièrement à lui, je reprends ses définitions (Strawson, *Op. cit.*, 22-31.) Il faut cependant demeurer vigilant avec la définition de certains termes, qui varie d'un auteur à l'autre. Les étiquettes *anti-réaliste* et *théorie régulariste de la causalité* sont notamment utilisées pour désigner des positions où l'on refuse d'affirmer l'existence de quelque chose dépassant nos observations; selon mes définitions, ce genre de positions est plutôt agnostique. À titre d'exemple, Peter Millican se décrit comme un anti-réaliste, mais me semble plutôt préconiser une interprétation agnostique telle que je la définirai plus loin. Il renvoie d'ailleurs à un article de Simon Blackburn, où ce dernier définit l'anti-réalisme ontologique comme ne supposant pas l'existence d'une chose, pas nécessairement comme la niant explicitement, ce qui semble plutôt être caractéristique de la position agnostique. Voir Peter Millican, « Against the "New Hume" », 2007, 5, <http://www.davidhume.org/papers/millican/2007%20Against%20the%20New%20Hume.pdf>; Simon Blackburn, « Hume and Thick Connexions », dans *The New Hume Debate*, dir. Rupert J. Read et Kenneth A. Richman (New York : Routledge, 2000), 110.

sévèrement cette interprétation, soutenir une telle position revient à affirmer que toute la régularité causale que l'on observe n'est due à rien d'autre qu'un incroyable coup de chance : rien ne rend nécessaire (ou même probable) le fait qu'une flamme vive placée sous une feuille de papier sec l'embrase, mais c'est néanmoins toujours ainsi que se déroule notre expérience.<sup>79</sup>

D'un autre côté, il y a ceux qui considèrent que Hume est *réaliste*. Galen Strawson et John P. Wright sont probablement les représentants les plus importants de cette interprétation. Ils l'ont certainement popularisée<sup>80</sup> en faisant chacun paraître un livre consacré à elle dans les années 1980, et ils continuent de la soutenir aujourd'hui.<sup>81</sup> Cette interprétation considère que Hume croit qu'il existe quelque chose, par-delà nos perceptions, qui relie ce que l'on perçoit comme étant la cause et l'effet, et qui assure que la première soit toujours suivie de la seconde. Je suivrai la nomenclature de Strawson et nommerai cette chose la Causalité, avec une majuscule, à distinguer de la causalité (avec une minuscule), qui fait référence à la constante conjonction et au sentiment de connexion nécessaire que l'on retrouve dans nos perceptions.<sup>82</sup> Il faut ici aussi porter attention à ne pas confondre cela avec une position épistémologique : les réalistes attribuent à Hume le fait de croire en l'existence de cette Causalité, mais soutiennent qu'il reconnaît que l'on ne peut rien savoir à son propos. C'est en ce sens qu'ils qualifient eux-mêmes leur position de réalisme *sceptique*.

---

<sup>79</sup> Strawson, *Op. cit.*, 27.

<sup>80</sup> Les défenseurs d'une interprétation réaliste de Hume l'attribuent à des contemporains de Hume, par exemple Kant (Wright, « Hume's Causal Realism: Recovering a Traditional Interpretation », 98.)

<sup>81</sup> Voir par exemple Wright, *Op. cit.*; John P. Wright, « Scepticism, Causal Science and "The Old Hume" », *Journal of Scottish Philosophy* 10, no 2 (septembre 2012) : 123-42, doi : 10.3366/jsp.2012.0034; Strawson, *Op. cit.* paru à l'origine en 1989; Galen Strawson, « 'Humeanism' », *Journal of the American Philosophical Association* 1, no 01 (2015) : 96-102, doi : 10.1017/apa.2014.13.

<sup>82</sup> À partir de maintenant, j'utiliserai le terme Causalité (avec la majuscule) pour désigner la réalité ontologique, et le terme causalité (avec la minuscule) pour désigner la constante conjonction et le sentiment de connexion nécessaire.

Une autre position que l'on peut attribuer à Hume est de demeurer *agnostique*<sup>83</sup>, soit de ne rien affirmer à propos de l'existence ou la nature de la Causalité, mais de ne rien nier non plus.<sup>84</sup> Comme dans le cas de l'interprétation réaliste, on attribue à Hume de prétendre ne rien *savoir* à son sujet, mais on rejette la thèse voulant que Hume, malgré cela, croit en son existence. C'est l'interprétation que je préconise.

Il est clair que le débat ne porte pas sur la conception épistémologique adoptée par Hume : les trois s'entendent pour dire qu'il considère que l'on ne peut rien savoir à propos de la Causalité. Les désaccords concernent ses positions ontologiques : certains l'interprètent comme niant l'existence de la Causalité, d'autres comme l'affirmant, et d'autres encore comme suspendant son jugement. Strawson le dit d'ailleurs de manière parfaitement claire :

« The present suggestion, then, is that the standard view confuses an epistemological claim with an ontological claim. More specifically, it confuses Hume's epistemological claim that (E1) all we can ever know of causation, in the world, is regular succession with the positive ontological claim that (O1) all that causation actually is, in the world, is regular succession.<sup>85</sup> »

Il peut sembler à première vue étonnant qu'un tel débat existe parmi les spécialistes de Hume. En effet, rien ne semble indiquer que Hume puisse tenir une position réaliste. Au contraire : en réduisant la causalité à l'observation d'une conjonction constante qui est suivie d'un sentiment de connexion nécessaire, Hume semble prendre particulièrement soin de ne pas affirmer l'existence de la Causalité. De plus, sa théorie des idées, jointe à sa théorie de la croyance, semble aussi lui interdire toute position ontologiquement réaliste : si toutes nos idées sont ultimement copiées d'impressions, et que l'on ne peut avoir d'impressions de la Causalité (qui, par définition, existe par-delà nos perceptions), alors on ne peut avoir l'idée de

---

<sup>83</sup> Je préfère le terme *agnostique* au terme *sceptique*, plus fréquemment utilisé dans la littérature concernant la pensée de Hume. D'une part, la définition donnée dans le dictionnaire Antidote sied parfaitement au sens que je lui attribue ici : « Doctrine philosophique qui rejette toute métaphysique et déclare que l'absolu est inaccessible à l'esprit humain. » D'autre part, le terme « sceptique » est utilisé dans la littérature pour désigner des positions variées, incluant la position anti-réaliste.

<sup>84</sup> On utilise souvent l'appellation *new Hume* pour désigner l'interprétation réaliste, alors que l'expression *old Hume* est utilisée pour référer à leurs critiques. J'ai choisi de délaissé ces étiquettes; voir p. 2, note 4 pour mes explications.

<sup>85</sup> Strawson, *Op. cit.*, 14. La *standard view* à laquelle Strawson fait référence est l'interprétation anti-réaliste.

la Causalité; or, la croyance n'est rien d'autre qu'une manière particulière de considérer une idée; on ne peut donc pas croire en une chose dont on ne peut avoir une idée. Certains des critères normatifs concernant la manière de mener notre raison convenablement semblent aussi incompatibles avec le réalisme : s'il faut restreindre nos enquêtes à ce qui convient à nos facultés, et que ce qui se trouve à l'extérieur de nos perceptions ne leur convient pas, la Causalité ne peut pas être un sujet sur lequel on peut raisonner correctement. Ces efforts déployés par Hume pour éviter de parler de la nature ontologique des choses dont il discute suggèrent clairement une position agnostique à leur égard : s'il était réaliste ou anti-réaliste, pourquoi tant de réticence à l'exprimer alors que le sujet s'y prête si bien?

On peut ajouter à cela les multiples passages où Hume affirme explicitement que l'on ne peut rien savoir à propos de ce qui se situe au-delà de nos perceptions, ce qui, par définition, inclut certainement la Causalité. En voici quelques exemples, tirés tantôt du *Traité*, tantôt de la première *Enquête* : parlant de l'impression de sensation, qu'elle « naît dans l'âme de manière originelle, *de causes inconnues*<sup>86</sup> »; à propos du concept métaphysique de substance, qu'une « perception est la seule chose dont nous ayons une idée parfaite. Une substance est entièrement différente d'une perception. *Nous n'avons donc aucune idée de substance*<sup>87</sup> »; concernant le *moi*, cette substance métaphysique supportant toutes nos perceptions, que « nous n'avons aucune idée du *moi*<sup>88</sup> », et donc que « toutes les questions habiles et subtiles à propos de l'identité personnelle *ne peuvent jamais être tranchées* et doivent être regardées comme des difficultés grammaticales, plutôt que philosophiques<sup>89</sup> »; à propos des arguments soutenant que toutes les modifications que l'on observe dans les choses sont dues à la puissance divine (entité existant par-delà nos perceptions s'il en est une), Hume indique que « [b]ien que nous puissions nous flatter que nous ayons été guidés, à chaque pas que nous faisons, par une sorte de vraisemblance et d'expérience, nous pouvons être sûrs que *cette expérience fictive n'a aucune autorité quand nous l'appliquons ainsi entièrement hors de*

---

<sup>86</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 48. Les italiques sont de moi.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 322. Les italiques sont de moi.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 342. Les italiques sont de Hume.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 355. Les italiques sont de moi.

la sphère de l'expérience.<sup>90</sup> » On ne peut évidemment omettre l'incendiaire injonction par laquelle la première *Enquête* se termine : lorsque vous mettez la main sur un volume qui ne contient ni « raisonnements abstraits sur la quantité ou le nombre », ni « raisonnements expérimentaux sur des questions de faits et d'existence », « mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions.<sup>91</sup> » Une personne tenant de tels propos semble forcée d'admettre qu'il n'est pas justifiable de prendre position à propos de la Causalité.

Cependant, en se penchant plus attentivement sur le texte de Hume, on réalise qu'il s'exprime régulièrement d'une manière qui semble présupposer l'existence de choses par-delà nos perceptions, et donc que lui attribuer une position réaliste est loin d'être si incompatible avec ce qu'il écrit.<sup>92</sup> Galen Strawson souligne que Hume opère à plusieurs reprises une distinction entre les « qualités sensibles » des objets et leur réelle nature qui nous est inconnue; ce faisant, il affirme l'existence d'entités que l'on ne peut connaître puisque l'on ne peut, par définition, en avoir ni d'impressions ni d'idées.<sup>93</sup> Il fait de même lorsqu'il affirme que l'on ne peut découvrir la nature de la Causalité. Par exemple, il affirme que l'on « ne peut jamais découvrir le pouvoir par lequel un objet en produit un autre d'après la seule idée de ces deux objets<sup>94</sup> », présupposant que ce pouvoir existe bel et bien, même si l'on ne peut le découvrir; parlant de la constante conjonction observée entre la cause et l'effet, il affirme que « [n]ous ne

---

<sup>90</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 139. Les italiques sont de moi.

<sup>91</sup> Ibid., 247. J'ai éliminé les italiques de Hume et ajouté les miens.

<sup>92</sup> Strawson présente plusieurs passages où Hume fait cela (Galen Strawson, « David Hume: Objects and Power », dans *The New Hume Debate*, dir. Rupert J. Read et Kenneth A. Richman [New York : Routledge, 2000], en particulier les sections 14.2, 15.2 et la partie 3 en entier), autant dans le *Traité* que dans la première *Enquête*; les passages que je présente dans ce paragraphe sont tous identifiés par lui. Peter Millican donne aussi quelques exemples et réfère à plusieurs textes d'interprètes réalistes qui en donnent (Peter Millican, « Hume, Causal Realism, and Causal Science », *Mind* 118, no 471 (1 juillet 2009) : 650, note 2 pour les références, doi:10.1093/mind/fzp095.)

<sup>93</sup> Strawson, « David Hume: Objects and Power », 41. « [H]e repeatedly distinguishes between the 'sensible qualities' of objects, on the one hand, and their objects themselves and their 'secret' or unknown nature or internal structure, on the other hand. »

<sup>94</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 127-28.

pouvons pénétrer la raison de cette conjonction<sup>95</sup> » présupposant ici aussi que cette raison existe; que « la force et l'efficacité ultimes de la nature nous sont parfaitement inconnues<sup>96</sup> », ne remettant pas en doute leur existence; que « [l]es pouvoirs par lesquels les corps opèrent sont entièrement inconnus. Nous ne percevons que leurs qualités sensibles<sup>97</sup> », ce qui présuppose l'existence de cette chose dont on peut percevoir les qualités sensibles; que « les causes de ces causes générales, nous tenterions vainement de les découvrir; [...] [c]es ressorts et ces principes ultimes sont totalement soustraits à la curiosité et aux recherches de l'homme<sup>98</sup> », présupposant ici encore l'existence de ces ressorts et principes ultimes; qu'il « faut certainement avouer que la nature nous a tenus à grande distance de tous ses secrets et qu'elle nous a donné seulement la connaissance de quelques qualités superficielles des objets, alors qu'elle nous cache les pouvoirs et principes dont dépend entièrement l'action de ces objets<sup>99</sup> », présupposant clairement l'existence de ces objets, pouvoirs et principes cachés. Strawson affirme ailleurs que l'on « pourrait ajouter plusieurs autres exemples où Hume semble assumer l'existence d'une causalité existant par-delà nos perceptions par l'usage de termes faisant en apparence directement référence à la Causalité, tels que *pouvoir, force, ressorts et principes ultimes, cause dernière* ou *cause ultime, énergie, lien, principe ultime et originel, principe opérant, principe ultime qui les relie, principes qui produisent les phénomènes naturels*, et ainsi de suite.<sup>100</sup> »

---

<sup>95</sup> Ibid., 156-57.

<sup>96</sup> Ibid., 234.

<sup>97</sup> Hume, *Op. cit.*, 2017, 46.

<sup>98</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 90.

<sup>99</sup> Ibid., 92.

<sup>100</sup> Strawson, « David Hume: Objects and Power », 165. Les italiques sont de Strawson, et je traduis. Pour traduire les termes retenus par Strawson (« 'power', 'force', 'ultimate springs or principles', 'ultimate cause', 'energy', 'tie', 'ultimate principle', 'operating principle', 'principle which binds', 'principles productive of natural phenomena' »), j'ai retenu la traduction de leur première occurrence dans le *Traité*; si l'expression n'y n'apparaissait pas telle quelle, j'ai retenu celle de la première occurrence dans la première *Enquête*. Le site Web <http://www.davidhume.org> fut d'une aide précieuse pour cela.

L'interprétation réaliste est donc, au moins à première vue, très bien ancrée dans des passages textuels nombreux. Le fait demeure cependant que l'exposé descriptif que Hume fait de notre pensée semble rendre impossible le fait d'avoir une croyance en l'existence de la Causalité, et que ses règles normatives semblent soutenir que ce serait de toute façon une erreur de le faire. Voyons donc comment les interprètes réalistes résolvent ces problèmes.

## Chapitre 2 : Résumé de l'interprétation réaliste

Chez les commentateurs de Hume, plusieurs défendent une position réaliste, et chacun en présente une version relativement unique. Je m'intéresserai ici principalement aux caractéristiques qu'elles partagent et noterai les différences lorsqu'elles sont importantes pour mon propos. Je m'intéresserai principalement à Galen Strawson, mais présenterai aussi des arguments de John P. Wright, Peter Kail et Michael J. Costa. Je me baserai aussi sur Helen Beebe, qui voit la force d'une telle interprétation pour la première *Enquête*, mais pas pour le *Traité*.<sup>101</sup>

### 2.1 Le réalisme de Hume est *sceptique*

Il faut rappeler que le réalisme attribué à Hume est un réalisme *sceptique*. Cela implique deux choses. D'une part, on lui attribue une croyance en la Causalité seulement au sens descriptif, sans considérer que Hume la tiendrait comme épistémiquement justifiée.<sup>102</sup> Strawson précise que cela s'applique à l'existence même de cette Causalité : si Hume croit

---

<sup>101</sup> Helen Beebe, *Hume On Causation* (New York : Routledge, 2006), 221. « Putting it bluntly, the Hume of the Treatise seems to me to be a projectivist. But the Hume of the Enquiry seems to me to be a sceptical realist, notwithstanding the fact that, as I argued in §7.2 and §7.3, no particular thing he says there (or fails to say) decisively demonstrates that he is. »

<sup>102</sup> Comme nous le verrons dans la section 2.2.1, la croyance en la Causalité que les réalistes attribuent à Hume est, d'une certaine manière, justifiée : c'est une croyance naturelle. Cependant, cette justification est de nature pragmatique ou naturaliste, pas épistémique : elle doit être crue parce qu'elle permet de raisonner, ou parce qu'il est impossible pour l'humain de la rejeter, pas parce qu'il y a de bonnes raisons de croire qu'elle est effectivement vraie. Ce n'est donc pas un *savoir* (p. 23).

qu'elle existe, il n'affirme pas le savoir ou le prouver.<sup>103</sup> D'autre part, la croyance aurait pour objet l'existence de la Causalité, mais pas une description particulière de sa nature. Strawson définit ainsi le contenu de cette croyance : « whatever it is in reality which is that in virtue of which reality is regular in the way that it is<sup>104</sup> ». Le débat opposant les interprètes réalistes à leurs détracteurs porte ainsi uniquement sur l'attribution à Hume d'une croyance (sans justification épistémique) en l'existence d'une Causalité largement indéfinie.<sup>105</sup>

Si l'on synthétise la position que les réalistes attribuent à Hume, ce serait celle-ci : Hume croit en l'existence de la Causalité, mais ne considère pas que cette croyance est un savoir, et demeure agnostique en ce qui concerne la nature de cette Causalité.

Tout cela s'explique par le fait que les interprètes réalistes sont en accord avec leurs détracteurs à propos du fait que Hume restreint le champ du savoir possible aux perceptions : ce que l'on peut prétendre savoir concerne seulement nos impressions et nos idées, et les idées qui ont un sens prennent ultimement leur origine des impressions. Comme, par définition, on n'a pas d'impression (et donc, pas non plus d'idée copiée d'impression) de la Causalité, on ne peut rien savoir à propos d'elle ni même la décrire comme ayant une signification.

On peut distinguer la position ontologique de la position épistémologique que le réalisme sceptique attribue à Hume :

- Ontologique :
  - o RO1. Hume croit que la Causalité existe.
  - o RO2. Hume demeure agnostique concernant la nature de la Causalité.
- Épistémologique :

---

<sup>103</sup> Strawson, *Op. cit.*, 119.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>105</sup> Comme nous le verrons dans la section 4.1, je pense que les détracteurs de l'interprétation réaliste font erreur et considèrent que cette interprétation attribue une position ontologique plus substantielle à Hume.

- RÉ1. La croyance en l'existence de la Causalité n'est pas épistémiquement justifiée.<sup>106</sup>
- RÉ2. La nature de la Causalité ne peut être élucidée.

Le débat entre l'interprétation réaliste et ses détracteurs porte donc essentiellement sur RO1. La position anti-réaliste tient plutôt :

- ARO1. Hume croit que la Causalité n'existe pas.

Cette interprétation considère aussi que Hume n'est pas agnostique concernant la nature de la Causalité, et qu'il croit qu'elle est inexistante (ARO2. Hume croit que la nature de la Causalité est d'être inexistante).

La position agnostique tient plutôt :

- AO1. Hume demeure agnostique concernant l'existence de la Causalité.

Concernant la nature de la Causalité, la position agnostique dit exactement la même chose que la position réaliste : Hume demeure agnostique à cet égard.

Le débat entourant le réalisme de Hume oppose donc les défenseurs de RO1, ARO1 et AO1.

La première difficulté de l'interprétation réaliste est le statut de la croyance en la Causalité. En effet, la croyance est une manière particulière de ressentir une perception. Or, la Causalité, par définition, ne peut être perçue. Il semble donc impossible d'avoir une croyance en la Causalité. Tous les interprètes réalistes soutiennent donc que cette croyance est d'une nature différente des autres croyances.

### **2.1.1 La croyance en la Causalité est une croyance naturelle**

Peter Kail est probablement celui qui tient la position la plus radicale : il soutient que Hume suppose, assume ou prend pour acquis<sup>107</sup> l'existence de la Causalité, que cela n'est pas

---

<sup>106</sup> Elle peut être justifiée autrement. Voir p. 31, note 102.

une croyance, mais plutôt quelque chose de beaucoup plus faible.<sup>108</sup> Cette supposition repose essentiellement sur la propension naturelle que l'humain a à passer de la cause à l'effet, cette même propension qui est à l'origine de notre idée de connexion nécessaire : « The minimal preference for realism is simply a preference for what metaphysical position the combination of our natural propensities and reason deliver: reason suggests agnosticism but that is trumped by the natural propensities.<sup>109</sup> » John P. Wright semble partager l'opinion de Kail concernant le fait que cette croyance ressemble plutôt à une supposition (bien qu'il n'opère pas explicitement cette distinction). Il est aussi clairement d'accord sur le fait que cette supposition découle de la même propension naturelle : « The “customary transition” from causes to effects actually becomes the source of our supposition that there are real powers and forces in nature.<sup>110</sup> »

Michael J. Costa n'utilise pas les termes *croyance* et *supposition*, mais il opère la même distinction. Il précise que la croyance en la Causalité est analogue à la croyance en l'existence d'un monde extérieur indépendant de nos perceptions, soulignant avoir dans les deux cas affaire à une « croyance de bon sens » qui ne peut être remise en question<sup>111</sup>; ailleurs, il les appelle toutes deux des « croyances fondamentales<sup>112</sup> », que la raison ne peut justifier, bien qu'elles soient essentielles à notre bien-être et notre survie.<sup>113</sup> Norman Kemp Smith les appelle les « croyances naturelles<sup>114</sup> », tandis que Helen Beebe présente ainsi la position

---

<sup>107</sup> « Any considered realist position will insist on attitudes like supposition, assumption or taking for granted, attitudes that, independently of the details of Hume's view of belief, have different functional roles from belief. » Kail, *Op. cit.*, 123.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid. Remarquons que ce passage souligne que le réalisme sceptique chez Hume ne serait pas épistémiquement justifié.

<sup>110</sup> Wright, *Op. cit.*, 151.

<sup>111</sup> Michael J. Costa, « Hume and Causal Realism », *Australasian Journal of Philosophy* 67, no 2 (juin 1989) : 183, doi:10.1080/00048408912343751. Je traduis.

<sup>112</sup> Ibid. Je traduis.

<sup>113</sup> Ibid., 182.

<sup>114</sup> Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume : A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 124. Je traduis.

réaliste : « Hume holds that belief in real causal powers is psychologically mandatory, both in the sense of being inevitable – we cannot help but have it – and in the sense of being indispensable: we would fare very badly without it.<sup>115</sup> »

Strawson fait aussi appel aux croyances naturelles pour montrer que Hume peut très bien soutenir la croyance en la Causalité<sup>116</sup>, de la même manière qu’il le fait pour l’existence d’un monde extérieur indépendant de nos perceptions. À ceux qui soulignent qu’il est impossible d’avoir une croyance en la Causalité puisqu’il est impossible d’en avoir une perception, il répond ceci : « This objection fails to take account of his doctrine of “natural belief”, according to which we have certain natural beliefs (for example in the existence of external objects) which we find it practically impossible to give up.<sup>117</sup> »

On pourrait croire que les positions réalistes, particulièrement celle de Kail, sont profondément différentes les unes des autres. Je pense que ce serait une erreur, car le désaccord est ici relativement superficiel. Si l’on met de côté les variations de nomenclatures choisies par les divers interprètes réalistes, ils procèdent tous de la même manière : ils s’entendent pour dire que le réalisme de Hume ne repose pas sur une croyance comprise comme nous l’avons définie plus haut, mais sur une propension humaine à passer de la cause à l’effet; que cette croyance ou supposition est psychologiquement difficile à déloger (peut-être seulement « lors des moments d’intense scepticisme philosophique<sup>118</sup> »); et qu’elle est très

---

<sup>115</sup> Beebee, *Op. cit.*, 176. Notons que lorsque Beebee parle de *real causal powers*, elle fait référence à ce que j’appelle ici la Causalité. En outre, ce passage reflète le fait que la croyance en la Causalité est justifiée d’un point de vue naturaliste (psychologiquement, on ne peut l’éliminer) et pragmatique (on fonctionnerait mal sans elle). Voir p. 31, note 102.

<sup>116</sup> Strawson souligne que l’on peut attribuer à Hume une croyance en la Causalité indépendamment de sa position concernant les croyances naturelles : Hume, par sa manière de s’exprimer, ne remet jamais en question l’existence de la Causalité, mais la prend plutôt pour acquise (Strawson, *Op. cit.*, 3-4.) Essentiellement, cela revient à dire qu’une analyse textuelle suffit pour justifier l’interprétation réaliste. Notons que contrairement à ce que Beebee affirme, cet aveu de Strawson n’implique pas qu’il attribue à Hume de croire en la Causalité parce qu’il est convaincu par un argument. Pour plus de détails, voir section 3.1.

<sup>117</sup> Strawson, « David Hume: Objects and Power », 34.

<sup>118</sup> Kail, *Op. cit.*, 123. Je traduis.

importante, même essentielle, pour la vie humaine. Pour simplifier, retenons l'expression de Norman Kemp Smith selon qui l'interprétation réaliste de Hume lui attribue une croyance naturelle en la Causalité.<sup>119</sup>

Considérer la croyance en la Causalité ainsi ne suffit pas à la rendre authentiquement ontologique, cependant. En effet, si l'on applique la méthode généalogique au concept de Causalité, on arrive précisément à ce que Hume définit comme la causalité : ultimement, il n'y a rien d'autre que l'habitude de percevoir ce que l'on appelle la cause qui est suivie de ce que l'on appelle l'effet (soit la constante conjonction) et la propension de notre esprit à passer de la perception de l'un à celle de l'autre (soit la connexion nécessaire).

Pour que la croyance naturelle en la Causalité soit d'ordre ontologique, il faudrait qu'elle signifie, désigne ou réfère à quelque chose qui se trouve par-delà nos perceptions. Le problème est que selon la méthode généalogique, la signification d'un terme se trouve dans l'idée elle-même copiée d'une impression, ce qui semble interdire de donner un sens à la Causalité ontologique. Pour résoudre ce problème, les interprètes réalistes emploient la distinction commune entre sens et référence. Ils soutiennent que, selon Hume, une notion sans signification (c'est-à-dire sans impression correspondante) interdit d'en concevoir la nature, mais pas de supposer son existence ni de la désigner ou d'y référer.<sup>120</sup>

## 2.2 La Causalité est une supposition

Ainsi, lorsque Hume dit qu'une chose est inintelligible, son propos a une portée strictement épistémologique, pas ontologique. Strawson s'exprime ainsi :

« The central point is simple. When present-day philosophers say that something is unintelligible they mean that it is incoherent and cannot exist. But Hume—with Locke, Berkeley, and many others—uses the word “unintelligible” in the literal sense, which survives in the standard non-philosophical use of

---

<sup>119</sup> Peter Kail est celui qui serait peut-être le plus réticent à approuver le terme : il présente explicitement la croyance en l'existence d'un monde indépendant de nos perceptions comme étant une croyance naturelle, mais ne le fait pas dans le cas de la supposition en la Causalité. J'utilise toutefois l'expression dans un sens relativement large qui s'applique à la description qu'il fait de la supposition en la Causalité qu'il attribue à Hume.

<sup>120</sup> La distinction entre *supposer* et *concevoir* sera expliquée dans quelques paragraphes, au début de la section 2.2.

the word—as when we say that a message is unintelligible, meaning simply that we cannot understand it, although it exists (“Ni chredai Hume nad yw achosiaeth yn ddim ond cydddigwyd-diad rheolaidd”). When Hume says that something is unintelligible, then, he means that we cannot understand it. In particular, he means that we cannot form an idea of it or term for it that has any positive descriptive content on the terms of the theory of ideas. To say this, however, is not to say that we cannot refer to it, or that the notion of it is incoherent.<sup>121</sup> »

Les réalistes font alors intervenir la distinction que Hume établit entre supposer et concevoir : « nous pouvons *supposer* mais ne pouvons absolument pas *concevoir* une différence spécifique entre un objet et une impression<sup>122</sup> ». Les idées peuvent être soit des conceptions, soit des suppositions. Ce qui les distingue, c’est la chose à laquelle elles font référence. Dans le cas d’une conception, elle fait référence à l’objet de l’impression dont elle est la copie. Mon idée de crayon, par exemple, est une conception de « crayon ». C’est pourquoi l’on est incapable de concevoir une différence spécifique entre un objet et une impression : concevoir une telle différence reviendrait à avoir une idée d’une chose dont on ne peut avoir une idée, ce qui est manifestement contradictoire. Dans le cas d’une supposition, l’idée fait référence à autre chose que l’objet de l’impression dont elle est la copie. Par exemple, l’idée exprimant le contenu de cette boîte fermée fait référence à ce qu’il y a à l’intérieur de la boîte, mais cela n’est pas l’objet des impressions dont elle est la copie. En effet, je réfère par cette idée au contenu de la boîte, contenu dont je n’ai pas de perception. Pour Hume, la supposition pourrait faire référence à des choses qui, par définition, ne peuvent être perçues : c’est ce qu’il dit dans la citation précédente, lorsqu’il affirme que l’on peut supposer une différence spécifique entre un objet et une impression.

De cette manière, la Causalité pourrait faire l’objet d’une supposition. En ce sens, elle ne se réduirait pas à la causalité; ce serait la supposition d’une chose authentiquement

---

<sup>121</sup> Strawson, « David Hume: Objects and Power », 35. Voir aussi Costa, *Loc. cit.*, 180; Wright, *Op. cit.*, 132-33; Kail, *Op. cit.*, 83; Beebee, *Op. cit.*, 6.

<sup>122</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 330. Les italiques sont de moi. Winkler souligne que Hume opère cette distinction de manière explicite à quelques autres endroits : *Ibid.*, 123, 303, 330, 218 (Winkler, « The New Hume », 2000, 60. Winkler souligne à la page suivante que Strawson, dans *The Secret Connexion*, réfère à ces trois passages, mais à aucun autre.) Blackburn ajoute Hume, *Op. cit.*, 1995, 271 à la liste, soulignant que Hume renvoie à la page 123; il précise aussi que Hume n’opère nulle part cette distinction dans la première *Enquête* (Blackburn, « Hume and Thick Connexions », 102.)

ontologique que l'on ne peut pas concevoir : « whatever it is in reality which is that in virtue of which reality is regular in the way that it is<sup>123</sup> ».

Certains détracteurs de l'interprétation réaliste ont soulevé le fait que nulle part Hume n'opère la distinction entre supposer et concevoir pour parler de la Causalité : en effet, il ne le fait que pour parler de la croyance en un monde indépendant de nos perceptions.<sup>124</sup> Strawson remarque que cela s'explique par le contexte historique :

« Someone who accepted a Humean epistemology had good reason—especially after Berkeley, and Berkeleian doubts about Lockean resemblance claims and the coherence of materialism—to assert explicitly the intelligibility of the supposition that there might be objects specifically different from perceptions, even though we could form no positively contentful conception of their nature. The question whether there was Causation, by contrast, was not up for discussion. The true nature of Causation was thought to be up for discussion. (Was it all God's doing? Was it necessarily volitional in nature? Was it just some 'original, inherent Principle of Order . . . in Matter' (Dialogues 125/174)? That it *existed* was not.<sup>125</sup> »

Mais même en accordant que cette absence affaiblit quelque peu l'interprétation réaliste, je pense que cette critique rate l'essentiel. En opérant la distinction, peu importe la notion spécifique à propos de laquelle il la fait, le fait demeure que Hume reconnaît la possibilité, pour l'humain, de référer à des choses dont on n'a aucune perception. Qu'il le fasse explicitement dans le cas du monde indépendant de nos perceptions impose simplement aux interprètes réalistes une tâche supplémentaire : montrer que le cas de la Causalité lui est analogue.

À cet égard, il faut reconnaître que leur travail est assez expéditif : Kail et Wright se contentent de présupposer l'analogie sans jamais l'expliquer, alors que Beebee présente les arguments en parallèle sans expliquer le passage des uns aux autres.<sup>126</sup> Costa affirme simplement qu'autant dans le cas de la Causalité que dans celui du monde au-delà nos perceptions, il y a une croyance du sens commun, que l'on ne peut remettre en question mais

---

<sup>123</sup> Strawson, *Op. cit.*, 46.

<sup>124</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 80; Blackburn, « Hume and Thick Connexions », 101-2.

<sup>125</sup> Strawson, « David Hume: Objects and Power », 131-32.

<sup>126</sup> Beebee, *Op. cit.*, 176-80.

qui ne peut être rationnellement justifiée.<sup>127</sup> Strawson souligne quant à lui que si l'on reconnaît que Hume croit en l'existence d'objets par-delà nos perceptions et qui les suscitent, il est tout naturel de reconnaître qu'il croit que la Causalité suscite notre expérience de la causalité.<sup>128</sup> Il ajoute aussi que Hume n'utilise pas la distinction entre supposition et conception pour parler de la Causalité parce que dans les discussions avec ses contemporains, son existence n'était pas en question, contrairement à celle des « objets extérieurs "spécifiquement différents" de nos perceptions<sup>129</sup> ».

Tout cela étant dit, l'analogie me semble évidente, ce qui explique probablement pourquoi si peu d'efforts sont déployés pour l'expliquer ou la justifier véritablement : si Hume reconnaît la possibilité de supposer que les objets réels existent par-delà nos perceptions, je ne vois pas pourquoi il jugerait impossible de le faire pour la Causalité. Dans tous les cas, le fardeau de la preuve incomberait à ceux qui contesteraient l'analogie.

De plus, Hume discute régulièrement et longuement de choses qu'il affirme être sans signification, et ce, sans faire intervenir la distinction entre concevoir et supposer. Les concepts de substance, d'âme, de *moi*, tout comme la distinction entre les qualités primaires et secondaires sont tous considérés comme étant sans signification par Hume; or, cette absence de signification ne l'empêche pas de discuter de ces concepts. Strawson souligne d'ailleurs que Hume, après avoir condamné le recours à la « substance de l'âme » comme étant « entièrement inintelligible »<sup>130</sup>, écrit « dix pages où il discute de manière intelligible (et brillante) de cette "question [...] entièrement inintelligible" : une preuve suffisante, si une preuve supplémentaire était requise, que Hume n'entend pas la même chose que ce que l'on entend aujourd'hui habituellement par "inintelligible".<sup>131</sup> » Costa cite quant en lui en exemple

---

<sup>127</sup> Costa, *Loc. cit.*, 183. Costa ajoute aussi que dans les deux cas, on peut montrer que certaines croyances sont fausses : que ce sont effectivement les perceptions qui existent dans le premier cas, que nous faisons l'expérience de la Causalité dans le second. Autrement dit, que dans les deux cas, il serait faux d'adopter une position réaliste plutôt qu'agnostique concernant la nature de la chose que l'on suppose exister. Voir proposition RO2, p. 32.

<sup>128</sup> Strawson, *Op. cit.*, 129.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 131. Je traduis.

<sup>130</sup> Je traduis.

<sup>131</sup> Strawson, *Op. cit.*, 48. Je traduis.

la discussion substantielle que Hume tient à propos d'un vide, notion qu'il soutient pourtant être inconcevable; il avoue même être incliné à croire qu'un vide existe.<sup>132</sup>

Si l'on refuse la réinterprétation de l'inintelligibilité proposée par les interprètes réalistes, tout cela semble contredire la théorie des idées. L'incohérence disparaît si l'on admet, comme les interprètes réalistes le proposent, que Hume reconnaît que l'on puisse supposer ce que l'on ne peut concevoir. On peut en outre rappeler qu'il nous enjoint à « rechercher de quelle impression dérive cette *idée supposée*<sup>133</sup> » lorsqu'il présente sa méthode généalogique, ce qui suggère fortement que les suppositions jouent constamment un rôle important dans ses analyses, ne serait-ce que pour montrer qu'elles ne sont pas des conceptions.<sup>134</sup>

Une question demeure : quelle est la nature de cette supposition? Hume distingue les perceptions en deux grandes catégories : les impressions que l'on ressent et les idées que l'on manipule en pensant. Il semble inévitable de considérer la supposition comme une sorte d'idée, ou encore une manière particulière de tenir une idée.<sup>135</sup> Cette hypothèse n'est pas sans fondement : Hume présente ainsi les idées abstraites.<sup>136</sup> Il faut donc expliquer en quoi la supposition, comme espèce d'idée (ou manière particulière de tenir une idée), est distincte de la conception. On trouve deux explications chez les interprètes réalistes : soit la supposition est une idée relative de la Causalité, soit elle est une notion faible, une pensée minimale.<sup>137</sup>

---

<sup>132</sup> Costa, *Loc. cit.*, 181.

<sup>133</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 68. J'ai remplacé les italiques de Hume par les miens.

<sup>134</sup> Cela ne signifie pas que le contenu cognitif de nos idées puisse dépasser celui de nos impressions, ni que l'on puisse manipuler cognitivement autre chose que des impressions et des idées.

<sup>135</sup> Théoriquement, on pourrait la considérer comme un troisième type de perception, mais cela reviendrait à attribuer à Hume un monumental oubli qui rendrait caducs ses arguments déployant sa méthode généalogique.

<sup>136</sup> Voir par exemple Noonan, *Op. cit.*, 83-87.

<sup>137</sup> Je traduis ainsi *thin notion* et *bare thought*, respectivement.

## 2.2.1 La Causalité comme une idée relative

Strawson (et Costa<sup>138</sup>) précise que cette supposition n'est pas, à strictement parler, une idée de la Causalité (qui serait alors une copie de l'impression de Causalité, ce qui est par définition impossible), mais plutôt une idée relative. Une idée est relative dans la mesure où l'objet auquel elle réfère n'est pas la copie d'une impression, mais un élément dans une relation. Par exemple, lorsque j'ai une idée de « la sœur de Marc » (que je n'ai jamais rencontrée), j'ai une idée seulement relative d'elle : l'objet auquel mon idée réfère (la sœur de Marc) n'est pas la copie d'une impression (puisque je ne l'ai jamais rencontrée), mais je suis en mesure d'y référer en vertu d'une relation avec laquelle je suis familier (celle de frère et sœur). L'idée relative ne permet pas d'avoir une conception de son référent; en ce sens, mon idée relative de la sœur de Marc ne me permet pas de la décrire. Il faut aussi souligner qu'une telle idée relative n'implique pas que le référent existe : en effet, avoir l'idée relative de la sœur de Marc ne signifie pas que Marc a effectivement une sœur. C'est ainsi que Strawson décrit l'idée que l'on peut avoir de la Causalité :

« the merely relative idea of causal power or force in nature is: *whatever it is in reality which is that in virtue of which reality is regular in the way that it is [...].*This description suffices to pick causal power out, given that it exists, in such a way that we can refer to it while having no positive conception of its nature on the terms of the theory of ideas.<sup>139</sup> »

Strawson n'explique pas comment une idée relative est elle-même une idée dans le sens où Hume l'a définie, soit la copie d'impressions. Cela est pourtant essentiel : lorsque j'ai une idée relative de quelque chose, je manipule une *idée*; généalogiquement, Hume dit très clairement qu'une idée est copiée d'impressions. Que l'idée relative réfère à un objet dont on n'a pas de conception ne change pas le fait qu'elle doit être copiée d'une impression comme n'importe quelle autre idée. Cependant, je crois qu'il est relativement aisé de le faire. Dans l'exemple de « la sœur de Marc », la relation de frère-sœur est elle-même une idée copiée d'impressions. L'imagination forme alors une nouvelle idée en utilisant cette relation et en

---

<sup>138</sup> Costa, *Loc. cit.*, 181.

<sup>139</sup> Strawson, *Op. cit.*, 46. Les italiques sont de Strawson.

l'appliquant à un cas particulier, soit celui de Marc.<sup>140</sup> L'idée relative est donc, comme toutes les idées, ultimement copiée d'impressions; mais la chose à laquelle l'idée relative fait référence peut très bien être une chose dont on n'a jamais eu d'impression.

On retrouve une situation similaire dans le cas de la Causalité. La relation repose sur des impressions passées et se formule de la manière suivante : « une caractéristique est telle qu'elle est en vertu d'une autre ». On peut s'imaginer avoir cette impression en réfléchissant à des relations d'idées, par exemple que la superficie d'un carré est de 100 m<sup>2</sup>, en vertu du fait que ses côtés font 10 m; ou encore que cette impression est dérivée du sentiment de connexion nécessaire, soit qu'une chose (que l'on appelle l'effet) est telle en vertu de l'existence d'une autre (que l'on appelle la cause).<sup>141</sup> L'imagination forme alors une nouvelle idée en utilisant cette relation et en l'appliquant à un cas particulier, soit celui de la réalité en entier.<sup>142</sup> L'idée relative de la Causalité est donc, comme toutes les idées, ultimement copiée d'impressions; mais la chose à laquelle l'idée relative fait référence peut très bien être une chose dont on n'a jamais eu d'impression.<sup>143</sup>

### 2.2.2 La Causalité comme pensée minimale

Pour Peter Kail, la supposition de Causalité reposerait plutôt sur une compréhension de l'impact qu'aurait sur nous d'avoir une impression de la Causalité (puis une idée copiée de cette impression). Hume avance en effet que « si le pouvoir ou l'énergie d'une cause pouvait

---

<sup>140</sup> Puisque les idées relatives impliquent d'appliquer une idée particulière à un cas particulier, il me semble que toutes les idées relatives sont nécessairement des idées complexes. Mais même si l'on pouvait en imaginer une qui soit simple, mon argument demeurerait inchangé.

<sup>141</sup> Je suggère ici ces deux possibilités, mais on pourrait en préférer d'autres. De toute manière, l'impression précise de laquelle l'idée « une caractéristique est telle qu'elle est en vertu d'une autre » provient est sans grande importance pour mon propos. L'essentiel est qu'une telle impression puisse aisément exister.

<sup>142</sup> Parler de la réalité ou de notre expérience en entier comme d'un cas particulier peut sembler un peu barbare, mais Hume le fait lui-même lorsqu'il critique l'argument du dessein intelligent (Hume, *Op. cit.*, 1983, 139; David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle* [Paris: Hatier, 1982], 143-49.)

<sup>143</sup> Comme nous le verrons plus loin dans la section 2.2.2, Kail propose une généalogie différente de la supposition de la Causalité. Dans la section 4.1, je montrerai que Daniel Flage propose lui aussi une telle généalogie, bien qu'il le fasse ironiquement en croyant critiquer la position réaliste.

se découvrir par l'esprit, nous pourrions prévoir l'effet, même sans expérience, et nous pourrions, dès l'abord, nous prononcer avec certitude à son sujet, par la seule force de la pensée et du raisonnement.<sup>144</sup> » Cela signifie qu'avoir une impression de la Causalité aurait deux conséquences cognitives. D'une part, on pourrait inférer *a priori* tous les effets d'une Cause<sup>145</sup> dont on aurait une idée. Autrement dit, l'association entre l'idée de la Cause et l'idée de chacun de ses Effets ne se développerait pas par l'habitude de percevoir leur conjonction constante (comme pour la causalité), mais serait immédiatement appréhendée, comme l'est une relation d'idées.<sup>146</sup> D'autre part, on ne pourrait pas concevoir la Cause sans ses Effets, de la même manière que l'on ne peut concevoir un triangle possédant plus de trois côtés.<sup>147</sup>

Évidemment, Hume souligne que l'absence de ces conséquences cognitives prouve que l'on ne perçoit pas directement la Causalité. Mais l'argument qu'il déploie repose tout de même sur la notion de « ce que serait le fait d'avoir une perception de la Causalité »; selon Kail, la supposition de la Causalité ne serait en fait rien d'autre que cela. Cette notion, il la nomme la *pensée minimale*<sup>148</sup>. Ce n'est pas une idée copiée d'une impression de Causalité, et elle n'est pas une description ou une définition de la Causalité en elle-même. Elle demeure toutefois une notion intelligible, « une compréhension de ce que serait d'avoir une telle idée.<sup>149</sup> » Strawson<sup>150</sup>, Wright<sup>151</sup> et Costa<sup>152</sup> expliquent de manière analogue les impacts cognitifs d'avoir une impression de la Causalité (puis une idée copiée de cette impression).

---

<sup>144</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 130. Cité par Kail, *Op. cit.*, 84. Dans sa note 9 de la même page, Kail cite aussi le *Traité* : « Nous devons concevoir distinctement et particulièrement la connexion entre la cause et l'effet, et être capables d'affirmer, à la simple vue de l'un des deux, qu'il doit être suivi ou précédé de l'autre. Telle est la vraie manière de concevoir un pouvoir particulier ». (Hume, *Op. cit.*, 1995, 237.)

<sup>145</sup> Les termes Cause et Effet, avec la majuscule, sont à prendre dans un sens ontologique, et se distinguent des termes sans majuscule comme Causalité se distingue de causalité.

<sup>146</sup> Comme dans le cas de la découverte des relations d'idées, cela pourrait cependant exiger du temps et de la réflexion.

<sup>147</sup> Kail, *Op. cit.*, 84. Strawson nomme cela la caractéristique *a priori*, ou AP. Si l'on avait une idée de la Causalité, elle aurait cette caractéristique. J'y reviendrai, p. 52-53.

<sup>148</sup> Je traduis *bare thought*.

<sup>149</sup> Kail, *Op. cit.*, 84. Je traduis.

Selon Kail (et Wright<sup>153</sup>), c'est la propension naturelle que l'esprit humain a de passer de la cause à l'effet (celle-là même qui est la source de l'idée de connexion nécessaire) qui simule<sup>154</sup> cette impression de la Causalité (puis l'idée copiée de cette impression). D'abord, lorsque l'on observe une cause, la propension naturelle de l'esprit humain est de passer immédiatement à l'idée de l'effet. Par exemple, lorsque je vois une boule de billard en frapper une autre, mon esprit passe immédiatement à l'idée de la seconde boule qui roule. Kail souligne que cette transition entre l'impression de la cause et l'idée de l'effet se fait de manière immédiate : je n'ai pas à réfléchir, ni à décider, ni même à être conscient que mon esprit passe de l'impression de la cause à l'idée de l'effet pour ressentir la conviction que l'effet suivra. Ce passage automatique de l'impression de la cause à la croyance de l'idée d'effet est tel que c'est comme si je « “lisais” simplement l'effet dans la cause présente<sup>155</sup> ».

La propension agissant de manière immédiate et automatique, elle simule effectivement les deux conséquences cognitives d'avoir l'impression (puis l'idée en étant copiée) de la Causalité : la capacité d'inférer tous les Effets d'une Cause *a priori* et l'impossibilité de concevoir la Cause sans ses Effets. Kail cite à cet effet un passage où Hume affirme justement que les humains ont souvent tendance à considérer la distinction entre la cause et l'effet comme impossible :

« Il est naturel que les hommes, dans leur façon habituelle et négligente de penser, imaginent qu'ils perçoivent une connexion entre des objets qu'ils ont constamment trouvés associés. Parce que la

---

<sup>150</sup> Strawson, *Op. cit.*, chap. 11.

<sup>151</sup> Wright, *Op. cit.*, 150.

<sup>152</sup> Costa, *Loc. cit.*, 181.

<sup>153</sup> Wright, *Op. cit.*, 151.

<sup>154</sup> Kail, *Op. cit.*, 106. Je traduis ainsi *mimic*.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 107. Je traduis. Kail cite immédiatement après ce passage un extrait du *Traité* : « L'idée d'immersion est si étroitement liée à celle de l'eau, et celle de suffocation à celle d'immersion, que l'esprit fait la transition sans le secours de la mémoire. La coutume agit avant que nous ayons le temps de réfléchir. » (Hume, *Op. cit.*, 1995, 169.)

coutume fait qu'il est malaise de séparer les idées, ils sont portés à imaginer qu'une telle séparation est en elle-même impossible et absurde.<sup>156</sup> »

Si l'on fait la généalogie de la pensée minimale, on peut commencer par une première idée copiée d'une impression : celle de la propension de l'esprit à passer directement de ce que l'on appelle la cause à ce que l'on appelle l'effet. Notons que cette impression n'est rien d'autre que le sentiment de connexion nécessaire, et donc que l'idée qui en est la copie n'est aussi rien d'autre que l'idée de connexion nécessaire.

Kail ne clarifie pas en quoi, exactement, l'idée de connexion nécessaire est distincte de celle de la pensée minimale. Je suggère que la pensée minimale est une conception confuse ou négligente de la causalité, c'est-à-dire celle que le commun des mortels a, et que Hume soumet à la méthode généalogique pour retrouver l'idée de connexion nécessaire. Cette explication est bien ancrée dans la citation retenue par Kail, où Hume parle de la « façon habituelle et négligente de penser ». Si l'on veut distinguer la pensée minimale de la supposition commune, on peut soutenir que contrairement à cette dernière, la pensée minimale est reconnue comme étant une supposition plutôt que considérée comme une conception. Évidemment, cette pensée minimale ne reflète pas correctement la nature de la causalité. Par contre, elle permet de signifier cette Causalité que l'on ne peut pas percevoir.

## 2.3 Conclusion de ce chapitre

Dans ce chapitre, j'ai montré que tous les interprètes réalistes reconnaissent que la croyance en la Causalité chez Hume n'est pas une croyance comme les autres, mais une croyance naturelle. Cette dernière est une supposition, et pas une conception. Cela signifie qu'elle fait référence à la Causalité, mais qu'elle ne peut pas la décrire ni montrer qu'elle existe réellement. Comme toutes les idées, cette supposition est généalogiquement la copie d'impressions. Évidemment, ce n'est pas une copie de l'impression de la Causalité : cela est par définition impossible, et si c'était possible, l'idée ainsi copiée serait plutôt une conception qu'une supposition. Il importe peu pour mon propos que la supposition de la Causalité soit une

---

<sup>156</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 309. Cité par Kail, *Op. cit.*, 107. Il cite quelques autres passages pour appuyer son propos à cet égard.

idée relative, comme Strawson le soutient, ou qu'elle soit une pensée minimale, comme Kail le préconise<sup>157</sup> : le fait demeure que Hume peut être réaliste sans être manifestement incohérent sur le plan des idées ou de la croyance. Il s'agirait donc d'une réponse au problème soulevé contre l'interprétation réaliste à la fin du chapitre précédent.

Par contre, tout cela ne suffit pas à attribuer une position ontologique réaliste à Hume : montrer qu'il aurait pu adopter une telle croyance sans se contredire ne revient pas à montrer qu'il l'a effectivement tenue. C'est à ce moment que des preuves textuelles sont habituellement invoquées : à plusieurs reprises, Hume semble assumer l'existence de la Causalité.<sup>158</sup> Cependant, il est relativement aisé d'interpréter ces passages autrement que de manière réaliste.<sup>159</sup> En outre, pour chaque extrait où il semble dire qu'il croit en l'existence de la Causalité, il y en a un autre où il semble plutôt soutenir que l'on ne peut se prononcer sur le sujet. Ces passages peuvent aussi être réinterprétés d'un point de vue réaliste, par exemple en soutenant que leur portée est uniquement épistémologique, pas ontologique.<sup>160</sup> Pour ces raisons, je préfère assumer que les diverses interprétations sont également textuellement justifiables, et que l'on ne peut résoudre le débat sur ce terrain. Considérons donc maintenant les arguments avancés par les réalistes pour soutenir que leur interprétation est supérieure aux autres.

### **Chapitre 3 : Arguments soutenant l'interprétation réaliste**

Trois grands arguments montrent que l'interprétation réaliste est préférable aux autres. Le premier soutient qu'une lecture charitable de Hume exige de lui attribuer un réalisme sceptique, puisque c'est une position beaucoup plus raisonnable que l'agnosticisme et l'anti-

---

<sup>157</sup> Il faut aussi remarquer que ces deux notions, bien que distinctes, sont très proches l'une de l'autre. Strawson soutient d'ailleurs que le référent de l'idée relative de Causalité, soit la « caractéristique de la réalité en vertu de quoi nos perceptions sont régulières comme elles le sont », est en fait une version minimale de la pensée minimale de Kail (Strawson, *Op. cit.*, 18 note 9.)

<sup>158</sup> Voir p. 29-30.

<sup>159</sup> Peter Millican propose par exemple trois manières de le faire (Millican, « Against the "New Hume" », 28-29.)

<sup>160</sup> C'est essentiellement ce que fait Strawson tout au long de son livre (Strawson, *Op. cit.*)

réalisme. Le deuxième affirme qu'une position réaliste est celle qui cadre le mieux avec le scepticisme modéré préconisé par Hume. Le troisième est qu'une telle interprétation permet de rendre compte de ce que l'on appelle le labyrinthe de l'appendice, où Hume avoue se contredire alors qu'il ne semble pourtant pas le faire : si l'on considère qu'il est réaliste sceptique, cette contradiction devient claire. Dans ce chapitre, je montrerai qu'aucune de ces raisons n'est satisfaisante.

### 3.1 Argument de charité interprétative

Strawson avance qu'être réaliste est « immensément raisonnable<sup>161</sup> », que les raisons d'assumer ou de tenir pour acquise l'existence de la Causalité sont « immensément bonnes<sup>162</sup> », et donc qu'interpréter Hume comme étant réaliste est non seulement parfaitement justifiable, mais que la charité interprétative l'exige.

Quelles sont ces raisons? Strawson ne l'affirme pas explicitement, mais je crois que Beebe voit juste en les ramenant à « l'argument de la chance cosmique<sup>163</sup> » qu'il déploie ailleurs. L'argument est relativement simple : considérant la régularité que présentent nos perceptions, ne pas supposer qu'il existe quelque chose qui l'explique (soit la Causalité) revient à dire qu'elle n'est qu'un coup de chance<sup>164</sup>, ou du moins à prendre au sérieux cette possibilité.<sup>165</sup> Or, comme un tel coup de chance est hautement invraisemblable, considérer sérieusement cette possibilité est déraisonnable, et l'admettre l'est encore plus.<sup>166</sup> La charité interprétative exige que l'on évite d'attribuer aux auteurs des positions ridicules sans avoir

---

<sup>161</sup> Ibid., 120. Je traduis.

<sup>162</sup> Ibid., 119. Je traduis.

<sup>163</sup> Beebe, *Op. cit.*, 211. Je traduis ainsi *cosmic luck argument*.

<sup>164</sup> Dans ce cas, on adopterait une position anti-réaliste à propos de la Causalité.

<sup>165</sup> Dans ce cas, on adopterait une position agnostique à propos de la Causalité.

<sup>166</sup> Strawson, *Op. cit.*, 92 note 12.

d'excellentes justifications; or, comme de telles justifications ne se trouvent pas dans le texte de Hume, on ne doit pas lui attribuer une position anti-réaliste ou agnostique.<sup>167</sup>

Considérons par exemple la chute des corps, qui est si régulière dans notre expérience que l'on peut la décrire précisément par des équations mathématiques nous permettant de faire des prédictions. Si l'on adopte un point de vue réaliste, on explique cette grande constance par l'existence de la Causalité. Par contre, d'un point de vue anti-réaliste, on affirme plutôt qu'il n'y a pas de Causalité assurant cette constance, et qu'elle est le fruit du hasard, un peu comme le fait d'obtenir constamment des séries de 1 à 6 en lançant un dé non truqué. Que toutes les régularités causales de nos perceptions soient dues à ce genre de hasard est hautement invraisemblable.

Cet argument me semble hautement problématique. D'une part, contrairement à ce qui est supposé, le texte de Hume comporte un très grand nombre de passages semblant favoriser une interprétation agnostique. Ainsi, même si l'on croit qu'une telle position est absurde, la charité argumentative ne suffit pas à la rejeter. D'autre part, sa définition de la position agnostique est imparfaite. L'argument présuppose que la seule justification possible pour l'agnosticisme est que toutes les possibilités soient plus ou moins également plausibles. Dans certains cas, cela justifie effectivement de suspendre son jugement. Par exemple, on peut refuser de se prononcer sur l'issue d'un lancer de pièce de monnaie, parce que l'on juge qu'il y a autant de chance qu'elle tombe sur pile que sur face. Ce genre d'agnosticisme décrit d'ailleurs correctement l'attitude préconisée par Hume lorsque les probabilités sont égales de toutes parts : « [l]e sage proportionne donc sa croyance à l'évidence.<sup>168</sup> »

Cependant, le sujet de l'existence de la Causalité ne concerne pas les faits; d'un point de vue humien, il est donc problématique d'invoquer des probabilités comparables pour justifier une position agnostique. En effet, appliquer le concept de probabilités à des objets

---

<sup>167</sup> Les interprètes réalistes n'affirment pas que Hume considère que cet argument justifie épistémiquement la position réaliste. En effet, cela irait à l'encontre du réalisme spécifiquement sceptique qu'ils lui attribuent.

<sup>168</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 184.

existant par-delà nos perceptions revient à commettre une erreur de catégorie<sup>169</sup>, erreur contre laquelle Hume nous met régulièrement en garde.<sup>170</sup> Concernant ce genre de sujet, on peut adopter ce que j'appellerais un *agnosticisme de principe*, qui refuse de se prononcer sur les choses hors de la portée de nos facultés. Appliqué au présent sujet, il se déploie ainsi : on ne peut rien dire de substantiel à propos de ce qui se trouve au-delà de nos perceptions; or, affirmer l'existence de la Causalité revient à le faire; on ne peut donc pas affirmer l'existence de la Causalité. L'argument de la chance cosmique ne critique en rien ce genre d'agnosticisme, et c'est pourtant précisément celui que les interprètes attribuent à Hume.<sup>171</sup>

Dans une note de bas de page, Strawson soutient que même compris ainsi, l'agnosticisme est aussi « formidablement invraisemblable<sup>172</sup> », puisque si la Causalité existait, elle ne ferait pas partie de ce qu'est la causalité.<sup>173</sup> Cette critique repose sur une confusion entre des considérations d'ordre strictement épistémologique et d'autres d'ordre strictement ontologique.<sup>174</sup> Tous les interprètes, réalistes inclus, reconnaissent que l'idée de causalité (avec lettre minuscule) est généalogiquement entièrement dérivée de l'expérience; en ce sens, la Causalité (avec lettre majuscule) n'en fait pas partie, et ce, par définition.<sup>175</sup> Seule la constante conjonction de l'expérience joue un rôle dans la création de notre idée de causalité, et ce, peu importe que quelque chose la sous-tende ontologiquement ou non. L'idée de la causalité serait exactement la même, et ce, que la constante conjonction s'explique par la Causalité ou par une « chance cosmique ». Ce qui changerait, c'est que nos observations

---

<sup>169</sup> Les relations de faits se découvrent dans l'expérience. Voir p. 20-21. Incidemment, il est problématique d'invoquer des probabilités pour justifier n'importe quelle position ontologique, qu'elle soit agnostique, réaliste ou anti-réaliste.

<sup>170</sup> Voir p. 28-29.

<sup>171</sup> Millican, « Against the “New Hume” », 15-16, 19; Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 76, 113.

<sup>172</sup> Strawson, *Op. cit.*, 92 note 12. Je traduis.

<sup>173</sup> Ibid. Voir aussi p. 29, 88.

<sup>174</sup> Ironiquement, c'est exactement le genre de confusion dont Strawson accuse ses détracteurs. Ibid., 14-15.

<sup>175</sup> Voir le chapitre 2.

causales correctement identifiées désigneraient une réalité ontologique dans le premier cas, mais pas dans le second.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Strawson semble particulièrement confus à cet égard. À propos de la théorie régulariste de la causalité associée à l'anti-réalisme, il affirme ceci : « It must hold that the objectively random world is causally ordered in every sense in which our world is. This is the crux. One postulates two worlds which are apparently qualitatively identical, behaviourally speaking; one in which it is, in fact, in the nature of things to be regular, and one in which it is *ex hypothesi* a complete fluke from instant to instant. The regularity theory says that these worlds are equally causally ordered, for causal order is just this regularity. » (Strawson, *Op. cit.*, 29.) S'il parle de causalité avec la minuscule, alors évidemment que ces deux mondes sont « également ordonnés causalement » : c'est la nature même de la constante conjonction que Hume intègre dans sa définition de la causalité. Si Strawson parle plutôt de Causalité avec la majuscule, alors il s'embrouille : le premier monde est ordonné Causalement, et le second ne l'est tout simplement pas. On dirait que Strawson perd le fil du débat dans ce passage : tous s'entendent pour dire qu'il y a de la régularité dans nos perceptions, et tous s'entendent pour dire que notre idée de la causalité se fonde sur la constante conjonction de nos perceptions et le sentiment de connexion nécessaire. La question est de déterminer si Hume croit que cette régularité, cette constante conjonction, s'explique par l'existence de la Causalité ou non.

Il ajoute, quelques lignes plus loin, ceci : « If the assertion that the randomizer-generated world is not a causally ordered world is rejected as simply begging the question, it may be replied that to grant that there is a reason in the nature of things for the regularity, but to hold that this is no part of what causation is or involves, seems a hopeless move, a concession of defeat, although it can't of course be ruled out as a linguistic manoeuvre. » (Ibid.) Aucun commentateur ne rejette l'assertion voulant qu'un monde sans Causalité soit causalement ordonné (avec la minuscule) : c'est le point de départ du débat. On ne doit pas non plus y voir une pétition de principe (*begging the question*), car la Causalité (d'ordre ontologique) et l'idée de causalité (d'ordre épistémologique) sont deux notions différentes. La réponse qu'il imagine à ce prétendu problème, où une personne serait réaliste concernant la Causalité mais considérerait qu'elle n'a aucun lien avec la causalité, est bizarre : que l'on admette l'existence de la Causalité ne change en rien l'idée que l'on a de la causalité, et ne ferait donc pas partie, *épistémologiquement* parlant, de la causalité; mais comme la Causalité fonderait ontologiquement la constante conjonction de nos perceptions sur laquelle notre idée de causalité se construit, elle en ferait *ontologiquement* partie. Si Strawson y tient, il n'y aurait pas de problème à dire que la Causalité joue alors effectivement un rôle dans notre idée de la causalité. Après tout, il est évident qu'un des objectifs poursuivis par l'ontologie réaliste est fondationnel : nos croyances en la causalité sont vraies parce qu'elles reposent ultimement sur un aspect objectif du monde. Cependant, le dire ainsi introduit inutilement de la confusion : cela tend à brouiller ce qui est d'ordre spécifiquement ontologique (la Causalité explique la régularité de nos perceptions) et ce qui est d'ordre spécifiquement épistémologique (l'idée de causalité repose sur la régularité de

Peut-être Strawson ne parle-t-il pas ici de l'idée de causalité, mais de la régularité de nos perceptions, et soutient que l'agnostique doit affirmer que même si la Causalité existait, elle n'aurait aucun impact sur elle? Je ne vois pas pourquoi l'agnostique serait forcé de tenir de tels propos.<sup>177</sup> Par définition, la Causalité joue un rôle dans la régularité de nos perceptions : c'est « ce en vertu de quoi elles sont régulières de la manière qu'elles le sont<sup>178</sup> ». Il est parfaitement cohérent de définir la Causalité de la manière préconisée par Strawson tout en refusant de se prononcer sur l'existence d'une telle chose.<sup>179</sup> Autrement dit, on peut très bien suspendre son jugement à propos de l'existence de la Causalité tout en reconnaissant que si elle existait, alors elle serait (ontologiquement) la raison pour laquelle nous percevons la conjonction constante entre la cause et l'effet, et que si elle n'existait pas, alors il n'y aurait (ontologiquement) rien d'autre que la régularité.

Strawson explique plus généralement pourquoi il est « immensément raisonnable<sup>180</sup> » d'être réaliste :

« when one faces large-scale metaphysical issues of the sort that arise concerning causation and external objects, one can avoid the pressure of epistemological considerations that seem to make some kind of idealist, phenomenalist or anti-realist attitude unavoidable, simply by saying that when we think or talk about objects or causal goings on (tables and chairs, blows and explosions), we genuinely refer to whatever thing X it is that affects us and thereby gives rise to our experience.<sup>181</sup> »

Cet argument est clairement une pétition de principe. En effet, il est ici assumé que Hume veut (ou doit) éviter d'adopter une position idéaliste, phénoménaliste ou anti-réaliste. Mais comme le débat tourne spécifiquement autour de la position ontologique que l'on doit attribuer à Hume, on ne peut le présupposer. D'ailleurs, même si l'on accordait que Hume veut (ou doit)

---

nos perceptions et le sentiment de connexion nécessaire, peu importe l'assise ontologique de cette régularité). Cela est parfaitement analogue à notre idée de rouge, qui découle de nos perceptions, et ce, indépendamment du fait que les choses soient ontologiquement Rouges ou non (Blackburn, « Hume and Thick Connexions », 110.)

<sup>177</sup> Une telle analyse semble reposer sur la confusion entre ce qui concerne l'ontologie et ce qui concerne l'épistémologie. Voir p. 50, note 176.

<sup>178</sup> Strawson, *Op. cit.*, 5.

<sup>179</sup> De façon plus générale, il est évident que définir un concept et croire que ce concept désigne quelque chose qui existe réellement sont deux activités entièrement distinctes.

<sup>180</sup> Strawson, *Op. cit.*, 120. Je traduis.

<sup>181</sup> Ibid.

éviter d'adopter de telles positions, l'argument ne justifie pas qu'il doit adopter une interprétation réaliste. En effet, refuser d'adopter une position ontologique particulière, soit adopter une position agnostique, découle tout autant de ses prémisses.

Bref, l'argument fondé sur la charité interprétative est très faible. Au mieux, il contribue à montrer que l'on ne peut attribuer à Hume une position anti-réaliste ou une position agnostique sur la base d'une évaluation des probabilités. Comme aucun interprète ne procède de la sorte, c'est d'un intérêt bien maigre. Pour le reste, il présuppose constamment ce qui est contesté par les détracteurs de l'interprétation réaliste, et s'avère donc entièrement dénué de valeur.

### 3.2 Le réalisme explique mieux le scepticisme de Hume

Hume adopte un scepticisme particulier concernant la Causalité : selon lui, non seulement on ignore tout à propos de sa nature, mais il ne pourrait en être autrement. Notre ignorance n'est pas temporaire, ou due à un manque de connaissance, ou encore tributaire de limites d'ordre technologique ou pragmatique. Elle s'explique plutôt par le fait que la Causalité est par définition impossible à percevoir, et que toute notre connaissance se limite à nos perceptions. Michael Costa souligne que ce genre de scepticisme concernant notre capacité à connaître la Causalité s'explique mieux si l'on considère que Hume croit en son existence.<sup>182</sup>

L'argument repose sur deux choses. La première est que selon Hume, avoir une idée copiée d'impressions de la Causalité<sup>183</sup> permettrait d'inférer, *a priori* de toute expérience, les effets de la Cause dont on a l'idée; c'est en ce sens que Strawson affirme que la Causalité, selon Hume, « a la "propriété de rendre possible l'inférence *a priori*", la "propriété AP"<sup>184</sup> ». La deuxième est l'aveu de Hume que ses deux définitions de la causalité sont imparfaites ou

---

<sup>182</sup> Costa, *Loc. cit.*, 182-83. Strawson déploie essentiellement le même argument. Voir notamment Strawson, *Op. cit.*, 190-92.

<sup>183</sup> Ce serait avoir une conception de la Causalité. Voir p. 37.

<sup>184</sup> Strawson, *Op. cit.*, 109. Je traduis. Voir p. 43-44.

défectueuses, puisqu'elles sont tirées de circonstances étrangères à la cause, avec accompagné d'une admission d'échec : il est incapable de résoudre ce problème.<sup>185</sup>

Costa explique que si Hume était anti-réaliste, ses réticences ne seraient pas fondées. En effet, ses définitions seraient *assurément* correctes, et ce, qu'elles cherchent à décrire la nature ontologique qui sous-tend la causalité ou qu'elles cherchent seulement à décrire ce que l'on peut en savoir : dans ce cas, ce serait la même chose.<sup>186</sup> Ses réticences sont cependant parfaitement raisonnables pour un réaliste : les définitions sont tirées de nos perceptions; or, nos perceptions sont des circonstances étrangères à ce que l'on cherche à définir, soit la Causalité; si l'on pouvait définir la Causalité en elle-même, elle aurait la caractéristique AP. En ce sens, les définitions sont imparfaites ou défectueuses, car elles définissent la causalité plutôt que la Causalité; mais ce problème est impossible à résoudre, puisque l'on ne peut produire de définitions n'étant pas tirées de nos perceptions.

Même si Costa invoque l'argument pour critiquer uniquement l'interprétation anti-réaliste, on peut aisément l'adapter pour qu'il critique aussi l'interprétation agnostique. En effet, si Hume demeurait agnostique par rapport à l'existence de la Causalité, il ne pourrait pas être entièrement critique de ses définitions, mais devrait plutôt être ambivalent concernant leur exactitude. Après tout, s'il ne se prononçait pas sur l'existence de la Causalité, et qu'il considérait possible qu'elle n'existe pas, il devrait prendre au sérieux la possibilité que ses définitions soient parfaitement correctes et exactes, ontologiquement parlant. Pourtant, Hume semble absolument certain qu'elles sont imparfaites et défectueuses.

Cet argument a un certain poids : une croyance en l'existence de la Causalité expliquerait effectivement la conviction chez Hume que de telles définitions sont imparfaites. Il me semble clair que l'on ne peut réconcilier une telle conviction avec la position anti-réaliste. On peut certes interpréter l'aveu de Hume autrement, en soutenant par exemple qu'il cherche à souligner que ses définitions, peu importe le degré d'exactitude qu'on leur

---

<sup>185</sup> Costa, *Loc. cit.*, 181. Costa renvoie à Hume, *Op. cit.*, 1995, 246-47; Hume, *Op. cit.*, 1983, 143-44.

<sup>186</sup> Costa, *Loc. cit.*, 182-83.

reconnait, ne sont pas aussi précises que celles utilisées en géométrie.<sup>187</sup> Mais comme Hume écrit explicitement que ses définitions sont imparfaites *parce qu'elles ne désignent pas spécifiquement ce qui connecte la cause à l'effet*<sup>188</sup>, ce genre de réinterprétation me semble très peu plausible.

Ceci étant dit, je pense qu'il est possible d'expliquer cette conviction d'une manière parfaitement cohérente avec une position agnostique. J'ai expliqué plus tôt que l'agnosticisme que les interprètes attribuent à Hume est un agnosticisme de principe<sup>189</sup>, où Hume *affirme* qu'il est impossible de dire quoi que ce soit de substantiel à propos de la Causalité. Cette impossibilité est une certitude.<sup>190</sup> Ainsi, Hume *sait* qu'il y a un aspect inexpliqué dans ses définitions : le fait que la Causalité existe ou non, et sa nature, le cas échéant. Évidemment, Hume sait aussi que quand on utilise communément le terme « causalité », on entend quelque chose comme une relation entre les objets perçus, et non le sentiment de connexion nécessaire<sup>191</sup>; en ce sens, il sait très bien qu'une définition plus parfaite de la causalité dirait clairement si une telle relation objective existe ou non. Mais comme il l'affirme, « nous ne pouvons remédier à cet inconvénient et atteindre une définition plus parfaite<sup>192</sup> », justement parce que cela nécessiterait de percevoir ce qui se trouve au-delà de nos perceptions. Bref, Hume *sait* qu'affirmer autant que nier l'existence de la Causalité est impossible, il *sait* que

---

<sup>187</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 68. Winkler indique que Hume soutient ailleurs que ses définitions sont exactes (Hume, *Op. cit.*, 1995, 246.)

<sup>188</sup> « Ces deux définitions sont tirées de circonstances étrangères à la cause et, pourtant, nous ne pouvons remédier à cet inconvénient et atteindre une définition plus parfaite qui puisse désigner, dans la cause, la circonstance qui la met en connexion avec son effet. » (Hume, *Op. cit.*, 1983, 144.)

<sup>189</sup> Voir p. 49.

<sup>190</sup> Je ne m'avancerai pas ici à déterminer si cette certitude est de l'ordre de la preuve ou de la connaissance (voir p. 20-21). Ce qui est clair, c'est que cette certitude repose entièrement sur la théorie des idées : il est certain que l'on ne peut rien dire de substantiel à propos de la Causalité parce que ce concept concerne par définition quelque chose qui existerait par-delà nos perceptions, et que la théorie des idées fait dériver tout ce que l'on pense de ce dont on a des impressions. Que cela s'explique par une relation d'idées ou une relation de faits n'affecte en rien l'argument.

<sup>191</sup> C'est cette idée supposée qu'il soumet à la méthode généalogique.

<sup>192</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 144.

l'on croit appréhender la Causalité alors que l'on ressent simplement le sentiment de connexion nécessaire, donc il *sait* qu'une définition plus parfaite affirmerait ou nierait cette Causalité, et par le fait même que ses définitions, qui ne le font pas, sont imparfaites. Il est ainsi tout à fait plausible et logique que sa conviction que ses définitions sont imparfaites s'explique par son agnosticisme à propos de l'existence de la Causalité.

Costa avance un second argument pour montrer que le réalisme sceptique cadre mieux avec le scepticisme mitigé préconisé par Hume, qui nous invite à garder nos réflexions philosophiques dans le domaine de la vie courante :

«Ceux qui ont de l'inclination pour la philosophie continueront encore leurs recherches, car ils réfléchissent qu'outre le plaisir immédiat qui accompagne une telle occupation, les décisions philosophiques ne sont que les réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées. Mais ils ne tenteront jamais de dépasser la vie courante aussi longtemps qu'ils considéreront l'imperfection des facultés qu'ils emploient, leur portée réduite et l'imprécision de leurs opérations.<sup>193</sup> »

Si on l'applique au cas de la Causalité, ce scepticisme mitigé nous incite à éviter de prétendre comprendre ou connaître la Causalité, et à abandonner notre vaine recherche à l'élucider. Au quotidien, elle nous force à garder en tête que les diverses relations de causalité que l'on observe ne sont pas nécessairement infaillibles, mais que cela ne doit pas nous empêcher de vivre et de réfléchir en nous fiant à nos meilleurs jugements concernant la causalité.<sup>194</sup>

Costa ne détaille pas plus son argumentaire, mais il me semble monter une triple critique à l'endroit de l'anti-réalisme. Premièrement, ce dernier n'est pas humble, car il affirme savoir que la Causalité, qui par définition ne peut être perçue, n'existe pas. Deuxièmement, en se prononçant ainsi sur la nature ultime de la réalité, il dépasse largement le contexte de la vie courante, et trahit la mission philosophique de simplement corriger et rendre méthodique nos observations. Troisièmement, une telle position ontologique encourage un scepticisme outré, qui rejette tous les raisonnements portant sur les faits comme étant

---

<sup>193</sup> Ibid., 244., cité en partie dans Costa, *Loc. cit.*, 183. Voir aussi Hume, *Op. cit.*, 1995, 309-10. L'expression *scepticisme mitigé* est de Hume.

<sup>194</sup> Costa, *Loc. cit.*, 183. Cet argument est déployé par Costa lorsqu'il soutient que l'attitude de Hume concernant la Causalité est analogue à son attitude concernant l'existence d'objets réels par-delà nos perceptions. Je considère ici l'argument indépendamment de l'analogie, dont j'ai discuté plus tôt en faisant référence notamment à des passages tirés du même paragraphe. Voir p. 34, 38-39.

trompeurs et arbitraires. Hume affirmant ailleurs « qu'il faut que périclisse toute vie humaine si ses principes prévalaient universellement et constamment<sup>195</sup> », encourager un tel scepticisme outré est lourd de conséquences.

Que Hume encourage un scepticisme modéré de cet ordre est incontestable, et aucun interprète sérieux ne le remet en question.<sup>196</sup> Je suis aussi entièrement prêt à accorder qu'une telle attitude cadre mieux avec le réalisme sceptique qu'avec l'anti-réalisme. Mais cadrerait-elle mieux avec une position agnostique? Je le crois. Le réalisme sceptique me semble prêter flanc aux premier et deuxième problèmes tout autant que l'anti-réalisme : en affirmant l'existence de la Causalité, il est moins humble que l'agnosticisme (qui, en refusant de se prononcer, assume pleinement les limites de notre pensée), et outrepassa les limites de la vie courante, que l'agnosticisme respecte entièrement.<sup>197</sup>

Quant au troisième problème, on pourrait être tenté de concéder que le réalisme favorise moins le scepticisme outré que l'agnosticisme : il garantit que la découverte de Causes est possible, donc que la vérité<sup>198</sup> est atteignable, ce que l'agnosticisme ne peut faire. Mais peut-être que cette possibilité, justement, nous amène à nous demander si, dans certains cas particuliers, nous avons effectivement découvert une Cause. Hume affirme pourtant que

---

<sup>195</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 242. L'expression *scepticisme outré* est de Hume, et il emploie aussi *pyrrhonisme* comme synonyme.

<sup>196</sup> À titre d'exemple, Robert Fogelin soutient que les interprètes ont tendance à minimiser le réel scepticisme qui anime Hume. Cependant, même lui soutient que l'intention première de Hume et de ses arguments sceptiques était constructive, pas destructive, et qu'il préconise un scepticisme en phase avec le scepticisme modéré décrit ici. Voir Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, International library of philosophy (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985), 1, 5-7; Robert J. Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis : A Textual Study* (New York: Oxford University Press, 2009), 6.

<sup>197</sup> Strawson soutient que le réalisme sceptique n'est pas équivalent à l'anti-réalisme à cet égard, car il reconnaît qu'épistémologiquement, la croyance n'est pas justifiée (Strawson, *Op. cit.*, 17.) Cette critique est sans intérêt. D'une part, il serait aisé de proposer un anti-réalisme *sceptique*, qui serait aussi humble que le réalisme sceptique. D'autre part, et de manière plus importante pour mon propos, autant le réalisme que l'anti-réalisme sont moins humbles que l'agnosticisme, même dans leurs versions sceptiques.

<sup>198</sup> Je parle ici de vérité comme correspondance à une réalité objective.

c'est en réfléchissant à ces questions que l'on glisse vers un scepticisme outré<sup>199</sup>, et que la seule solution pour l'éviter est la négligence et l'inattention.<sup>200</sup> L'agnosticisme, en garantissant l'impossibilité de découvrir même un cas particulier de Causalité, serait plus efficace que le réalisme sceptique pour nous tenir loin de ces sujets.

En outre, le scepticisme modéré préconisé par Hume n'est pas menacé uniquement par le scepticisme outré, mais aussi par l'excès de certitude et le dogmatisme. Le réalisme, même sceptique, n'encourage peut-être pas grandement une telle attitude, mais il l'encourage certainement plus que ne le fait l'agnosticisme. Or, le dogmatisme est un problème probablement aussi grave, et certainement plus répandu, que le scepticisme outré : « Les hommes, pour la plupart, sont naturellement portés à être affirmatifs et dogmatiques dans leurs opinions.<sup>201</sup> »

Bref, l'argument de Costa réussit à montrer que l'on doit préférer une interprétation réaliste sceptique à une interprétation anti-réaliste. Cependant, il ne justifie pas que l'on doive le préférer à une interprétation agnostique, bien au contraire : cette dernière cadre mieux avec le scepticisme mitigé auquel Hume nous convie.

### 3.3 Kail et le labyrinthe de l'appendice

Peter Kail affirme que le réalisme sceptique résout un autre débat d'interprétation qui confond les commentateurs : le labyrinthe de l'appendice.

Dans l'appendice au *Traité*, Hume admet que deux principes relatifs à l'identité personnelle se contredisent, et qu'il est incapable de résoudre cette contradiction. C'est le « labyrinthe<sup>202</sup> » dans lequel Hume avoue être pris. Cet aveu confond profondément les commentateurs, parce qu'il ne semble pas y avoir de contradiction. Hume, pourtant, n'avance aucune explication et semble croire qu'elle est évidente. Les commentateurs se retrouvent

---

<sup>199</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 361-62.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 304; Hume, *Op. cit.*, 1983, 241-43.

<sup>201</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 243.

<sup>202</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 382.

donc devant un dilemme : soit Hume est confus, et l'aveu lui-même est une incohérence de sa part; soit un autre aspect de sa pensée rend cet aveu légitime et cohérent.

Selon Kail, le réalisme sceptique explique pourquoi Hume se contredit.<sup>203</sup> Dans cette section, je présenterai son argument, et montrerai que cette solution au labyrinthe pose de sérieux problèmes. Par le fait même, je montrerai que ce n'est pas une bonne raison d'attribuer une attitude réaliste sceptique à Hume. Avant d'y arriver, je devrai cependant présenter l'analyse de l'identité personnelle que Hume déploie dans le *Traité*. Ensuite, je pourrai expliquer le labyrinthe lui-même : quels sont les principes que Hume affirme être contradictoires, et pourquoi ils ne semblent pas être incohérents.

### 3.3.1 L'analyse de l'idée d'identité personnelle dans le *Traité*

Pour analyser l'identité personnelle, Hume procède comme il le fait généralement : il soumet l'idée supposée commune à sa méthode généalogique. On la considère habituellement comme une seule et même chose qui se poursuit dans le temps, de manière invariable et ininterrompue. Si cette idée est légitime, elle doit être copiée d'une impression. Or, nous n'avons jamais l'impression d'un tel *moi* : tout ce que nous avons est la multiplicité des perceptions elles-mêmes. Jamais on ne se perçoit soi-même sans perception. De plus, ces perceptions sont constamment changeantes : ce que l'on ressent et ce à quoi l'on pense change à chaque instant. Ainsi, correctement comprise, l'identité personnelle n'est rien d'autre « qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent à une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement perpétuel. »<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Cet argument est d'une grande importance pour Kail : c'est celui qui l'amène à préférer une interprétation réaliste plutôt qu'agnostique. Après avoir consacré deux chapitres à expliquer et justifier l'interprétation réaliste sceptique (Kail, *Op. cit.*, 77-124), il affirme ceci : « On balance, all this suggests is that, although such a supposition can be rendered coherent, there seems little to favour anything stronger than an agnostic position. This is what I used to think. The considerations in the next chapter, if successful, tip that balance firmly in favour of realism. » (Ibid., 124.)

<sup>204</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 344. *Faisceau* traduit ici le terme anglais *bundle*. Dans la littérature, on désigne communément la conception de l'identité personnelle avancée par Hume par l'appellation *bundle theory*.

Selon Kail, le point de vue exprimé par Hume ici n'est pas seulement d'ordre épistémologique : il nie qu'il puisse exister quelque chose de tel qu'un *Moi*<sup>205</sup> ontologiquement relié, et affirme plutôt qu'il n'existe ontologiquement rien d'autre qu'un tel faisceau de perceptions. Autrement dit, Hume serait un anti-réaliste à propos du *Moi*. Il invoque deux raisons pour défendre son interprétation. La première est générale et repose sur une interprétation textuelle :

« Much of what Hume says — and the tone in which he says it — indicates that he does indeed adopt such a bundle theory, metaphysically speaking. There are only a few remarks consistent with a sceptical realist attitude about the self, and they are not matched with any deep expressions of ignorance like those we saw in the case of necessary connections.<sup>206</sup> »

Il cite alors deux courts passages, l'un tiré du *Traité* et l'autre de l'*Abrégé*, pour justifier son propos.<sup>207</sup>

Sa deuxième raison soutient que Hume déploie ailleurs un argument pour montrer qu'ontologiquement, il n'existe rien de tel qu'une substance<sup>208</sup>, et qu'une telle analyse s'applique au *moi*. Comme il ne peut exister de substance, il est évident que le *moi* ne peut en être une. Il doit donc être, ontologiquement, un faisceau de perceptions.

### 3.3.2 L'admission d'incohérence qui ne semble pas en être une

Dans l'appendice au *Traité*, Hume admet explicitement qu'il se contredit lui-même dans son analyse de l'identité personnelle, mais qu'il ne sait pas comment corriger cette erreur :

« Bref, il y a deux principes entre lesquels je ne peux trouver de cohérence, et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à l'un d'entre eux. Les voici : *toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle*<sup>209</sup> entre des existences distinctes. Si nos perceptions étaient

---

<sup>205</sup> J'utilise *Moi* avec la majuscule pour le distinguer du *moi*, de manière analogue à Causalité et causalité.

<sup>206</sup> Kail, *Op. cit.*, 129.

<sup>207</sup> Je reviendrai sur ces preuves textuelles pour les critiquer dans les prochaines pages. Voir p. 61-62.

<sup>208</sup> Kail, *Op. cit.*, 130-31. L'argument auquel il fait référence se trouve dans Hume, *Op. cit.*, 1995, 321-22.

<sup>209</sup> Par *connexion réelle*, Hume fait ici référence à une connexion qui existerait entre deux perceptions elles-mêmes, et pas simplement une association que l'esprit fait entre elles par l'habitude; je suis ici l'interprétation proposée notamment par Don Garrett (Don Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* [New

inhérentes à quelque chose de simple et d'individuel, ou encore si l'esprit percevait entre elles quelque connexion réelle, il n'y aurait pas, ici, de difficulté.<sup>210</sup> »

Le message peut difficilement être plus clair : Hume croit, d'une part, que « toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes », et d'autre part que « l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes ». Il voit cependant une contradiction entre ces deux principes auxquels il ne peut renoncer. Or, il ne semble pas y en avoir. En effet, il est parfaitement cohérent d'affirmer que les perceptions sont des entités distinctes, mais que l'esprit ne perçoit aucune connexion entre elles. Peut-être qu'il n'existe pas une telle connexion, ou peut-être que l'esprit ne possède pas la capacité de la percevoir (indépendamment du fait qu'elle existe ou non dans la réalité).<sup>211</sup>

### **3.3.3 Le réalisme explique pourquoi Hume se voit coincé dans le labyrinthe**

Selon Kail, la contradiction devient plus claire lorsque l'on admet que Hume est un réaliste sceptique. D'un côté, l'analyse du *moi* établit qu'ontologiquement, il est seulement composé d'un faisceau de perceptions, qui sont chacune des entités distinctes, aucunement soutenues par une substance. Cependant, les perceptions du *moi* sont reliées, dans notre expérience, par la causalité. Mais en tant que réaliste sceptique à propos de la Causalité, Hume doit reconnaître qu'une relation de causalité correctement identifiée correspond à une relation de Causalité. Dans le cas du *moi*, cela signifie que les perceptions seraient reliées ontologiquement. La contradiction est là : le *moi* ne peut pas être à la fois un faisceau de

---

York: Oxford University Press, 1997], 181.) Ainsi, la Causalité est une telle connexion réelle, alors que la causalité est une association faite par l'esprit.

<sup>210</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 385-86, cité par Kail (Kail, *Op. cit.*, 131.) Les italiques sont de Hume.

<sup>211</sup> Notons que ces positions sont analogues à celles que l'on peut défendre à propos de l'existence de la Causalité, elle-même une connexion réelle : qu'elle existe ou non, on peut sans incohérence soutenir que l'esprit ne la perçoit pas. La question de son existence est d'ordre ontologique, alors que celle de notre capacité de la percevoir est d'ordre épistémologique. Le réalisme sceptique affirme que la Causalité existe, mais reconnaît que l'on ne la perçoit jamais, par exemple.

perceptions ontologiquement indépendantes et un groupe de perceptions ontologiquement reliées par la Causalité.<sup>212</sup>

Rendre compte du labyrinthe de l'appendice de cette manière me semble soulever plus de problèmes qu'il n'en résout. Je vois deux grandes raisons de rejeter cette solution.

La première est que la contradiction suppose que la conception humienne du *moi* est anti-réaliste : sans cela, le labyrinthe n'en est plus un, et le réalisme sceptique ne résout plus rien. Il est pourtant hautement contestable d'attribuer une telle position ontologique à Hume, en particulier si l'on veut simultanément lui attribuer un réalisme sceptique à propos de la Causalité comme Kail le fait. Si l'on retourne au passage du *Traité* cité par Kail, on lit que l'argument critique « ces philosophes qui prétendent que nous avons *une idée* de la substance de l'esprit<sup>213</sup> », ce qui indique clairement que l'argument se tient sur le terrain épistémologique, pas ontologique. En guise de conclusion à son argument, Hume affirme ceci :

« Ainsi, que ce soit en considérant l'origine première des idées ou au moyen d'une définition, nous ne pouvons parvenir à une notion satisfaisante de la substance. Cela me semble une raison suffisante pour abandonner complètement ce débat à propos de la matérialité et l'immatérialité de l'âme, et cela me fait condamner absolument jusqu'à la question elle-même. [...] Nous n'avons aucune idée de l'inhérence. Comment pourrions-nous alors répondre à la question "*les perceptions sont-elles inhérentes à une substance matérielle ou immatérielle?*", alors que nous ne comprenons même pas le sens de la question?<sup>214</sup> »

Le langage employé ne laisse aucunement entendre que l'argument porte sur la nature ontologique des choses. Au contraire, tout indique que le sujet est nos idées et notre compréhension, soit des préoccupations résolument épistémologiques.

Par ailleurs, les deux preuves textuelles invoquées par Kail sont sorties de leur contexte. La première est tirée du *Traité* : « L'esprit est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée [...]. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit.<sup>215</sup> » Cela suggère effectivement une lecture anti-réaliste de l'identité personnelle. Cependant, si on lit la

---

<sup>212</sup> Kail, *Op. cit.*, 138.

<sup>213</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 321. Les italiques sont de moi.

<sup>214</sup> Ibid. Les italiques sont de Hume.

<sup>215</sup> Ibid., 344. Cité par Kail, *Op. cit.*, 129.

phrase en entier, il est difficile de maintenir une telle interprétation : « Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine *idée* du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé.<sup>216</sup> » Le passage omis montre clairement que l'on doit lire le tout comme se tenant sur le plan épistémologique plutôt que l'ontologique.

Le second passage rapporté par Kail provient de l'*Abrégé* : « il faut que ce soient plusieurs perceptions particulières qui composent l'esprit. Je dis qu'elles le composent, non qu'elles lui appartiennent. L'esprit n'est pas une substance où se trouveraient les perceptions.<sup>217</sup> » Ici aussi, ce passage suggère l'anti-réalisme. Mais si on le lit dans son paragraphe, il devient clair que l'argumentaire est résolument épistémologique, et pas ontologique. Hume y dit que « l'âme, *pour autant que nous puissions la concevoir*, n'est rien d'autre qu'un système ou une série de différentes perceptions [...] réunies ensemble sans aucune forme de parfaite identité ou de simplicité.<sup>218</sup> » En outre, il parle constamment de nos *idées* de la substance et de l'esprit et de ce que l'on peut en *connaître*; il parle aussi de l'essence de l'esprit comme d'une notion *inintelligible*.

La seconde objection est en quelque sorte l'opposée de la première : même en accordant que Hume soit anti-réaliste à propos du *moi* et réaliste sceptique à propos de la Causalité, la contradiction reposerait sur une confusion. Kail soutient que le réalisme sceptique implique que l'observation d'une relation de causalité *correctement identifiée* signifie qu'il existe une relation de Causalité qui la sous-tend. Dans le cas présent, la contradiction nécessite que l'on passe de l'observation d'une relation de causalité dans le *moi* à la relation de Causalité dans le *Moi*. Il serait pourtant aisé, dans ce cas, de déduire que la relation de causalité observée ici est erronée. Loin d'être forcé d'admettre une contradiction, Hume pourrait simplement affirmer que notre imagination nous joue ici un tour.

---

<sup>216</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 344. Les italiques sont de moi. Comme Kail place le point à l'intérieur des guillemets, on pourrait croire que la phrase se termine après le mot *esprit*.

<sup>217</sup> Hume, *Op. cit.*, 2017, 58.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 58-59. Les italiques sont de moi.

Je n'ai pas la prétention ici de montrer que le labyrinthe de l'appendice s'explique mieux en lui attribuant une attitude agnostique à propos de la Causalité : cela dépasserait largement le cadre de ce mémoire. Ceci étant dit, je crois avoir suffisamment montré que l'interprétation réaliste est loin de résoudre élégamment ce problème. Cela ne peut donc pas être une raison de la préférer à une interprétation agnostique ou anti-réaliste.

## Chapitre 4 : Hume réaliste? Un faux débat

Comme on vient de le voir, les raisons avancées par les réalistes pour soutenir leur interprétation sont peu convaincantes. On pourrait maintenant s'attendre à ce que je montre que les critiques que l'on peut soulever contre elle sont sérieuses, alors que les arguments soutenant une position agnostique sont solides. Dans ce dernier chapitre, je procéderai pourtant d'une manière légèrement différente.

Dans un premier temps, je considérerai les critiques qui devraient être les plus sérieuses contre l'interprétation réaliste : celles soutenant qu'elle contredit la théorie des idées de Hume, parce que l'on ne peut avoir de supposition de la Causalité.<sup>219</sup> Je montrerai cependant qu'elles sont toutes insuffisantes, puisqu'elles s'adressent à une caricature du réalisme sceptique.

Je tenterai dans un deuxième temps d'offrir une réponse à cette question. À l'origine, l'interprétation réaliste s'est construite comme une critique de l'interprétation anti-réaliste. Or, cette dernière n'est, à proprement parler, défendue par aucun commentateur sérieux. Cependant, plusieurs se définissent eux-mêmes comme étant anti-réalistes; mais lorsque l'on porte une attention particulière à ce qu'ils disent, on réalise que leur anti-réalisme est d'ordre épistémologique<sup>220</sup>, et qu'ils attribuent plutôt un agnosticisme ontologique à Hume. On aurait donc affaire, essentiellement, à un malentendu : les réalistes critiquent un anti-réalisme

---

<sup>219</sup> J'ai expliqué aux pages 28-29 pourquoi cela serait problématique. Le chapitre 2 présente l'argumentaire déployé par les interprètes réalistes pour montrer que le réalisme sceptique est parfaitement cohérent avec sa théorie des idées.

<sup>220</sup> Bref, que l'on ne peut savoir que la Causalité existe. Évidemment, les interprètes réalistes disent exactement la même chose.

défendu par personne, et des auteurs que l'on devrait à proprement parler décrire comme des interprètes agnostiques les critiquent en se réclamant à tort de l'anti-réalisme. Une interprétation étant ainsi éliminée du débat, il semble que l'on doive maintenant déterminer laquelle des deux restantes est la meilleure.

C'est en quelque sorte ce que je ferai dans un troisième temps, en défendant l'interprétation agnostique. Pour y arriver, par contre, je montrerai que l'interprétation réaliste doit être considérée comme proprement agnostique. Dans la mesure où l'on peut les distinguer, les différences sont essentiellement d'ordre sémantique. Le débat entourant le prétendu réalisme de Hume se révèle être, d'après moi, un débat sur le sens des expressions.

## **4.1 Les critiques adressées contre une caricature de l'interprétation réaliste**

L'interprétation réaliste soutient que l'idée en laquelle Hume croit est une *supposition* plutôt qu'une *conception* de la Causalité. Cette distinction étant fondamentale pour elle, il n'est pas étonnant que ses détracteurs s'y attaquent. J'ai déjà brièvement expliqué pourquoi ces critiques me paraissent rater la cible<sup>221</sup>, mais je m'intéresserai ici de manière plus détaillée à ce que Kenneth Winkler et Daniel Flage avancent.<sup>222</sup> Je montrerai qu'ils détruisent un homme de paille, une caricature de la position réaliste, mais laissent entièrement intact son propos réel.

Winkler rappelle que selon Hume, le contenu cognitif de toute idée doit trouver son origine dans nos impressions. Preuves textuelles à l'appui, il souligne que cela s'applique non seulement à nos idées qui sont des conceptions, mais aussi à celles qui sont des suppositions. Ainsi, même lorsque l'on suppose qu'il existe une connexion réelle entre ce que l'on appelle la

---

<sup>221</sup> Voir p. 38-40.

<sup>222</sup> Dans les deux cas, ils prennent principalement pour cible la position de Galen Strawson. Winkler assume cependant que ses critiques s'adressent à toutes les versions de l'interprétation réaliste (Kenneth P Winkler, « The New Hume », dans *The New Hume Debate* [London and New York: Routledge, 2000], 59-60.) De son côté, Flage refuse de généraliser ainsi son propos (Daniel Flage, « Relative Ideas Re-viewed », dans *The New Hume Debate*, dir. Rupert J. Read et Kenneth A. Richman [New York : Routledge, 2000], 138.)

cause et ce que l'on appelle l'effet, le contenu cognitif que l'on manipule réellement est copié du sentiment de connexion nécessaire. Or, supposer l'existence de la Causalité implique que le contenu cognitif de cette supposition soit la Causalité, et pas seulement le sentiment de connexion nécessaire. Ainsi, Strawson est forcé d'admettre que selon Hume, on peut concevoir quelque chose (soit en avoir du contenu cognitif) dont on ne peut avoir de perception.<sup>223</sup>

La critique de Winkler repose sur une interprétation peu charitable de ce que Strawson avance. Bien qu'il n'élabore effectivement pas à ce sujet<sup>224</sup>, on peut aisément distinguer le contenu cognitif d'une idée de ce à quoi elle fait référence. Quand on suppose l'existence de la Causalité, on n'a pas à la concevoir. On se limite à manipuler l'idée du sentiment de connexion nécessaire, précisément comme Winkler décrit la supposition d'une connexion réelle. Rappelons-le : l'interprétation réaliste n'attribue pas à Hume de *savoir* que la Causalité existe, ni de pouvoir décrire sa nature, mais seulement de croire qu'une chose « en vertu de quoi la réalité est régulière de la manière qu'elle l'est<sup>225</sup> » existe.

Winkler critique aussi Strawson en insistant sur le fait que la conception de l'idée de Causalité nécessite d'avoir déjà l'idée de Causalité :

« Now according to Strawson's Hume, we have a relative idea of "that in reality in virtue of which reality is regular in the way that it is". Strawson writes in a footnote that "it may be objected" that expressions such as "in virtue of" are "causal-relation-implying". This is an excellent objection : if the theory of ideas is going to account for our idea of Causation (as Strawson understands it), we first need an idea or conception of the "in virtue of" relation. If we cannot form this idea unless we already have an idea of Causation, we will never be in a position to form the latter idea.<sup>226</sup> »

Cette objection repose sur la même confusion, et tombe dès que l'on considère que l'idée de Causalité est relative, et que la relation « en vertu de » est par exemple directement copiée du

---

<sup>223</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 60-62.

<sup>224</sup> Voir p. 41-42.

<sup>225</sup> Strawson, *Op. cit.*, 46. Je traduis.

<sup>226</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 62. La note de bas de page à laquelle renvoie Winkler est Strawson, *Op. cit.*, 118-119 note 5.

sentiment de connexion nécessaire.<sup>227</sup> La généalogie de l'idée relative de Causalité dépend de l'idée non relative de causalité; elle n'existe que dans la mesure où l'on suppose que la connexion nécessaire dont on a une impression est en fait un pouvoir dans la cause. Il est vrai que pour former l'idée relative de la Causalité, il faut d'abord avoir une idée de la relation « en vertu de »; mais cette idée est celle de la connexion nécessaire, pas de la Causalité. Il n'y a donc pas de circularité à l'œuvre ici, et contrairement à ce que Winkler avance, nous sommes en position de former cette idée relative.<sup>228</sup>

Winkler avance aussi un argument d'ordre historique pour critiquer Strawson : il souligne qu'une distinction entre supposer et concevoir était utilisée à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, et que Hume utilisait peut-être ces termes de la même manière. Selon lui, Strawson attribue à Hume une tout autre distinction. Il cite ce passage d'un texte de Richard Price publié en 1758 :

« Supposing and conceiving are not the same. There is no absurdity which I may not be directed to suppose; but it does not follow from hence, that there is no absurdity which I may not conceive. A believer in transubstantiation may suppose that Christ held his body in his hand and gave it to his disciples; but if he was to say that he had a clear and distinct conception of it, he would make himself as ridiculous as if he was to say he saw it.<sup>229</sup> »

On voit mal en quoi cette distinction est différente de celle que Strawson attribue à Hume. Selon Strawson, Hume permet de supposer quelque chose d'absurde, soit la Causalité; il soutient que par « absurde », Hume entend « quelque chose que l'on ne peut concevoir »; il affirme que Hume croit en cette supposition de la Causalité, et Price donne en exemple des gens qui croient en la transsubstantiation. Bref, la définition de Price rend parfaitement justice à ce que Strawson dit.

Winkler me semble mal comprendre la nature du réalisme que Strawson attribue à Hume. Il affirme que « Strawson ne considère jamais que lorsqu'il parle de pouvoir, Hume utilise le mot "suppose" dans le sens identifié par Price, selon lequel même une contradiction est supposable.<sup>230</sup> » Il souligne que Hume utilise la distinction de cette manière en certains

---

<sup>227</sup> C'est une des généalogies possibles de la supposition de Causalité, mais on pourrait faire le même argument en utilisant d'autres généalogies. Voir p. 42.

<sup>228</sup> C'est l'argument que je développe aux pages 41-45.

<sup>229</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 64.

<sup>230</sup> Ibid. Je traduis.

endroits, notamment lorsqu'il discute de l'union spatiale entre un corps et sa saveur.<sup>231</sup> Plus important encore, il souligne que la propension de notre esprit à identifier l'idée d'un corps avec les idées des caractéristiques gustatives « est la raison pour laquelle nous supposons que la nécessité et le pouvoir résident dans les objets que nous considérons et non dans notre esprit qui les considère<sup>232</sup> ». Loin de critiquer l'interprétation réaliste, tout cela contribue à la soutenir. La possibilité de former une idée faisant référence à quelque chose dont on ne peut avoir d'impression est la difficulté centrale de cette interprétation; si Hume reconnaît effectivement cette possibilité, comme Winkler l'affirme, à plus forte raison s'il reconnaît que l'on peut *croire* en cette supposition, alors cette difficulté s'évapore.

Winkler conteste aussi l'idée selon laquelle Hume pourrait, par analogie, déployer l'argument qu'il a développé pour expliquer notre croyance en l'existence d'un monde indépendant de nos perceptions pour expliquer notre croyance en la Causalité.<sup>233</sup> Mais là aussi, il semble mal comprendre la nature du réalisme attribué à Hume. Il explique que dans le cas des objets réels que l'on suppose exister par-delà nos perceptions, on doit néanmoins concevoir ces objets comme étant des perceptions :

« Even philosophers who suppose that there are objects specifically different from perceptions owe their commitment to body to the new set of perceptions of which they, like the rest of us, conceive, despite (or alongside of) their supposition.<sup>234</sup> »

Ici non plus, rien de cela ne critique l'interprétation réaliste, bien au contraire. Winkler semble en oublier le volet *sceptique*, qui affirme explicitement que l'on ne peut concevoir la Causalité. En outre, ce que Winkler dit à propos de la croyance qui est due à la conception tenue « malgré (ou parallèlement à) » la supposition n'est rien d'autre que la distinction que j'ai opérée entre le contenu cognitif de l'idée (qui serait la conception) et ce à quoi elle réfère (la supposition).<sup>235</sup> Loin de contester l'analogie, cet exposé clarifie comment la croyance en la Causalité est possible : on remplace la conception de ce qu'est une perception par la

---

<sup>231</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 326-27. Cité dans Winkler, « The New Hume », 2000, 64.

<sup>232</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 244. Cité dans Winkler, « The New Hume », 2000, 64.

<sup>233</sup> J'ai présenté cette analogie plus tôt, p. 38-39.

<sup>234</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 79.

<sup>235</sup> Voir p. 37.

conception de ce qu'est le sentiment de connexion nécessaire, et le parallèle se dévoile clairement.

Winkler affirme aussi que supposer l'existence d'objets spécifiquement différents de nos perceptions est parfaitement compatible avec l'ontologie berkeleyenne.<sup>236</sup> Cela interdirait alors qu'une telle supposition puisse permettre de soutenir une interprétation réaliste.<sup>237</sup> Cependant, Strawson reconnaît explicitement que peu importe la nature ultime de la réalité, croire qu'il existe quelque chose « en vertu de quoi le monde est régulier de la manière qu'il l'est » est une forme de réalisme. Ainsi, un immatérialisme d'inspiration berkeleyenne qui affirme qu'un principe explique pourquoi les causes sont régulièrement suivies de leurs effets est réaliste à propos de la Causalité.<sup>238</sup>

Winkler affirme que la notion même d'objets spécifiquement différents de nos perceptions pourrait très bien être considérée comme vide par Hume. Il cite la première *Enquête* pour soutenir son propos :

« Dépouillez la matière de toutes ses qualités intelligibles, qualités premières et qualités secondes, vous l'anéantissez en quelque sorte et laissez seulement un certain *quelque chose*, inconnu et inexplicable, comme cause de nos perceptions; notion si imparfaite qu'aucun sceptique ne jugera bon de lutter contre elle.<sup>239</sup> »

Bien évidemment, ce « certain quelque chose, inconnu et inexplicable, comme cause de nos perceptions » est précisément analogue à la notion de Causalité. Winkler souligne aussi que nulle part Hume suggère que la croyance en la Causalité implique l'existence d'une telle chose. Il a raison, mais Strawson reconnaît lui aussi explicitement que la croyance en la Causalité de Hume ne prétend pas savoir qu'elle existe.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> Une telle ontologie affirme qu'il n'existe pas de matière, mais uniquement de la pensée.

<sup>237</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 79-80.

<sup>238</sup> Strawson, *Op. cit.*, 203-7. Strawson souligne que croire en la Causalité est le fruit, essentiellement, de deux postulats et d'une inférence : (I, postulat) quelque chose existe; (II, postulat) la réalité dont vous admettez l'existence est hautement régulière; (III, inférence) il y a donc une raison expliquant la régularité de cette réalité, et ce, peu importe la nature de cette réalité. Cette raison, c'est la Causalité (Ibid., 204.)

<sup>239</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 237. Les italiques sont de Hume. Cité dans Winkler, « The New Hume », 2000, 80.

<sup>240</sup> Strawson, *Op. cit.*, 119.

Les critiques avancées par Daniel Flage sont du même ordre. Comme Winkler, il souligne que rien ne garantit que l'idée relative de Causalité réfère à quelque chose de matériel plutôt qu'immatériel ou divin, ou même à quoi que ce soit existant réellement : « At best, we are left with a something-I-know-not-what that is causally related to a perception, and there is no guarantee that anything is singled out.<sup>241</sup> » Or, tout cela correspond exactement à ce que Strawson affirme explicitement.

Il critique aussi Strawson ainsi :

« if one holds that every time Hume uses a referring expression there corresponds an *acceptable* relative idea, then one must grant Strawson that Hume accepts everything from non-Humean causation to a nonbundle theory of mind to real essences of (imperceptible) material objects. But this seems implausible.<sup>242</sup> »

Il semble croire que selon l'interprétation réaliste, employer une idée relative pour faire référence à quelque chose dont on n'a pas d'idée signifie nécessairement qu'un tel référent existe. Une telle analyse n'est pas seulement invraisemblable, mais manifestement ridicule : avoir l'idée relative de « les 474 sœurs de Marc » impliquerait nécessairement que Marc ait 474 sœurs. Surtout, c'est explicitement rejeté par Strawson.

Flage conclut sa critique ainsi :

« The closest Hume comes to such is a theory of the meaning of sortal terms. Here relative ideas can play a role: they can "point" to objects that might exist. So, it is perfectly cogent to pick out material objects, and thereby provide significance to the term "material object", on the basis of a relative idea corresponding to the definite description "the things that cause impressions", assuming only that the word "cause" is clearly understood and recognizing that the things so singled out might be the objects of theoretical physics, or an activity of the human mind, or God, or something totally unknown.<sup>243</sup> »

Tout ceci est non seulement parfaitement cohérent avec l'interprétation réaliste avancée par Strawson, mais contribue à expliquer comment il est possible pour Hume de faire référence à la Causalité alors que l'on ne peut en avoir d'impression.

---

<sup>241</sup> Flage, « Relative Ideas Re-viewed », 152.

<sup>242</sup> Ibid. Les italiques sont de Flage.

<sup>243</sup> Ibid., 152-53.

Peter Millican développe aussi longuement une critique détaillée de la possibilité d'avoir une idée relative de la Causalité.<sup>244</sup> Il commet le même genre d'erreurs. Cela est manifeste dans un passage où il résume ce qu'il a accompli : « The conclusions reached in this section completely undermine the New Humean claim that a realist and essentially AP conception of power plays a central role in Hume's thought about causation.<sup>245</sup> » Mais d'un point de vue réaliste, l'analyse que Hume fait de la causalité (avec la minuscule) ne découle en rien de l'idée relative de la Causalité que l'on peut avoir. Cette dernière, loin d'y jouer un rôle central, sert uniquement à montrer qu'il est possible de croire en l'existence de la Causalité, même si nos réflexions concernant les faits n'utilisent que l'idée de causalité.

Cet autre passage montre aussi qu'il attribue à l'interprétation réaliste quelque chose de bien plus substantiel que ce qu'elle avance réellement :

« Thus Hume's main argument concerning "liberty and necessity" utterly explodes the "New Humeans" position. For Hume is here denying exactly what they assert, namely, *that we can coherently ascribe to things some kind of "upper-case" Causation* or "thick" necessity that goes beyond his two definitions.<sup>246</sup> »

Encore une fois ici, les réalistes ne soutiennent nulle part que la supposition de Causalité peut être utilisée de manière cohérente pour décrire notre expérience. Par définition, on ne peut justement pas en former une conception, c'est-à-dire décrire de manière cohérente ses caractéristiques. On ne peut même pas savoir si elle réfère à quelque chose qui existe véritablement. Tout ce qu'ils affirment, c'est que Hume croit que lorsque l'on parle de relation de causalité, on réfère non pas à notre sentiment de connexion nécessaire et à la constante conjonction que l'on a observée, mais à quelque chose que l'on ne peut décrire mais que l'on suppose exister : la Causalité.

En somme, les soi-disant critiques développées par Winkler, Flage et Millican reposent sur une incompréhension de ce que l'interprétation réaliste attribue à Hume. Chaque fois, on attribue des thèses bien plus substantielles à cette interprétation que celles qu'elle soutient

---

<sup>244</sup> Millican, *Loc. cit.* L'étiquette *New Humean* désigne les interprètes réalistes. Voir p. 2, note 4, pour savoir pourquoi je préfère éviter cette expression.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 675.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 699. Les italiques sont de moi.

réellement. Elles ne semblent pas ébranler l'interprétation réaliste; souvent, elles contribuent même à la justifier.

Une telle incompréhension de la nature du réalisme attribué à Hume peut s'expliquer en partie par les confusions dont sont parfois responsables certains interprètes.<sup>247</sup> Cependant, je crois qu'elle témoigne d'un trouble plus profond qui affecte le débat entier. En effet, les réalistes font une erreur analogue : l'anti-réalisme tel que je l'ai défini ici, soit celui contre lequel ils construisent leur interprétation, n'est défendu par aucun commentateur sérieux.

## 4.2 La soi-disant orthodoxie anti-réaliste

L'interprétation anti-réaliste repose sur une confusion relativement élémentaire entre les propos résolument épistémologiques de Hume et des propos ontologiques qu'on lui attribue. Strawson clarifie ce point dès les premières pages de son ouvrage :

« The present suggestion, then, is that the standard view confuses an epistemological claim with an ontological claim. More specifically, it confuses Hume's epistemological claim that (E1) all we can ever know of causation, in the world, is regular succession with the positive ontological claim that (O1) all that causation actually is, in the world, is regular succession.<sup>248</sup> »

Il me semble évident que la méthode généalogique déployée par Hume lui permet de soutenir (E1), mais que d'en déduire (O1) est problématique. Cela repose sur la prémisse voulant que l'absence de connexion dans nos perceptions reflète nécessairement une absence de connexion dans le monde, qui est contraire au scepticisme mitigé préconisé par Hume.<sup>249</sup>

L'erreur est justement si élémentaire qu'aucun interprète sérieux ne la commet. Peter Millican est peut-être celui qui semble le plus s'en approcher, et il est aisé de citer des

---

<sup>247</sup> Voir p. 50-51, note 176.

<sup>248</sup> Strawson, *Op. cit.*, 14. Il utilise constamment l'expression *standard view* pour présenter l'interprétation anti-réaliste, autant dans son livre publié à l'origine en 1989 que dans ses écrits plus récents. Voir par exemple Ibid., 12, 14; Strawson, « David Hume: Objects and Power », 31; Strawson, *Loc. cit.*, 97. Tous les auteurs réalistes discutés ici partagent son point de vue. Voir à cet effet P. J. E. Kail, « Is Hume a Causal Realist? », *British Journal for the History of Philosophy* 11, no 3 (août 2003) : 509, doi:10.1080/0960878032000119709; Costa, *Loc. cit.*, 172; Wright, *Op. cit.*, 128.

<sup>249</sup> À ce sujet, voir section 3.2.

passages d'articles dans lesquels il affirme que Hume nie l'existence de la Causalité.<sup>250</sup> Mais même Millican affirme que l'anti-réalisme qu'il attribue à Hume n'est pas de nature ontologique :

« First, as we saw in §2.5 above, Hume's main anti-realist thesis is most naturally interpreted as a claim *not so much about what does, or doesn't, exist in objects, but rather about the nature and limits of our concepts*. This is confirmed when he later summarises it in the conclusion of Treatise Book I, talking of a "deficiency in our ideas" which "even prevents our very wishes" when we try to conceive of any "ultimate and operating principle, as something, which resides in the external object" (T 267). *Such a thesis does not imply any restriction on the possible qualities of objects* except in so far as we claim to be acquainted with, or to comprehend them, a point which, as we have seen, Hume explicitly emphasises at T 168 (cf. §3.7 below).<sup>251</sup> »

Selon les définitions formulées au début de ce mémoire, cette position est ontologiquement agnostique. Tous les détracteurs de l'interprétation réaliste traitant explicitement des thèses ontologiques de Hume lui attribuent un tel agnosticisme.<sup>252</sup>

Pourtant, les réalistes présentent l'interprétation anti-réaliste comme étant l'orthodoxie. Strawson est le plus explicite à cet effet, mais tous les auteurs réalistes partagent ce point de vue.<sup>253</sup> Il n'est pas exagéré de dire que l'interprétation réaliste est largement formulée comme une réponse à l'anti-réalisme, perçu comme étant dominant. Cela expliquerait certainement pourquoi les critiques adressées à l'interprétation agnostique sont à la fois si peu nombreuses et si faibles.<sup>254</sup>

Les auteurs réalistes citent peu d'ouvrages prouvant que l'interprétation anti-réaliste est largement répandue chez les commentateurs. La plupart des sources citées n'ont d'ailleurs pas comme sujet la philosophie de David Hume, n'y consacrant souvent pas plus que quelques phrases. Strawson cite à répétition un passage tiré d'un ouvrage de Saul Kripke<sup>255</sup> et un autre

---

<sup>250</sup> Millican, *Loc. cit.*, 650, 689-90, 692; Millican, « Against the "New Hume" », 20.

<sup>251</sup> Millican, « Against the "New Hume" », 19. J'ai remplacé les italiques de Millican par les miens.

<sup>252</sup> Winkler, « The New Hume », 2000, 67; Blackburn, « Hume and Thick Connexions », 106; Craig, *Op. cit.*, 108-10, 113.

<sup>253</sup> Voir p. 71, notes 248 et p. 72, note 252.

<sup>254</sup> Voir chapitre 3.

<sup>255</sup> Strawson, *Op. cit.*, 8, 11; Strawson, « David Hume: Objects and Power », 31; Strawson, *Loc. cit.*, 97.

tiré d'un ouvrage d'Alfred Jules Ayer<sup>256</sup>; mais le premier est une introduction à la pensée de Wittgenstein<sup>257</sup>, le second une introduction générale à la philosophie.<sup>258, 259</sup> Wright affirme quant à lui que l'ouvrage *Science of Mechanics* a largement contribué à populariser l'interprétation anti-réaliste de Hume.<sup>260</sup> Or, cet ouvrage présente une histoire de la science mécanique longue de quelque 600 pages, et consacre un total de 3 phrases à Hume.<sup>261</sup> Même si tous ces ouvrages défendaient effectivement une interprétation anti-réaliste, on réussirait au mieux à montrer que la compréhension commune de Hume est anti-réaliste, et non que les interprètes la prennent véritablement au sérieux.<sup>262</sup>

De tous les ouvrages portant sur Hume cités par Wright, Costa et Kail, la plupart n'attribuent pas de thèses d'ordre clairement ontologique à Hume. Si l'on peut parfois

---

<sup>256</sup> Strawson, *Op. cit.*, 13, 22, 41, 98, 184; Strawson, « David Hume: Objects and Power », 49 note 1; Strawson, *Loc. cit.*, 96.

<sup>257</sup> Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language : An Elementary Exposition* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

<sup>258</sup> A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy* (New York: W. Morrow, 1975).

<sup>259</sup> Il cite aussi un livre d'introduction à la philosophie contemporaine (Anthony O'Hear, *What Philosophy Is : An Introduction to Contemporary Philosophy*, Penguin Philosophy [London: Penguin Books, 1985]); un autre d'introduction à la philosophie du langage (Simon Blackburn, *Spreading the Word : Groundings in the Philosophy of Language* [New York: Oxford University Press, 1984]); un article portant sur les contrefactuels (Frank Jackson, « A Causal Theory of Counterfactuals », *Australasian Journal of Philosophy* 55, no 1 [mai 1977] : 3-21, doi : 10.1080/00048407712341001); deux articles dont la bibliographie ne contient aucun ouvrage écrit par Hume (Hilary Putnam, « Why There Isn't a Ready-Made World », dans *Philosophical Papers. Vol. 3 : Realism and Reason*, Reprinted [Cambridge: Cambridge University Press, 1983], 205-28; David Lewis, « Reduction of Mind », dans *A Companion to the Philosophy of Mind*, dir. Samuel Guttenplan, Blackwell, Blackwell Companions to Philosophy 6 [Oxford, 1996], 412-31); ainsi que l'introduction d'un livre portant sur la métaphysique (David Lewis, « Introduction », dans *Philosophical Papers*, vol. 2 [Oxford : Oxford University Press, 1986], iv-xvii.)

<sup>260</sup> Wright, *Op. cit.*, 128.

<sup>261</sup> Ernst Mach, *The Science of Mechanics*, trad. Thomas J. McCormack, 4<sup>e</sup> éd. (Chicago : Open Court Publishing, 1919), 484-85.

<sup>262</sup> Norman Kemp Smith soutenait d'ailleurs qu'une telle interprétation était déjà discréditée dans son livre paru en 1941 (Smith, *Op. cit.*, 79-80.)

interpréter leur texte de la sorte<sup>263</sup>, plusieurs mentionnent explicitement que ce n'est pas ainsi que l'on doit les lire.<sup>264</sup>

Un seul ouvrage présente explicitement une telle interprétation de manière relativement substantielle.<sup>265</sup> Un autre le fait de manière très brève, et semble peu convaincu :

« About causation as it really is in the objects Hume usually says that it is regular succession and nothing more. [...] Sometimes, indeed, he speaks of secret powers and connections of which we are ignorant. [...] But he may well have his tongue in his cheek here, as he does when he speaks about the deity. At most he is “ready to allow, that there may be several qualities, both in material and immaterial objects, with which we are utterly unacquainted; and if we please to call these power or efficacy, it will be of little consequence.”<sup>266</sup> »

Outre ce commentaire qui reconnaît la possibilité que Hume soit un réaliste sceptique, Mackie ne dit rien de plus à propos de ses thèses ontologiques concernant la Causalité. La phrase suivante précise d'ailleurs que c'est plutôt son analyse épistémologique de la causalité qui doit nous intéresser : « It is about causation so far as we know about it in the objects that Hume has the firmest and most fully argued views.<sup>267</sup> »

Il me semble évident que le débat entourant le réalisme de Hume est profondément confus : le réalisme s'est construit contre une orthodoxie qui n'existe pas, et les critiques de cette interprétation lui attribuent des thèses beaucoup plus substantielles que celles qu'elle avance réellement. Comment peut-on expliquer cela?

Il existe un débat contemporain en épistémologie et en philosophie des sciences qui s'articule autour du problème de la référence des termes théoriques : à quoi fait-on référence

---

<sup>263</sup> Fogelin, *Op. cit.*, 1985; H. H. Price, *Hume's Theory of the External World* (Oxford: Clarendon Press, 1940).

<sup>264</sup> Tom L. Beauchamp et Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation* (New York: Oxford University Press, 1981), 249; Barry Stroud, *Hume, The Arguments of the Philosophers* (London: Routledge, 2003), 81; R. S. Woolhouse, *The Empiricists, A History of Western philosophy 5* (New York: Oxford University Press, 1988), 139.

<sup>265</sup> B. D. Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism* (Chesham : Acumen, 2002), 92. Cité dans Kail, *Loc. cit.*, 509 note 1.

<sup>266</sup> John L. Mackie, *The Cement of the Universe : A Study of Causation*, Clarendon Library of Logic and Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1980), 20-21. J'ai éliminé deux passages de Hume que Mackie cite pour appuyer son propos.

<sup>267</sup> *Ibid.*, 21.

lorsque l'on parle, par exemple, d'*atomes* ou de *force gravitationnelle*? D'un côté, comme on ne peut pas les observer directement, il est impossible de fournir de preuve empirique directe de leur existence; de l'autre, nos théories scientifiques sont incapables d'expliquer le réel sans les postuler.<sup>268</sup> Il semble que ces considérations se mêlent à l'interprétation de la philosophie de Hume.<sup>269</sup>

En effet, certains auteurs défendent le *réalisme scientifique*, selon lequel ces termes réfèrent à des entités ou des forces qui existent dans la nature, et que la force prédictive de la science se fonde sur une capacité à décrire de telles réalités. Une telle position a évidemment une portée ontologique, mais aussi épistémologique : en décrivant la réalité par-delà nos observations empiriques, la science nous permet de comprendre sa nature ontologique.<sup>270</sup> D'autres auteurs défendent plutôt une position *instrumentaliste*, aussi appelée *anti-réaliste*, et considèrent que le langage et les théories scientifiques sont des hypothèses heuristiques utiles pour organiser notre expérience du monde, mais ne sauraient constituer des descriptions réelles dont la vérité est tributaire d'une référence au monde.<sup>271</sup> Cette position n'implique pas nécessairement de nier l'existence réelle des entités postulées par la science; en ce sens, sa portée n'est pas ontologique, mais purement épistémologique. Cependant, comme elle soutient que les affirmations scientifiques n'ont pas à proprement parler de valeur de vérité, on pourrait aussi considérer qu'elles ont une portée ontologique.<sup>272</sup>

Si l'on contextualise le débat entourant l'ontologie de Hume selon le cadre conceptuel de ce débat contemporain, certaines confusions s'expliquent. Les détracteurs de l'interprétation réaliste s'imaginent que la théorie de Hume a une portée épistémologique à la

---

<sup>268</sup> Alexander Rosenberg, *Philosophy of Science : A Contemporary Introduction*, Third Edition, Routledge Contemporary Introductions to Philosophy (New York: Routledge, 2012), 158.

<sup>269</sup> Je me contenterai ici d'esquisser une telle explication. Si l'on veut comprendre pourquoi les interprètes semblent participer à un dialogue de sourds, elle m'apparaît prometteuse.

<sup>270</sup> Rosenberg, *Op. cit.*, 150.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 153-54.

<sup>272</sup> Ma courte présentation de ce débat est largement reprise de *Ibid.*, 150-58. On peut aussi lire quelques textes fondamentaux dans Yuri Balashov et Alexander Rosenberg, dir., *Philosophy of Science : Contemporary Readings*, Routledge Contemporary Readings in Philosophy (New York: Routledge, 2002), part. IV.

manière du réalisme scientifique. De leur côté, les interprètes réalistes considèrent que l'anti-réalisme est orthodoxe parce qu'une telle position est effectivement importante dans le débat contemporain.<sup>273</sup> Certains passages autrement douteux apparaissent alors parfaitement légitimes. Par exemple, l'importance que Wright accorde au livre de Mach pour l'interprétation de Hume est largement exagérée<sup>274</sup>; par contre, ce dernier a eu une influence majeure sur notre compréhension de la science mécanique, en favorisant par ailleurs une position instrumentaliste.<sup>275</sup> De la même manière, l'anti-réalisme dénué de portée ontologique proposé par Millikan brouille les cartes<sup>276</sup>; mais comme l'expression est utilisée de la même manière en philosophie des sciences, son choix devient raisonnable.<sup>277</sup>

Il n'en demeure pas moins que ce débat contemporain porte sur des sujets qui n'intéressent pas Hume. Le réalisme *sceptique* tel que défendu par Strawson et les autres permet davantage d'exprimer cet aspect : il se garde de lui attribuer une portée ontologique auquel le réalisme scientifique prétend.

### 4.3 Le réalisme sceptique est sans substance

Il me semble maintenant nécessaire de prendre du recul et d'évaluer, justement, la portée réelle de l'interprétation réaliste. En quoi se distingue-t-elle de l'interprétation

---

<sup>273</sup> Sans former l'orthodoxie, cet anti-réalisme a une longue histoire. La compréhension habituelle de la mécanique quantique y était d'ailleurs particulièrement favorable, au détriment d'une position réaliste. Voir Rosenberg, *Op. cit.*, 154-55.

<sup>274</sup> Voir p.73.

<sup>275</sup> Ernan McMullin, « A Case for Scientific Realism », dans *Philosophy of Science : Contemporary Readings*, Routledge Contemporary Readings in Philosophy (New York: Routledge, 2002), 250.

<sup>276</sup> Voir p. 71-72.

<sup>277</sup> Il me semble tout de même que le débat en philosophie des sciences est ancré dans une lecture peu charitable de la position instrumentaliste : on attribue un propos d'ordre ontologique à une position qui se limite aux questions épistémologiques. La confusion dans le débat qui m'intéresse ne serait alors pas simplement due à l'intégration d'éléments légitimes d'un autre débat inapplicables ici, mais à l'importation d'une confusion présente dans un autre débat. Clarifier cela dépasse cependant le propos de ce mémoire, et je laisse à d'autres le soin de s'y intéresser.

agnostique? Certes, elle attribue à Hume de croire en une supposition de la Causalité. Mais quel en est l'impact sur notre compréhension de sa pensée? À mon sens, il est absolument nul.

En ce qui concerne son analyse de la causalité, lui attribuer la croyance en la Causalité ne change rien. En effet, croire en une idée n'est rien d'autre que de la tenir avec beaucoup de force et de vivacité, que cette croyance soit épistémiquement justifiée au non.<sup>278</sup> La supposition de la Causalité n'étant ni une impression ni une idée de la mémoire, elle doit obtenir cette force et cette vivacité d'autres perceptions. Pour que ce transfert s'opère, la supposition doit être associée dans l'imagination à d'autres perceptions elles-mêmes fortes et vives. Le principe d'association le plus puissant est la causalité. Si c'est par lui que l'association se construit, le fait de croire en la Causalité nécessite que l'on croie déjà en la causalité.

Mais admettons que l'association se fasse plutôt par contiguïté ou par ressemblance. Avec quelles perceptions la supposition de Causalité est-elle associée? Comme tous les réalistes s'entendent pour dire que la croyance en la Causalité est une croyance naturelle, ce doit être le sentiment de connexion nécessaire. Ainsi, dans tous les cas où l'on croirait reconnaître une relation de Causalité, la force et la vivacité de cette croyance seraient entièrement dérivées de notre croyance en la causalité.

Strawson dit que le réalisme permet d'éviter la pression épistémologique nous poussant à adopter une attitude anti-réaliste.<sup>279</sup> En ce sens, on pourrait soutenir qu'une interprétation réaliste explique comment Hume réussit à éviter le scepticisme profond vers lequel il tend après avoir complété son analyse de la causalité.<sup>280</sup> Mais on se bute alors au même problème tout juste énoncé : toute la force et la vivacité de la croyance en cette supposition dérivent entièrement de la conviction que l'on a en la causalité. Une personne qui abandonne l'espoir

---

<sup>278</sup> Voir p. 23-24.

<sup>279</sup> Strawson, *Op. cit.*, 120. Voir p. 51-52.

<sup>280</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 362. Voir aussi *Ibid.*, 302-4. Remarquons cependant que cette crise sceptique personnelle n'apparaît plus dans la première *Enquête*, où Hume se contente de montrer qu'une telle position, bien qu'impossible à réfuter, est inutile et humainement intenable au quotidien (Hume, *Op. cit.*, 1983, 117-18, 231-47.).

de déterminer ontologiquement s'il existe ou non une Causalité, et qui se contente plutôt de la conviction de son expérience subjective sera donc dans la même situation que la personne adoptant une attitude réaliste.

Les interprètes réalistes pourraient contester ces arguments et souligner que la croyance en la Causalité est considérée en l'occurrence comme une croyance régulière, alors qu'elle est plutôt une croyance *naturelle*. Ainsi, aucun transfert de force et de vivacité n'est requis : la supposition est naturellement crue par tous les êtres humains. Cela me semble généalogiquement problématique : si la supposition dérive de conceptions, il me semble difficile de la comprendre comme détenant elle-même une quelconque part de force et de vivacité. Toutefois, même en l'admettant, le problème demeure entier.

Dire que la supposition de la Causalité est une croyance naturelle signifie que tous les humains<sup>281</sup> l'ont, incluant les enfants et le commun des mortels qui ne s'intéresse pas à la philosophie.<sup>282</sup> Ce ne peut donc pas être une idée à laquelle on arrive après une réflexion philosophique rigoureuse. Il me semble alors que cette supposition ne peut être autre chose que celle que Hume soumet à la méthode généalogique : « qu'est-ce que notre idée de nécessité, quand *nous disons que deux objets sont nécessairement liés l'un à l'autre?*<sup>283</sup> » Ainsi compris, le réalisme ontologique que l'on attribue à Hume est fondamentalement le même que celui qu'il reconnaît chez « les paysans les plus stupides et les plus ignorants – voire les jeunes enfants, voire même les bêtes brutes<sup>284</sup> ». Évidemment, une fois soumise à la méthode généalogique, on réalise que cette conviction n'est ultimement rien d'autre que le sentiment de connexion nécessaire produite après que l'on a fait l'expérience de la conjonction constante, c'est-à-dire la causalité.

---

<sup>281</sup> On pourrait soutenir qu'elle devrait aussi être tenue par les animaux, qui sont manifestement en mesure d'apprendre certaines relations de causalité (Hume, *Op. cit.*, 1983, 174-79.) Voir aussi ce qui suit dans le paragraphe.

<sup>282</sup> Hume fait lui-même cet argument pour défendre ce qui me semble clairement être un agnosticisme de principe (voir p. 49), dans *Ibid.*, 98-99.

<sup>283</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 230. Les italiques sont de moi.

<sup>284</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 98. Le terme *bête* traduit *beast*. Hume fait ici référence aux animaux.

Si l'on comprend effectivement l'attitude réaliste ainsi, c'est absolument trivial. Personne ne remet en question le fait que Hume reconnaît une telle attitude chez tout un chacun. Nulle part il ne consacre de temps à élaborer une telle attitude non plus : c'est le point de départ de son analyse, le lieu commun qu'il assume pour ensuite le soumettre à sa méthode généalogique. Doit-elle être considérée comme une croyance authentiquement ontologique? Il me paraît difficile de croire que Hume veuille attribuer des croyances de nature ontologique aux stupides, aux ignorants, aux enfants et aux animaux. Mais si certains le maintiennent et d'autres le refusent, de quoi débattons-nous réellement? Aucunement d'ontologie, puisque nous comprenons Hume exactement de la même façon. Nous débattons uniquement de sémantique : les différences entre nos positions « doivent être regardées comme des difficultés grammaticales, plutôt que philosophiques.<sup>285</sup> »

Les interprètes réalistes pourraient alors souligner que le réalisme sceptique qu'ils attribuent à Hume ne concerne pas seulement cette supposition antérieure à l'application de sa méthode généalogique, mais aussi celle, corrigée, en laquelle il croit toujours postérieurement. Cette dernière supposition reconnaîtrait explicitement l'existence d'une chose que l'on ne peut concevoir, et reconnaîtrait que notre idée de la causalité est la seule dont nous avons une telle conception. Elle éviterait ainsi de commettre l'erreur, commise par la supposition originale, de croire que nous avons une conception de la Causalité. La supposition de la Causalité serait alors la croyance naturelle, mais corrigée par la philosophie.<sup>286</sup> Je vois deux problèmes avec une telle précision.

Premièrement, elle ne réussit pas à hisser le débat hors des disputes sémantiques. Personne ne conteste que Hume, après avoir fait la généalogie de notre idée de causalité, reconnaît que l'on n'a aucune impression de la Causalité. Personne ne conteste non plus qu'il reconnaît que cette réalisation n'empêche pas la causalité de continuer à produire des croyances. Est-ce qu'une telle attitude, par laquelle on reconnaît que notre idée de la causalité est subjective, mais qu'on l'utilise quand même de manière objective, revient à croire en l'existence de la Causalité, et donc à adopter des croyances authentiquement ontologiques?

---

<sup>285</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 355.

<sup>286</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 244.

Deuxièmement, soutenir que Hume accorde tant de valeur à une telle supposition contredit le jugement sévère qu'il réserve à la supposition analogue des objets réels.<sup>287</sup> Il affirme à ce sujet que chaque humain croit que ses perceptions ont une existence distincte et indépendante : c'est la supposition originale, la croyance naturelle qui n'est pas encore corrigée par la philosophie que Hume soumet à sa méthode généalogique. Un minimum de réflexion nous fait réaliser qu'elle est incohérente, et qu'il est impossible que nos perceptions existent d'une telle manière. Notre idée supposée de l'existence distincte et indépendante de nos perceptions découle en fait d'un sentiment suscité en nous par la constance et la cohérence de nos perceptions. C'est l'idée des objets réels, la conception que l'on en a réellement.

Nous sommes alors embêtés : d'un côté, l'imagination nous porte naturellement à croire que nos perceptions existent de manière distincte et indépendante, mais notre raison nous fait réaliser que ce ne peut être le cas. Nous voulons ainsi croire que nos perceptions sont à la fois continues et discontinues, identiques et différentes, indépendantes et dépendantes.<sup>288</sup> Cette incohérence, naissant de notre adhésion à deux principes contraires, « nous pousse à chercher un prétexte pour justifier que nous les acceptons tous les deux, prétexte que nous sommes heureux de trouver dans le système de la double existence.<sup>289</sup> » Ce système, c'est la supposition des Objets Réels, la croyance naturelle corrigée par la philosophie. Or, loin de considérer cette nouvelle supposition comme supérieure à la première, Hume affirme que ce nouveau système « n'est qu'un palliatif et qu'il renferme toutes les difficultés du système ordinaire, augmentées de quelques autres qui lui sont propres.<sup>290</sup> » Il souligne aussi que la force et la vivacité de cette croyance dépendent entièrement de la supposition originale, et que son contenu cognitif en est aussi entièrement dérivé.<sup>291</sup>

En outre, l'utilité de ce prétexte est de courte durée : après avoir considéré ces suppositions, tant l'originelle que celle de la double existence, Hume se sent personnellement

---

<sup>287</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 296-304. Les réalistes cautionneraient cette analogie, puisqu'ils l'utilisent eux-mêmes.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 300-301.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 301.

<sup>290</sup> *Ibid.*, 296.

<sup>291</sup> *Ibid.*

porté vers un scepticisme outré.<sup>292</sup> La supposition des Objets Réels s'avère même ultimement contre-productive : « Comme le doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets, il augmente toujours à mesure que nous poursuivons nos réflexions, qu'elles s'opposent à lui ou lui soient conformes.<sup>293</sup> » Formuler une supposition corrigée me semble justement nécessiter une telle réflexion profonde et intense; Hume utilise d'ailleurs l'expression « système philosophique<sup>294</sup> » pour en parler. Même si l'objectif d'un tel réalisme est de rejeter le scepticisme, ou, pour reprendre l'expression de Strawson, d'éviter la pression épistémologique nous poussant à adopter une attitude anti-réaliste, l'effet sera paradoxalement de le renforcer.<sup>295</sup>

Si le réalisme sceptique attribué à Hume revient à croire en une telle supposition de la Causalité, l'interprétation me semble hautement contestable.

On pourrait cependant soutenir que la supposition de la Causalité n'est pas l'analogue du système de la double existence. Elle serait plutôt analogue à ce que Hume identifie, à la fin de son exposé concernant les objets réels, comme étant ce qui nous permet d'éviter de sombrer dans le scepticisme outré : « [s]eules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède.<sup>296</sup> » Philippe Baranger explique parfaitement ce passage dans la note qu'il y joint : « Au compromis représenté par la "thèse philosophique", Hume préfère le balancement entre un scepticisme rigoureux et la croyance naturelle. La réflexion nous conduit au scepticisme; l'inattention nous ramène à la croyance.<sup>297</sup> » La croyance en la Causalité que les réalistes attribuent à Hume ne serait en fait rien d'autre que cette conviction qui ressurgit dans nos moments de négligence et d'inattention.

---

<sup>292</sup> Ibid., 302-3.

<sup>293</sup> Ibid., 303.

<sup>294</sup> Ibid., 297.

<sup>295</sup> Strawson, *Op. cit.*, 120. J'ai développé cet argument à la section 3.2.

<sup>296</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 304. La première *Enquête* n'utilise pas ces mots, mais tient le même discours : on ne peut réfuter par des arguments le scepticisme, mais dès que l'on cesse de s'y intéresser et que l'on retourne à la vie courante, toute la conviction que l'on pouvait avoir en lui disparaît (Hume, *Op. cit.*, 1983, 241-43.)

<sup>297</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 410 note 18.

Ici encore, la solution ne me semble pas satisfaisante. Doit-on considérer qu'une telle attitude revient à adopter une thèse authentiquement ontologique? Cela me semble douteux, mais peu importe : le débat serait alors entièrement sémantique.

Bref, les propos de Hume concernant la causalité demeurent inchangés, et ce, qu'on lui attribue une position réaliste ou agnostique. Simon Blackburn le résume bien en décrivant une personne incapable de supposer la Causalité :

« But she goes through the functional change which Hume describes, and conducts her expectations and actions accordingly. She can be an enthusiastic natural scientist, finding concealed features and concealed patterns in nature to aid prediction. She can understand that finding ever more simplicity and ever more general patterns may be “set us as a task”, so that there will always be more to know about nature. She will need a vocabulary to express her confidences and her doubts, and to communicate them to others; she will be a virtuoso at the salient features that are usable day by day to control her world. What else does she need? Are we sure she is missing anything at all? Is she not a bit like you and me?<sup>298</sup> »

En outre, peu importe la manière dont on comprend la supposition de la Causalité, on aboutit toujours à un moment où l'on réalise que le débat est fondamentalement de nature sémantique. Le réalisme sceptique, en pratique, n'est rien d'autre qu'un agnosticisme auquel on accole une étiquette différente.

#### **4.4 L'ontologie est sans intérêt pour Hume**

Ceci étant dit, admettons un instant que l'on propose une manière d'attribuer à Hume une croyance en la Causalité qui est fondamentalement différente de la conviction naturelle en la causalité, une croyance d'ordre authentiquement ontologique. Une telle position soulèverait plusieurs questions : comment une telle croyance peut-elle être naturelle? En quoi une telle supposition peut-elle être substantiellement différente de nos conceptions sans enfreindre la théorie des idées? Pourquoi Hume adopterait-il cette croyance, mais pas, par exemple, celle d'un *Moi*? Admettons que l'interprétation avancée offre des réponses convaincantes à chacune d'entre elles. Dans la mesure où le réalisme que l'on attribuerait à Hume est toujours

---

<sup>298</sup> Blackburn, « Hume and Thick Connexions », 109.

sceptique<sup>299</sup>, une telle interprétation aurait-elle un impact sur notre compréhension de sa pensée? Je prétends qu'elle n'en aurait absolument aucune.

Personne ne contesterait que la leçon à tirer du traitement que Hume réserve à la causalité est ce que l'on appelle aujourd'hui le problème de l'induction : on ne peut prouver que nos raisonnements causaux sont exacts ou que l'avenir ressemblera au passé. Qu'on lui attribue une ontologie réaliste ou non n'y change strictement rien, et ne résout pas le problème soulevé. Pour le comprendre, imaginons une personne réaliste qui croit que son observation d'une relation causale reflète une relation Causale. Comment peut-elle savoir que la constante conjonction observée qui suscite en elle un sentiment de connexion nécessaire reflète une relation Causale plutôt qu'une simple régularité? Celle-ci n'a à l'évidence aucun moyen de percevoir cette éventuelle Causalité. Il faut donc qu'elle reconnaisse la faillibilité de sa croyance, et qu'elle demeure humble. Imaginons maintenant une personne agnostique qui suspend son jugement par rapport à l'existence de telles relations de Causalité. Elle est peut-être en face d'une simple régularité, soit parce qu'il n'existe rien d'autre, soit parce que cette occurrence particulière de causalité ne reflète pas une relation de Causalité; ou alors elle est en face d'une authentique relation de Causalité. Peu importe, elle doit suivre son sentiment de connexion nécessaire. La leçon à tirer demeure la même : ses croyances sont faillibles et exigent l'humilité.

La leçon serait d'ailleurs inchangée pour une personne qui adopterait une position anti-réaliste. La causalité demeure malgré tout sa source principale de croyances concernant ce dont elle n'a pas immédiatement d'impressions : par exemple, qu'elle se brûlera si elle met sa main au feu. En tant qu'être humain, sa nature la poussera à tenir les idées associées par la relation de causalité avec plus de force et de vivacité que celles qui ne le sont pas. En ce sens, elle ne pourra pas s'en abstenir, et devra évidemment demeurer épistémiquement humble, sachant que ces croyances causales reflètent uniquement ses expériences passées qui ne sont en rien garantes de ses expériences futures.

---

<sup>299</sup> Et s'il n'était plus sceptique? On interpréterait alors Hume comme prétendant décrire correctement la nature de la réalité par-delà nos perceptions. Une telle interprétation est manifestement contradictoire avec le texte, et entièrement dénuée d'intérêt.

Allons plus loin encore et imaginons une personne capable d'échapper à cet instinct et de choisir de manière purement rationnelle les croyances à adopter.<sup>300</sup> Elle pourrait alors s'abstenir de faire quoi que ce soit, incluant manger malgré la faim, boire malgré la soif et s'éloigner des flammes malgré la sensation de brûlure. Elle pourrait aussi se fier à son sentiment causal parfaitement arbitraire qui lui aurait permis par le passé d'éviter ce genre de désagréments. Tant qu'elle juge minimalement préférable d'éviter ces désagréments, elle devrait rationnellement choisir de s'y fier.

Ce profond divorce entre ce que Hume avance et les conceptions ontologiques que l'on peut adopter ne devrait pas nous surprendre : il affirme lui-même très clairement que le statut ontologique des objets existant par-delà nos perceptions est sans importance :

« Pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence. *Une telle question n'a, d'ailleurs, aucune espèce d'importance pour notre présent dessein.* Nous pouvons tirer des inférences de la cohérence de nos perceptions, qu'elles soient vraies ou fausses, qu'elles représentent la nature avec exactitude ou qu'elles soient de pures illusions des sens. »<sup>301</sup>

Je ne vois aucune raison de ne pas lui attribuer exactement la même attitude en ce qui concerne la Causalité. Il cherche à expliquer comment on peut tirer des inférences à partir de la constante conjonction de nos perceptions, et cela demeure possible indépendamment d'une représentation exacte de la Causalité. Sommes-nous des êtres corporels évoluant dans un monde structuré par la Causalité, des cerveaux dans une cuve, le rêve d'un chien endormi dans un univers parallèle, ou quelque chose d'encore plus étrange? Peu importe, puisque pour Hume, le fait demeure que nous n'avons accès à rien d'autre que nos perceptions, et que nous n'avons d'autre choix que de croire en celles qui sont associées par la causalité.

Ainsi, même s'il était possible de débattre des thèses authentiquement ontologiques défendues par Hume, son propos demeurerait inchangé. Ce débat est donc profondément secondaire, voire inutile. L'agnosticisme que l'on peut lui attribuer en est d'ailleurs partiellement tributaire : Hume ne s'intéresse pas à l'ontologie, et nous enjoint explicitement à

---

<sup>300</sup> Cela est parfaitement impossible, selon Hume.

<sup>301</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 146-47. J'ai remplacé les italiques de Hume par les miens.

plusieurs reprises de ne pas débattre de ce genre de choses, alors il n'y a pas de raison de lui attribuer des croyances de cet ordre.<sup>302</sup> Hume cherche à montrer les limites cognitives humaines, afin de nous amener à « limiter nos recherches à des sujets qui sont mieux adaptés à l'étroite capacité de l'entendement humain.<sup>303</sup> » Il explique que l'on ne peut en aucun cas percevoir une relation de Causalité, et que notre idée de la causalité est en fait copiée d'un sentiment subjectif de connexion nécessaire éprouvé lorsque l'on perçoit une constante conjonction. Son travail est à ce sujet terminé.

Simon Blackburn soulignait déjà ce point un an après la parution de *The Secret Connexion* de Galen Strawson :

« The point is that our real engagement with the world, in our understanding and our science, and our self-image or philosophical understanding of the notions we actually use must sail on in complete indifference to any facts transcending our ideas. [...] They have no use at all: nothing will do as well as something about which nothing can be said.<sup>304</sup> »

L'interprétation réaliste, en insistant pour attribuer à Hume une croyance en la Causalité, porte une attention démesurée à quelque chose qui lui semblerait sans importance :

« Sceptical Realists might be right that he allows us a “relative” idea of such a fact, silently betraying the Berkeleyian background. Even if this were technically correct—and we have seen how far it stretches the texts—it would still misplace the stress; this is why I originally described it as an error of taste rather than an outright mistake. The point is that Hume is utterly contemptuous of any kind of theorizing conducted in terms of such a thing. We are at the point where anything we say “will be of little consequence to the world”, or in the world of “notion(s) so imperfect that no sceptic will think it worthwhile to contend against (them)” (T168; E155).<sup>305</sup> »

Je ne peux que partager son avis.

---

<sup>302</sup> En outre, on a de bonnes raisons de croire qu'il adopte un agnosticisme de principe. Voir p. 48-49.

<sup>303</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, 244.

<sup>304</sup> Blackburn, « Hume and Thick Connexions », 106-7.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 106.

## Conclusion

Dans la conclusion du premier livre du *Traité*, Hume rappelle ce qu'il a établi : que la mémoire, les sens et l'entendement sont fondés sur l'imagination, ce principe inconstant et fallacieux<sup>306</sup>; que notre capacité de comprendre les relations de cause à effet repose sur une contradiction manifeste<sup>307</sup>; que c'est tragiquement le désir d'en découvrir la nature fondamentale qui nous amène à réaliser que cette recherche est vaine<sup>308</sup>; et qu'en fin de compte, notre seule alternative consiste à choisir entre « une fausse raison et pas de raison du tout.<sup>309</sup> » Tout cela le plonge dans une profonde mélancolie.<sup>310</sup>

On pourrait désormais ressentir un sentiment analogue à propos du sujet traité dans ce mémoire : l'interprétation réaliste sceptique de Hume se construit contre une orthodoxie qui n'existe pas; elle ne lui attribue pas une croyance authentiquement ontologique, et même si elle le faisait, ce serait sans intérêt; en revanche, les critiques soulevées contre cette interprétation reposent sur une compréhension inadéquate de ce qu'elle avance réellement; en fin de compte, tous les interprètes s'entendent sur l'essentiel, et les seuls éléments encore discutables sont d'ordre sémantique. Quelle leçon en tirer, sinon que le *new Hume debate* des trente dernières années s'est pour une bonne part constitué sur des malentendus interprétatifs s'éloignant trop souvent de l'esprit des textes?

Malgré les résultats essentiellement négatifs auxquels il arrive, il est manifeste qu'un tel travail a tout à fait son utilité. Par exemple, il est maintenant clair que la supposition joue un rôle essentiel dans la philosophie humienne : elle décrit bien les « idées supposées » qu'il soumet à sa méthode généalogique, et explique comment une telle idée peut exister sans impression correspondante tout en étant généalogiquement copiée d'impressions, comme toutes les idées. Les interprètes réalistes ont souligné que cette notion, rapidement mentionnée

---

<sup>306</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, 358.

<sup>307</sup> *Ibid.*, 358-59.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 359-60.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 362.

relativement à l'existence continue des objets extérieurs, devait jouer un rôle plus important dans sa théorie des idées.<sup>311</sup> Déterminer plus précisément la généalogie et la nature des suppositions chez Hume constitue un projet de recherche pertinent et contribuerait à clarifier certains aspects plus confus de sa pensée. Par exemple, Daniel Flage souligne qu'il pourrait être utile de considérer les idées de la mémoire comme étant des idées relatives, en tant qu'elles seraient des suppositions. Quand on se remémore quelque chose, on prétend peut-être ramener une telle idée directement à notre conscience. En pratique, il est peut-être plus exact de soutenir que notre idée réfère à ces impressions originelles, sans en être la copie exacte. Autrement dit, l'idée de la mémoire serait la *représentation* plus ou moins fidèle d'une impression originelle.<sup>312</sup>

D'autre part, le présent travail a le mérite de montrer que le débat entourant le prétendu réalisme de Hume à propos de la Causalité est une construction anachronique qui nous sert très peu dans la compréhension de sa philosophie. Le travail accompli ici place clairement le fardeau de la preuve sur les épaules de ceux qui considèrent que le débat mérite d'être poursuivi, et plus particulièrement sur ceux qui veulent défendre une interprétation réaliste. Peu importe que l'on invoque de près ou de loin les idées relatives, les suppositions, les croyances naturelles ou une combinaison de ces éléments pour lui attribuer une forme de réalisme, il faudra montrer en quoi elles sont substantiellement ontologiques, puis en quoi elles nous aident à mieux comprendre la philosophie de Hume.

L'argumentaire déployé ici pourrait aussi servir à éclairer d'autres débats d'interprétation. Je pense notamment à celui ayant trait aux croyances religieuses de Hume. Les notions discutées ici sont analogues : dans le cas de la Causalité comme dans celui de l'existence de Dieu, on a affaire à quelque chose dont on ne peut avoir d'impression, mais qui sert à expliquer l'ordre de nos perceptions. Le cadre textuel sur lequel le débat se tient est

---

<sup>311</sup> Peter Millican tient essentiellement les mêmes propos, et souligne l'intérêt des travaux de John Wright et Helen Beebee, et plus particulièrement ceux de Peter Kail. Peter Millican, « Hume, Causal Realism, and Free Will », 2011, 31, [http://www.davidhume.org/papers/millican/2011\\_Causation\\_FreeWill.pdf](http://www.davidhume.org/papers/millican/2011_Causation_FreeWill.pdf).

<sup>312</sup> Flage, « Relative Ideas Re-viewed », 148.

aussi similaire : il est assez aisé d'invoquer des preuves textuelles où il affirme sans ambages croire en Dieu<sup>313</sup>, alors que d'autres passages semblent plutôt profondément anti-religieux.<sup>314</sup>

Si l'on applique ce que j'ai présenté ici aux croyances théologiques de Hume, il est impossible de lui attribuer une quelconque forme de croyance ayant réellement Dieu comme objet. Les problèmes seraient les mêmes : la croyance est une manière particulière de tenir une idée pour vraie, sachant que l'on ne peut avoir une conception de Dieu; même en admettant que l'on ait une supposition de l'existence de Dieu, la force et la vivacité devraient provenir d'impressions et d'idées antérieures, et l'objet de la croyance n'aurait alors aucune portée authentiquement ontologique. Bref, le débat serait probablement là aussi d'ordre sémantique.

Pourtant, Donald Livingston soutient que Hume adopte un « théisme pur », qu'il distingue du théisme de la religion traditionnelle.<sup>315</sup> La cause de cette croyance est la même propension invoquée par les interprètes réalistes sceptiques : « it comes about only after men have acquired the habit of making inductive inferences and of viewing nature in a lawlike way.<sup>316</sup> » Il invoque aussi les croyances naturelles.<sup>317</sup> À l'évidence, plusieurs aspects de mon analyse du réalisme sceptique pourraient être mobilisés dans l'examen de ce théisme pur.

J. C. A. Gaskin s'intéresse aussi aux croyances religieuses chez Hume. Il rejette les expressions « athée », « agnostique », « matérialiste » et « sceptique », puisqu'elles ne représentent ni la complexité ni l'ampleur des opinions humiennes.<sup>318</sup> Il les décrit plutôt ainsi :

---

<sup>313</sup> Hume, *Op. cit.*, 1995, n. de la page 382; Hume, *Op. cit.*, 1983, 231; David Hume, *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion* (Librairie philosophique J. Vrin, 1971), 39; Hume, *Op. cit.*, 1982, 143.

<sup>314</sup> Hume, *Op. cit.*, 1983, chap. 10-11; Hume, *Op. cit.*, 1971; Hume, *Op. cit.*, 1982. Plusieurs interprètes soulignent que lire isolément divers passages où Hume traite de religion ne rend pas justice à son propos. À ce sujet, voir par exemple Alan Bailey, *Hume's Critique of Religion : « Sick Men's Dreams »* (New York : Springer Berlin Heidelberg, 2013), 227-29.

<sup>315</sup> Donald W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 172-73.

<sup>316</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 177-78.

<sup>318</sup> J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, Second Edition (New Jersey : Humanities Press International, 1988), 229.

« highly attenuated deism which is not positively advocated<sup>319</sup> ». La portée réelle d'une telle attitude est extrêmement limitée : les théistes et les athées peuvent s'entendre pour la partager, leurs désaccords étant de nature sémantique; et cette croyance religieuse n'engage à aucun devoir ni action, n'implique aucune dévotion et ne permet de faire aucune inférence.<sup>320</sup> On pourrait soumettre une telle attitude à l'alternative que j'ai posée à la fin de ce mémoire : est-ce une position authentiquement ontologique, ou est-ce simplement une forme d'agnosticisme que l'on affuble d'une étiquette différente? Et même en admettant que ce soit le cas, en quoi cela est-il pertinent pour comprendre Hume?

On voit que le débat entourant la nature ontologique de la croyance religieuse que l'on doit attribuer à Hume risque de tomber dans le même genre d'écueils que celui concernant son réalisme par rapport à la Causalité. Paul Russell soutient par exemple que les écrits de Hume, notamment le *Traité*, ont comme objectif fondamental de critiquer la métaphysique chrétienne.<sup>321</sup> Il souligne que l'étiquette que l'on préfère lui accoler, que ce soit « irrégieux » (c'est-à-dire critique de la religion sans nécessairement nier l'existence ontologique de Dieu) ou « athée », est un débat sémantique. De son côté, Alan Bailey affirme que Hume avance sournoisement un argumentaire pour soutenir l'athéisme<sup>322</sup>, remarquant néanmoins que l'agnosticisme décrit peut-être mieux son attitude.<sup>323</sup> On peut se demander en quoi une telle attitude religieuse diffère substantiellement du théisme pur de Livingston ou du déisme atténué de Gaskin.

---

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> Ibid., 219.

<sup>321</sup> Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise : Skepticism, Naturalism, and Irreligion* (New York: Oxford University Press, 2008), viii.

<sup>322</sup> Bailey, *Op. cit.*, ix.

<sup>323</sup> Ibid., 228. Il ajoute cependant ceci : « Beliefs concerning the original principle can be inferred from the ongoing order of nature, but these beliefs are highly indeterminate and do not amount to traditional theism or even to deist commitments. The bare possibility of the existence of a deity may be consistent with Hume's arguments, but nevertheless we think that, to all intents and purposes, Hume is an atheist. » Cela me semble toujours soutenir que le débat porte sur le choix de l'étiquette plutôt que sur la substance.

La principale différence entre l'attitude que l'on peut attribuer à Hume concernant la Causalité et celle que l'on peut lui attribuer concernant Dieu est la propension naturelle à y croire. Dans le cas des relations de cause à effet, il est impossible de faire taire notre imagination : dès que l'on cesse nos profondes réflexions sceptiques, la propension revient en force. Mais il n'est pas clair que c'est aussi le cas en ce qui concerne la croyance en Dieu, aussi peu substantielle soit-elle. Cela implique que d'un point de vue pragmatique, une forme d'athéisme serait possible : comme dans le cas de la Causalité, la raison nous amène à réaliser que notre croyance religieuse ne trouve son origine dans aucune impression de la divinité; mais sans la propension naturelle à continuer malgré tout à y croire, rien n'empêcherait l'individu de simplement l'abandonner. D'un point de vue ontologique, par contre, cet athéisme serait toujours agnostique.

Il s'agit d'un exemple, peut-être parmi d'autres, montrant la nécessité de prendre Hume au mot lorsqu'il défend une forme de scepticisme à l'égard de plusieurs croyances. Les tenants et critiques du réalisme humien concernant la Causalité pourraient certes répondre à plusieurs objections soulevées dans ce mémoire, mais force est de constater que de telles interprétations comportent des limites très importantes et qu'elles peuvent même nuire à notre compréhension de la philosophie humienne.

## Bibliographie

- Ayer, A. J. *The Central Questions of Philosophy*. New York : W. Morrow, 1975.
- Bailey, Alan. *Hume's Critique of Religion : « Sick Men's Dreams »*. New York : Springer Berlin Heidelberg, 2013.
- Balashov, Yuri et Alexander Rosenberg, dir. *Philosophy of Science: Contemporary Readings*. Routledge Contemporary Readings in Philosophy. New York : Routledge, 2002.
- Beauchamp, Tom L. et Alexander Rosenberg. *Hume and the Problem of Causation*. New York : Oxford University Press, 1981.
- Beebe, Helen. *Hume On Causation*. New York : Routledge, 2006.
- Blackburn, Simon. « Hume and Thick Connexions ». Dans *The New Hume Debate*. Sous la direction de Rupert J. Read et Kenneth A. Richman, 100-112. New York : Routledge, 2000.
- . *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. New York : Oxford University Press, 1984.
- Costa, Michael J. « Hume and Causal Realism ». *Australasian Journal of Philosophy* 67, no 2 (juin 1989), 172-90. doi:10.1080/00048408912343751.
- Craig, Edward. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford : Clarendon Press, 1987.
- Ellis, B. D. *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Chesham : Acumen, 2002.
- Flage, Daniel. « Relative Ideas Re-viewed ». Dans *The New Hume Debate*. Sous la direction de Rupert J. Read et Kenneth A. Richman. New York : Routledge, 2000.
- Fogelin, Robert J. *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*. New York : Oxford University Press, 2009.
- . *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. International library of philosophy. Boston : Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York : Oxford University Press, 1997.
- Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. Second Edition. New Jersey : Humanities Press International, 1988.

- Hume, David. *Abrégé du « Traité de la nature humaine »; suivi de Ma vie*. Traduit par Maxime Rovere. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2017.
- . *Dissertation sur les passions : suivie de Des passions (Traité de la nature humaine, Livre II)*. Traduit par Jean-Pierre Cléro. Paris : Flammarion, 2015.
- . *L'entendement (Traité de la nature humaine, Livre I)*. Traduit par Philippe Saltel et Philippe Baranger. Paris : GF Flammarion, 1995.
- . *Enquête sur l'entendement humain*. Traduit par André Leroy. Paris : Flammarion, 1983.
- . *Dialogues sur la religion naturelle*. Paris: Hatier, 1982.
- . *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*. Librairie philosophique J. Vrin, 1971.
- Jaap Jacobson, Anne. « From Cognitive Science to Post-Cartesian Text: What did Hume Really Say? » Dans *The New Hume Debate*. Sous la direction de Rupert J. Read et Kenneth A. Richman. New York : Routledge, 2000.
- Jackson, Frank. « A Causal Theory of Counterfactuals ». *Australasian Journal of Philosophy* 55, no 1 (mai 1977), 3-21. doi:10.1080/00048407712341001.
- Kail, P. J. E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York : Oxford University Press, 2007.
- . « Is Hume a Causal Realist? » *British Journal for the History of Philosophy* 11, no 3 (août 2003), 509-20. doi:10.1080/0960878032000119709.
- Kripke, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge : Harvard University Press, 1982.
- Lewis, David. « Reduction of Mind ». Dans *A Companion to the Philosophy of Mind*. Sous la direction de Samuel Guttenplan, Blackwell., 412-31. Blackwell Companions to Philosophy 6. Oxford, 1996.
- . « Introduction ». Dans *Philosophical Papers*, 2:iv-xvii. Oxford : Oxford University Press, 1986.
- Livingston, Donald W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago : University of Chicago Press, 1984.

- Loeb, Louis E. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York : Oxford University Press, 2002.
- Mach, Ernst. *The Science of Mechanics*. Traduit par Thomas J. McCormack. 4<sup>e</sup> éd. Chicago : Open Court Publishing, 1919.
- Mackie, John L. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Clarendon Library of Logic and Philosophy. Oxford : Clarendon Press, 1980.
- McMullin, Ernan. « A Case for Scientific Realism ». Dans *Philosophy of Science: Contemporary Readings*. Routledge Contemporary Readings in Philosophy. New York : Routledge, 2002.
- Millican, Peter. « Hume, Causal Realism, and Free Will », 2011. [http://www.davidhume.org/papers/millican/2011\\_Causation\\_FreeWill.pdf](http://www.davidhume.org/papers/millican/2011_Causation_FreeWill.pdf).
- . « Hume, Causal Realism, and Causal Science ». *Mind* 118, no 471 (1 juillet 2009), 647-712. doi:10.1093/mind/fzp095.
- . « Against the “New Hume” », 2007. <http://www.davidhume.org/papers/millican/2007%20Against%20the%20New%20Hume.pdf>.
- Noonan, Harold W. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*. New York : Routledge, 1999.
- O'Hear, Anthony. *What Philosophy Is: An Introduction to Contemporary Philosophy*. Penguin Philosophy. London : Penguin Books, 1985.
- Price, H. H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford : Clarendon Press, 1940.
- Putnam, Hilary. « Why There Isn't a Ready-Made World ». Dans *Philosophical Papers. Vol. 3 : Realism and Reason*, Reprinted., 205-28. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Read, Rupert J. et Kenneth A. Richman, dir. *The New Hume Debate*. Revised Edition. London : Routledge, 2007.
- , dir. *The New Hume Debate*. New York : Routledge, 2000.
- Rosenberg, Alexander. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. Third Edition. Routledge Contemporary Introductions to Philosophy. New York : Routledge, 2012.

- Russell, Paul. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. New York : Oxford University Press, 2008.
- Smith, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. New York : Palgrave Macmillan, 2005.
- Strawson, Galen. « "Humeanism" ». *Journal of the American Philosophical Association* 1, no 01 (2015), 96-102. doi:10.1017/apa.2014.13.
- . *The Secret Connexion*. Revised Edition. New York : Oxford University Press, 2014.
- . « David Hume : Objects and Power ». Dans *The New Hume Debate*. Sous la direction de Rupert J. Read et Kenneth A. Richman, 31-51. New York : Routledge, 2000.
- Stroud, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. London : Routledge, 2003.
- Winkler, Kenneth P. « The New Hume ». Dans *The New Hume Debate*. Sous la direction de Rupert J. Read et Kenneth A. Richman, 52-87. New York : Routledge, 2000.
- Winkler, Kenneth P. « The New Hume ». Dans *The New Hume Debate*, 52-87. London and New York: Routledge, 2000.
- Woolhouse, R. S. *The Empiricists. A History of Western philosophy* 5. New York : Oxford University Press, 1988.
- Wright, John P. « Scepticism, Causal Science and "The Old Hume" ». *Journal of Scottish Philosophy* 10, no 2 (septembre 2012), 123-42. doi:10.3366/jsp.2012.0034.
- . « Hume's Causal Realism: Recovering a Traditional Interpretation ». Dans *The New Hume Debate*. Sous la direction de Rupert J. Read et Kenneth A. Richman, 88-99. New York : Routledge, 2000.
- . *The Sceptical Realism of David Hume*. Studies in Intellectual History. Manchester : Manchester University Press, 1983.

