

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CURIOSITÉ ET MÉTHODE : LA CURIOSITÉ ET LA METHODOLOGIE
SCEPTIQUE DE HUME DANS LE TRAITÉ DE LA NATURE HUMAINE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

MANUEL ALEJANDRO VÁSQUEZ VILLAVICENCIO

MAI 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Comme tout travail de longue haleine, cette thèse a bénéficié du soutien de nombreuses personnes. En particulier je veux signifier ma plus vive reconnaissance à Dario Perinetti pour m'avoir guidé dans de territoires inconnus de moi avec patience, empathie, confiance ainsi qu'avec rigueur intellectuelle et ouverture d'esprit. Je voudrais également remercier très vivement Kenneth Winkler pour sa générosité infatigable ainsi que pour sa rigueur intellectuelle et sa curiosité exemplaire. Je voudrais remercier aussi Aaron Garrett, Michael Della Rocca, Sandrine Roux, Jacqueline Taylor, Anik Waldow et Don Garrett pour ses commentaires et suggestions concernant diverses sections de ce travail. Finalement, je voudrais remercier le département de philosophie de l'UQAM, la Faculté de sciences humaines de l'UQAM, le Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST), Mitacs et la Hume Society pour son soutien financier.

DÉDICACE

À Jeniffer Fowks, parce qu'avec toi j'ai appris que la vérité la plus importante à chercher entre deux personnes est la compréhension mutuelle, et à Gatinski parce que la curiosité est la plus féline de nos émotions.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	vi
MÉTHODE DE CITATION DES OUVRAGES DE HUME.....	vii
RÉSUMÉ.....	ix
ABSTRACT.....	x
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LA CRITIQUE HUMIENNE DES PHILOSOPHIES « ANCIENNE » ET « MODERNE »	9
1.1 Les fictions de la philosophie ancienne.....	14
1.2 Les principes de la philosophie moderne.....	23
CHAPITRE II LA MÉTHODOLOGIE SCEPTIQUE DE HUME.....	33
2.1 La première prescription	40
2.2 La deuxième prescription	45
2.2.1 Les applications fautives de raisonnements analogiques dans la quête de principes ultimes	47
2.3 La troisième prescription.....	54
2.4 La quatrième prescription	60
2.5 Conclusion.....	66
CHAPITRE III L'OBJET DE LA CURIOSITÉ	68
3.1 L'objet de la curiosité et les relations philosophiques	71
3.1.1 La découverte des relations philosophiques liées à la connaissance	73
3.1.2 La découverte des relations philosophiques liées à la probabilité	76
3.1.3 Les moyens pour découvrir l'objet de la curiosité	79

3.2	L'attrait des objets de la curiosité.....	83
3.2.1	La certitude, l'incertitude et l'attrait des objets de la curiosité.....	83
3.2.2	Les sources principales de l'attrait des objets de la curiosité.....	85
CHAPITRE IV L'ESTIME DE SOI ET LA CURIOSITÉ		96
4.1	La compréhension humienne de l'estime de soi.....	101
4.1.1	Les causes primaires de la fierté et de l'humilité.....	103
4.1.2	Les causes secondaires de la fierté et l'humilité.....	108
4.1.3	L'incidence de la fierté et l'humilité sur l'estime de soi.....	111
4.2	L'estime de soi et la difficulté de l'objet de la curiosité.....	112
4.3	L'estime de soi et les circonstances qui concourent à la manifestation de la curiosité.....	116
CHAPITRE V LA MÉLANCOLIE, LE DÉSESPOIR ET LES EXCÈS DE LA CURIOSITÉ.....		121
5.1	La curiosité et les analogies de la chasse et du jeu.....	125
5.1.1	L'analogie de la chasse.....	125
5.1.2	L'analogie du jeu.....	127
5.2	La curiosité, la mélancolie et le désespoir dans la conception humienne de la pratique philosophique.....	130
5.3	La conception humienne de la pratique philosophique.....	130
5.3.1	La curiosité du philosophe obstiné.....	135
5.4	La curiosité, la mélancolie et le désespoir dans la conclusion du livre I du <i>Traité</i>	138
5.4.1	La curiosité au début de la conclusion du livre I.....	138
5.4.2	La curiosité, le désespoir et le « dilemme dangereux ».....	141
CONCLUSION.....		153
RÉFÉRENCES		158

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1.1 Comparaison des changements successifs d'une succession	17
1.2 Comparaison de deux moments éloignés d'une succession.....	17
2.1 Schéma explicatif de la science de la nature humaine	48
2.2 Idées simples organisées de façon consistante.....	49
2.3 Idées simples organisées d'un façon aléatoire	50
2.4 L'association d'idées dans le schéma explicatif de la science de la nature humaine.....	51
3.1 Hypothèses au problème de la courbe brachistochrone.....	87
4.1 Le mécanisme de double relation pour la fierté et l'humilité.....	106

MÉTHODE DE CITATION DES OUVRAGES DE HUME

Les références aux ouvrages de Hume seront indiquées de la manière suivante :

A treatise of human nature (1739-1740) :

T 1.2.3.4 ; liv. I, p. 123 pour *Treatise*, livre 1, partie 2, section 3, paragraphe 3 de l'édition critique anglaise, et, livre I, page 123 de la traduction française utilisée.

An abstract of a book lately published (1740) :

A 1, p.3 pour *Abstract*, paragraphe 1 de l'édition critique anglaise et page 3 de la traduction française utilisée.

An enquiry concerning human understanding (1748) :

EHU 1.2.3; p. 12 pour *Enquiry*, partie 1, section 2, paragraphe 3 de l'édition critique anglaise et au numéro de page de la traduction française utilisée.

Essays, moral, political, and literary (1741, 1752) :

Essais 25, I, p. 33 pour *Essays*, page 25 de l'édition anglaise et au livre I, page 33 de la traduction française utilisée.

The natural history of religion (1757) :

NHR 1.2; p. 12

pour *Natural history of religion*, section 1, paragraphe 2 de l'édition critique anglaise, et au numéro de page de la traduction française utilisée.

A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh (1745) :

LG 26; p. 78

pour *Letter from a gentleman*, paragraphe 26 de l'édition critique anglaise, page 78 de la traduction française utilisée

Correspondence :

HL 91, 186

Pour *Hume's Letters*, lettre 91, page 186 de l'édition critique anglaise.

RÉSUMÉ

Cette thèse est une réflexion sur le rôle attribué aux émotions épistémiques et au scepticisme dans la philosophie de David Hume. Son but est de soutenir que, dans le *Traité de la nature humaine*, Hume propose une nouvelle approche de la méthodologie philosophique. Cette approche résulte de l'intégration d'une perspective sceptique avec une étude novatrice des passions et de leur rôle central dans les activités cognitives des êtres humains. Je soutiens que ce mélange original de scepticisme et psychologie morale est à la source du projet humien d'une science de la nature humaine. La thèse centrale de mon interprétation est que cette nouvelle approche de la méthodologie philosophique se matérialise dans une méthodologie sceptique que Hume introduit et applique dans le *Traité*. Au cœur de cette méthodologie se trouve la modération des passions qui jouent un rôle motivateur de la recherche philosophique, la curiosité en particulier. J'avance la thèse que cela est le cas parce que pour Hume la curiosité, quoiqu'étant le moteur essentiel de nos poursuites épistémiques, peut devenir la source d'importantes méprises et des états émotionnels désagréables comme ceux que, en puisant dans les théories psychologiques de son temps, il appelle « mélancolie » et « désespoir ». La méthodologie sceptique de Hume ainsi comprise constitue une réponse au fait que, d'après lui, les philosophes qui l'ont précédé n'ont pas reconnu suffisamment le rôle fondamental de la nature humaine dans toutes nos poursuites épistémiques. Selon lui, on devrait donner une position privilégiée à l'étude de la nature humaine tout en reconnaissant qu'elle est intégrée par des aspects intellectuels, émotifs et sociaux profondément imbriqués. Cette thèse constitue une contribution à deux questions qui ont marqué la compréhension de la pensée de Hume : d'abord, celle de la portée et l'importance qu'on devrait attribuer à sa réflexion méthodologique et, deuxièmement, celle du poids à donner au scepticisme, au naturalisme et à la théorie des passions et de la sociabilité dans le *Traité de la nature humaine*. Concernant la première question, la thèse montre que, contrairement à ce qui est fréquemment soutenu, la réflexion méthodologique de Hume dans le *Traité* ne se limite pas à une pure préoccupation concernant le rôle accordé à l'expérience et à l'observation dans la construction d'une science positive de la nature humaine. Concernant la deuxième question, elle montre qu'il est possible d'intégrer le scepticisme, le naturalisme ainsi que l'intérêt de Hume pour les passions et la sociabilité dans une lecture cohérente du *Traité*.

Mots clés : Hume, curiosité, méthode, modération, mélancolie, désespoir, scepticisme.

ABSTRACT

This dissertation is a reflection on the role attributed to epistemic emotions and scepticism in David Hume's philosophy. Its purpose is to argue that, in *A Treatise of Human Nature*, Hume proposes and follows a new approach to philosophical methodology. This approach results from the integration of a sceptical perspective with an innovative study of passions and their central role in the cognitive activities of human beings. I contend that this original combination of scepticism and moral psychology is at the source of the Humean project of a science of human nature. The central tenet of my interpretation is that this new approach to philosophical methodology materializes in a sceptical methodology that Hume introduces and applies in the *Treatise*. At the heart of this methodology is, I argue, the moderation of the passions that play a role in the motivation of philosophical research, especially curiosity. I claim that this is the case because for Hume curiosity, although being the essential motor of our epistemic pursuits, can become the source of important misconceptions and unpleasant emotional states such as those which, on the basis of the psychological theories of his time, he calls "melancholy" and "despair." Hume's sceptical methodology thus understood is a response to the fact that, according to him, the philosophers who preceded him did not sufficiently recognize the fundamental role of human nature in all our epistemic pursuits. For him, I argue, one should give a privileged position to the study of human nature while recognizing that human nature comprises deeply interwoven intellectual, emotional, and social aspects. This dissertation constitutes a contribution to two debates which have marked the understanding of Hume's thought: first, the scope and importance of Hume's methodological reflection and, second, the weight to be given to his scepticism, his naturalism, and his theory of passions and sociability in the *Treatise on Human Nature*. Regarding the first debate, the dissertation shows that, contrary to what is frequently argued, Hume's methodological reflection in the *Treatise* is not limited to a pure concern regarding the role to be accorded to experience and observation in the making of a positive science of human nature. Regarding the second debate, it shows that it is possible to integrate Hume's scepticism, naturalism as well as his interest in passions and sociability into a coherent reading of the *Treatise*.

Keywords : Hume, curiosity, method, moderation, melancholy, despair, scepticism.

INTRODUCTION

The study of human affection cannot fail of leading me towards the knowledge of human nature and of myself.

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Soliloquy, or Advice to an Author*, 1710¹.

Cette thèse se veut une réflexion sur le rôle attribué aux émotions épistémiques et au scepticisme dans la philosophie de David Hume. Son but est de soutenir que, dans le *Traité de la nature humaine*, Hume propose une nouvelle approche de la méthodologie philosophique. Cette approche résulte de l'intégration d'une perspective sceptique avec une étude novatrice des passions et de leur rôle central dans les activités cognitives des êtres humains. Je soutiens que ce mélange original de scepticisme et psychologie morale est à la source du projet humien d'une science de la nature humaine. La thèse centrale de mon interprétation est que cette nouvelle approche de la méthodologie philosophique se matérialise dans une méthodologie sceptique que Hume introduit et applique dans le *Traité*. Au cœur de cette méthodologie se trouve la modération des passions qui jouent un rôle motivateur de la recherche philosophique, la curiosité en particulier. J'avance la thèse que cela est le cas parce que, pour Hume, la curiosité, quoiqu'étant le moteur essentiel de nos poursuites épistémiques, peut devenir la source d'importantes méprises

¹ Cf. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Characteristics of men, manners, opinions, times*, (Cambridge : Cambridge University Press, 2000), 133.

et des états émotionnels désagréables comme ceux que, en puisant sur les théories psychologiques de son temps, il appelle « mélancolie » et « désespoir ».

La thèse ainsi présentée vise trois buts. Le premier est d'insister sur la complexité et l'originalité de la réflexion méthodologique de Hume. Le deuxième est de montrer le rôle central que Hume accorde à sa théorie des passions et à son scepticisme dans sa réflexion méthodologique. Le troisième est de soutenir que le rôle de choix que Hume accorde aux émotions dans sa méthodologie philosophique est motivé par sa façon sui generis de comprendre la curiosité et son poids dans nos poursuites épistémiques.

Pour la plupart des interprètes, la réflexion méthodologique de Hume se limite à une préoccupation concernant le rôle accordé à l'expérience et à l'observation dans la construction d'une science positive de la nature humaine. Cela est le cas chez des interprètes classiques comme Norman Kemp Smith, John Passmore ou James Noxon, pour qui l'aspect le plus important de la méthodologie de Hume relève de la conception newtonienne de l'expérimentation et de l'observation et fonde ce qu'ils conçoivent comme étant son empirisme². Mais, cela est aussi le cas chez des interprètes actuels comme Don Garret ou Jaqueline Taylor. Pour Garrett, la réflexion méthodologique humienne ne vise que l'instauration d'un empirisme méthodologique qui consiste à « permettre à l'observation de dicter le contenu de la théorisation, plutôt que de permettre à la théorisation antérieure de dicter les interprétations des observations »³.

² Cf. Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume; a critical study of its origins and central doctrines*, (London, : Macmillan and co., limited, 1949), 53-61, James Noxon, *Hume's philosophical development : a study of his methods*, (Oxford : Clarendon Press, 1975), 27-32, John Passmore, *Hume's intentions*, (London : Duckworth, 1952), 42-64.

³ Cf. Don Garrett, *Hume*, (New York : Routledge, 2015b), 3.

Pour Taylor, la clé de la réflexion méthodologique de Hume n'est que sa compréhension de l'expérience dans le cadre d'une « stratégie empirique » de large portée⁴.

À l'encontre de ces d'interprétations, je soutiens que Hume inclut dans sa réflexion méthodologique d'autres aspects qui revêtent une grande importance pour sa pensée. En plus d'y considérer la nature et le rôle de l'expérience et de l'observation dans sa démarche, Hume incorpore dans sa réflexion méthodologique des considérations sceptiques qui touchent la nature des objets d'étude et la portée des explications propres à la science de la nature humaine, ainsi que des considérations qui concernent la dimension motivationnelle de la démarche.

Dans le développement de la thèse, je soutiendrai que ces principes généraux prennent la forme d'une méthodologie sceptique composée par quatre prescriptions. La *première prescription* concerne la nature des objets de recherche propres à la science de la nature humaine. La science de la nature humaine ne devrait s'occuper que des objets de recherche dont il est possible de former au moins une notion minimale (T intro 8; liv. I, p. 35). La *deuxième prescription* concerne la portée des explications propres à la science de la nature humaine. Quoiqu'on doive aspirer à la plus grande universalité dans nos recherches, la poursuite de principes et qualités « originels » et « ultimes », vise quelque chose qui se situe au-delà de ce qui permet l'expérience humaine (T intro 8; liv. I, p. 35). La *troisième prescription* vise à contrer les cas où les autres prescriptions pourraient être ignorées en raison d'un désir de savoir déraisonnable. Nous devrions nous satisfaire dans nos recherches « quand nous voyons que nous avons atteint les limites extrêmes de la raison humaine » (T intro 9; liv. I, p. 3). Finalement, la *quatrième prescription* concerne la façon dont les expériences à la base de la réflexion philosophique devraient être

⁴ Jacqueline Anne Taylor, *Reflecting subjects : passion, sympathy, and society in Hume's philosophy*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2017), 33.

recueillies. L'observation « prudente » de la vie humaine comme elle se passe d'ordinaire est la seule source adéquate d'expériences pour la science de la nature humaine (T intro 11; liv. I, p. 36-37).

Les deux premières prescriptions permettent de qualifier l'approche méthodologique humienne de sceptique. Cela est le cas parce qu'elles reflètent une mise en question des notions fondamentales et des schémas explicatifs de la métaphysique de son époque. Je soutiens qu'il s'agit ici d'un scepticisme modéré ou mitigé qui permet de consolider une science positive de la nature humaine sur des principes sceptiques.

Mais ce qui, à mon avis constitue l'aspect le plus remarquable de la réflexion méthodologique de Hume, est le rôle qu'il y accorde à la troisième prescription. Le but de la modération de la curiosité que Hume propose dans la troisième prescription est d'assurer que les autres prescriptions qui composent l'approche méthodologique humienne soient respectées par les chercheurs dont les investigations s'inscrivent dans la science de la nature humaine. Conséquemment, elle a pour finalité de garder la science de la nature humaine dans un cadre sceptique, tout en permettant d'établir une science positive de la nature humaine sur la base de ce que l'expérience nous permet de connaître.

La troisième prescription se fonde sur la conception humienne de la curiosité et de son poids dans nos entreprises épistémiques. Pour Hume, la curiosité ou l'amour de la vérité, comme il l'appelle aussi, joue un rôle motivationnel de premier ordre dans nos démarches épistémiques; elle est d'après lui « la source première de toutes nos enquêtes » (T 2.3.10.1; liv. II, p. 301). Hume offre une analyse de cette passion dans la dernière section du livre II du *Traité*. Il y commence par reconnaître la complexité de cette émotion. Cette complexité découle, à mon sens, du fait que sa manifestation repose sur sa relation avec d'autres passions majeures dans la théorie humienne des passions telles

que la fierté, l'humilité, l'espoir, la peur, l'estime ou le mépris. Cela fait de la curiosité une sorte fort particulière de désir en termes humiens.

Comme je le montrerai dans le développement de la thèse, la particularité de la curiosité en tant que désir découle de trois aspects principaux. D'abord, le plaisir associé à la curiosité ne provient pas de la certitude que la confirmation ou découverte de l'objet de recherche serait censée produire dans l'esprit curieux. Ce plaisir est négligeable et peut même se transformer en douleur dans certains cas (T 2.3.10.2; liv. II, p. 301). Deuxièmement, la curiosité est une sorte de désir dont l'intensité augmente en proportion de la difficulté et du caractère vague de l'objet de recherche, lorsque le curieux se croit doué des vertus épistémiques requises pour surmonter ces obstacles. Troisièmement, les mécanismes psychologiques à la base de la curiosité font en sorte que lorsque nous nous engageons dans une quête, les activités que nous accomplissons nous mettent dans une disposition d'esprit qui magnifie l'importance de l'objet de recherche ainsi que des situations et des événements qui l'affectent. Cette même disposition nous impulse, également, à rester attachés à la quête même dans des situations où continuer avec la démarche n'est pas le choix optimal.

Ces trois caractéristiques de la curiosité font en sorte que, quoiqu'étant le moteur essentiel de nos poursuites intellectuelles, cette passion puisse devenir la source d'importantes méprises au niveau épistémique ainsi que des états émotionnels pernicious. Les méprises au niveau épistémique arrivent lorsque, face à l'impossibilité de satisfaire une curiosité intense malgré des efforts continués, nos passions nous amènent à dissimuler nos erreurs et nos incapacités à travers des artifices linguistiques déconnectés de la réalité. Les conséquences émotives surviennent, d'abord, quand l'insatisfaction d'une curiosité excessive nous plonge dans un état de déception prolongée en raison de nos échecs répétés et, ensuite, lorsque nous arrivons à un état d'accablement motivé par le constat que, malgré nos efforts et notre attachement émotionnel à la quête, nous n'arriverons pas à satisfaire notre curiosité. Ces deux états correspondent à ce que Hume

appelle « mélancolie » et « désespoir ». Afin de prévenir ces conséquences délétères, Hume place la modération de notre curiosité au cœur de sa méthodologie sceptique.

La thèse se compose de cinq chapitres. Dans le chapitre I, je m'attaque à la critique des philosophies « ancienne » et « moderne » que Hume introduit dans le *Traité*. Mon objectif est d'y exposer les conséquences négatives des approches philosophiques contemporains à Hume qui ne respectent pas les contraintes méthodologiques propres à l'étude philosophique de la nature humaine. Dans le chapitre II, j'offre une reconstruction de la méthodologie sceptique avec laquelle Hume vise à mettre l'étude de la nature humaine au cœur de la démarche philosophique. Mon but est d'y avancer la thèse que la réflexion méthodologique de Hume constitue bien plus qu'un pur effort d'adaptation de la méthode expérimentale à la mode à son époque. Hume inclut dans sa réflexion méthodologique des considérations sceptiques ainsi que des considérations sur le rôle motivationnel des passions et la dimension sociale de l'expérience humaine. Dans le chapitre III, j'aborde la compréhension humienne de l'objet de la curiosité. Mon but est de montrer que le caractère plaisant de l'objet de la curiosité dérive principalement d'après Hume de considérations touchant des facteurs autres que la certitude que sa confirmation ou sa découverte apporterait au curieux à la fin de la recherche. Dans le chapitre IV, je discute le lien entre curiosité et estime de soi avec l'intention d'exposer le fait que, pour Hume, l'intensité de notre curiosité est affectée par des attentes qui portent sur la performance de nos vertus épistémiques. Dans le chapitre V, j'aborde les conséquences émotives désagréables d'une curiosité excessive et déraisonnable. Mon but est de soutenir que notre curiosité est conditionnée par des mécanismes psychologiques qui, dans certaines situations, peuvent nous entraîner aux états émotifs pernicieux que Hume appelle « mélancolie » et « désespoir ».

Comprendre de cette manière le rôle de la curiosité et du scepticisme dans l'approche méthodologique de Hume a des conséquences importantes pour la façon de lire et d'interpréter le *Traité de la nature humaine*. Le *Traité* a fait l'objet de trois genres

d'interprétations selon l'accent mis sur l'un ou l'autre des trois aspects principaux de la philosophie de Hume : son scepticisme, son naturalisme, et sa théorie des passions et de la sociabilité humaine. Les lecteurs sceptiques de Hume soulignent la dimension sceptique de son épistémologie⁵. Les interprètes naturalistes ont tendance à remarquer le désir de Hume d'établir une science positive de la nature humaine sur la base de l'expérience et de l'observation⁶. Les lecteurs intéressés par son traitement des passions et de la sociabilité insistent sur la valeur philosophique indépendante et souvent négligée du traitement humien des passions et de la sociabilité⁷.

Cette thèse se veut une contribution originale et importante aux études sur cette œuvre phare de la philosophie moderne. Elle vise à offrir une lecture du *Traité* qui intègre correctement les trois aspects principaux de la pensée de Hume sans trop insister sur l'un au détriment des deux autres. L'originalité de mon interprétation réside, alors, dans le fait de voir le scepticisme de Hume, son projet positif d'une science de la nature humaine et son étude des passions comme trois aspects différents mais étroitement imbriqués dans la démarche philosophique du *Traité de la nature humaine*.

⁵ Cf. Donald C. Ainslie, *Hume's true scepticism*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2015), Robert J. Fogelin, *Hume's skepticism in the Treatise of human nature*, International library of philosophy (London ; Boston : Routledge & Kegan Paul, 1985), *Hume's skeptical crisis : a textual study*, (Oxford : Oxford University Press, 2009), David Fate Norton, *David Hume, common-sense moralist, sceptical metaphysician*, (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1982).

⁶ Cf. Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, (New York : Oxford University Press, 1997), *Hume*, (New York : Routledge, 2015b), Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume; a critical study of its origins and central doctrines*, (London, : Macmillan and co., limited, 1949).

⁷ Cf. Páll S. Árdal, *Passion and value in Hume's Treatise*, 2nd éd., (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1989), Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's Treatise*, (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991), Elizabeth Schmidt Radcliffe, *Hume, passion, and action*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2018), Jacqueline Anne Taylor, *Reflecting subjects : passion, sympathy, and society in Hume's philosophy*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2017).

Finalement, la lecture que j'espère avancer dans cette thèse permettrait de donner un sens nouveau à un des textes le plus énigmatiques de la production humienne : la conclusion du livre I du *Traité*. La plupart des interprètes voient la crise que Hume y dépeint comme le résultat de sa dernière confrontation avec son scepticisme radical. C'est, par exemple, l'opinion d'interprètes comme Robert Fogelin, Don Garret ou John P. Wright⁸. Cependant, l'interprétation que je proposerai ici ira dans une autre direction. Elle montrera que la crise que Hume met en scène à la conclusion du livre I du *Traité* est causée par une curiosité excessive et déraisonnable qui rend problématiques les acquis de son système de l'entendement.

⁸ Cf. Robert J. Fogelin, *Hume's skeptical crisis : a textual study*, (Oxford : Oxford University Press, 2009), 125-130, Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, (New York : Oxford University Press, 1997), 233, John P. Wright, «Hume's skeptical realism», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016), 62.

CHAPITRE I

LA CRITIQUE HUMIENNE DES PHILOSOPHIES « ANCIENNE » ET « MODERNE »

En lo demás es menester huir de dos extremos, que igualmente estorban el hallazgo de la verdad. El uno es la tenaz adherencia a las máximas antiguas: el otro, la indiscreta inclinación a las doctrinas nuevas. El verdadero Filósofo no debe ser parcial, ni de este, ni de aquel siglo.

Benito Feijoo, *Teatro crítico universal*, Tome II, Discours I, 1728⁹.

En philosophie il y a des questions dont la réponse semble être si évidente que celui qui ose les poser ouvertement prend le risque d'accomplir un geste presque enfantin. Cependant, l'évidence apparente de la réponse n'implique aucunement la facilité de la question. Une de ces questions presque enfantines est la suivante : par où commencer la démarche philosophique? Cette question, dont la réponse, après plus de deux mille ans de tradition philosophique et surtout après les avancements de la philosophie

⁹ « Par ailleurs, il est nécessaire de fuir deux extrêmes, qui empêchent également la découverte de la vérité. L'un est l'adhésion tenace aux maximes anciennes; l'autre, l'inclination indiscreète aux nouvelles doctrines. Le vrai philosophe ne doit pas être partial, ni de ce siècle-ci ni de ce siècle-là » (c'est nous qui traduisons). Pour le texte de Feijoo, voir Benito Jerónimo Feijoo, *Theatro crítico universal : o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes. Tomo segundo*, (Madrid : Herederos de Francisco del Hierro, 1728), 27.

expérimentale, pouvait sembler aller de soi à l'époque de Hume, est, cependant, au cœur du *Traité de la nature humaine*. C'est à partir d'elle qu'il explique la pertinence et justifie l'originalité de sa science de la nature humaine.

Dans l'introduction du *Traité*, Hume présente un diagnostic peu flatteur de la philosophie de son époque. Ses commentaires s'articulent autour de quatre aspects¹⁰. D'abord, il pointe la faiblesse des fondements et le manque de cohérence des systèmes philosophiques « les plus éminents » (T intro 1; liv. I, p. 31). Deuxièmement, il souligne les disputes constantes parmi les philosophes, même sur les sujets les plus triviaux (T intro 2; liv. I, p. 31). Troisièmement, il remarque la trop grande importance accordée à la rhétorique dans la démarche philosophique (T intro 2; liv. I, p. 32). Finalement, il insiste sur le « préjugé courant » contre les raisonnements difficiles, empêchant le progrès en philosophie (T intro 3; liv. I, p. 32). L'impact négatif de ces quatre aspects sur la situation et le prestige de la philosophie était si frappant que ceux qu'on considérait comme les plus familiarisés avec la philosophie et ses procédures coïncidaient sur leur appréciation défavorable à son égard avec ceux qui la regardaient seulement d'un point de vue extérieur (T intro 2; liv. I, p. 32).

¹⁰ Ces quatre aspects constituent les grands thèmes de la critique humienne de la philosophie de son temps, au moins dans le *Traité*, car on peut constater des évolutions dans ses œuvres postérieures sur le troisième et quatrième point. La distinction entre une philosophie facile et une philosophie abstruse dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain* est un exemple clair de cette évolution (E 1.1-17; p.47-59). La philosophie facile y est caractérisée en termes de son recours à la clarté et à l'éloquence dans ses discours comme moyen pour éveiller des sentiments louables chez les individus. La philosophie abstruse est dépeinte par Hume comme cherchant à former l'entendement des individus en vue d'arriver « aux principes primitifs qui, en toute science, limitent nécessairement la curiosité humaine ». Après une discussion des vertus et des défauts de ces deux sortes d'approches philosophiques, Hume présente sa philosophie comme un juste milieu entre les deux. Cette approche intermédiaire implique un changement à l'égard des propos tenus dans le *Traité* où, tout en reconnaissant l'importance du caractère « naturel » et « distrayante » de ses disquisitions, il met sa philosophie plutôt du côté de la philosophie abstruse (T intro 3; liv. I, p. 33).

La raison principale que Hume attribue à cette situation problématique est l'ignorance plus ou moins généralisée dans le milieu intellectuel de son époque de ce qui est pour lui une évidence. Il affirme : « Il est évident que toutes les sciences sont plus ou moins reliées à la nature humaine et que, si loin que certaines d'entre elles puissent paraître s'en écarter, elles y reviennent toujours par une voie ou une autre » (T intro 4, liv. I, p. 33). Même les savoirs apparemment les plus éloignés de la sphère humaine, comme les mathématiques, la philosophie naturelle ou la religion naturelle, sont assujettis irrémédiablement à l'emprise de la nature humaine. Cela est ainsi parce qu'il n'y a aucune connaissance dans l'éventail de disciplines et de champs d'intérêt qui composent le savoir humain, qui ne soit pas médiatisée par nos capacités mentales et qui ne porte pas dans une mesure majeure ou moindre sur nous. Comme Hume le dit lui-même, y compris dans le cas des connaissances dont les objets sont relativement les plus éloignés de l'influence humaine, « nous-mêmes ne sommes pas seulement les êtres qui raisonnent, mais aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons » (T intro 4; liv. I, p. 33). Le constat de cette situation, l'amène à proposer l'étude de la nature humaine comme le point de départ de la démarche philosophique.

Pour Hume, commencer la démarche philosophique par une étude de la nature humaine impliquait un changement de direction majeur dans le panorama philosophique de son époque. La plupart des philosophes qui l'ont précédé ont concentré leurs efforts dans la périphérie du savoir philosophique et scientifique au lieu de s'attaquer à son cœur (T intro 5; liv. I, p. 34). Ils se sont penchés sur l'étude des diverses régions de la réalité avec l'espoir de trouver les éléments fondamentaux de celle-ci. Ces éléments étaient censés être totalement indépendants des faiblesses que l'on attribue à l'esprit humain de sorte que, une fois identifiés, ils pouvaient garantir la certitude, la cohérence et la pertinence des systèmes philosophiques qu'on bâtissait sur eux.

Le problème est que, lorsqu'on ne reconnaît pas adéquatement le rôle central de la nature humaine dans la pratique philosophique, on se heurte à des difficultés sérieuses.

La prétendue indépendance à l'égard des capacités humaines des éléments qui fondent les systèmes philosophiques « les plus éminents » n'est qu'illusoire selon Hume. Quand on fait fi des propensions et de la portée des capacités de notre esprit, ou lorsqu'on essaie de contourner les contraintes qu'elles nous imposent, on se heurte au mur de l'inintelligibilité. On fabrique des notions si aliénées de nos capacités mentales que l'on ne peut pas les comprendre, voire les penser. Ces notions sont problématiques et même dangereuses d'après Hume parce que nous pouvons les intégrer dans nos discours sans pouvoir effectivement les comprendre. Ainsi, nous pouvons les situer à la base de systèmes philosophiques les plus sophistiqués comme si elles étaient solides et certaines. Lorsque cela arrive, nous ne faisons que bâtir des colosses aux pieds d'argile. Cela fait, comme le souligne Hume, que la philosophie se voit réduite à un exercice rhétorique plus ou moins vide, marqué par l'erreur et par des disputes interminables.

Hume donne deux exemples de cette façon de faire dans sa discussion de ce qu'il conçoit comme les philosophies « ancienne » et « moderne » dans le *Traité de la nature humaine*. Il s'agit de deux sections du *Traité* où il s'attaque aux deux façons d'aborder l'exercice philosophique qu'il considère comme prédominantes à son époque plutôt qu'à des écoles historiques au sens strict¹¹. Dans chacune de ces deux sections, Hume montre une façon de laisser à la périphérie ce qui devrait être au centre de la démarche philosophique : l'étude de la nature humaine.

Ceux que Hume présente comme les philosophes « anciens » fondent leur système sur une ontologie de la substance. Cette ontologie est composée par les notions de substance, forme substantielle, accident et qualité occulte. Ces notions étaient censées être le reflet objectif de la réalité. Cependant, Hume les considère comme de notions « capricieuses »,

¹¹ Cf. Donald C. Ainslie, *Hume's true scepticism*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2015), 163.

« déraisonnables » et « inintelligibles », et leur donne le qualificatif de « fictions » pour souligner leur déconnexion de la réalité qu'elles étaient censées représenter (T 1.4.3.1, T 1.4.3.4; liv. I, p. 305, 307). Hume justifie sa critique par le fait que les philosophes « anciens » se laissent emporter à leur insu par certaines propensions de l'esprit humain au moment de bâtir leur appareil conceptuel. Il parle, par exemple, de la propension à confondre des objets, des idées ou des actes mentaux comme la source de la « fiction » de substance, comprise comme « quelque chose d'inconnu et d'invisible », supposée demeurer identique malgré les changements de qualité des objets (T 1.4.3.4; liv. I, p. 307). Cette sorte de notions est problématique pour lui parce que nous ne pouvons pas les concevoir dans les termes où l'on serait censé pouvoir le faire. Cela mine la solidité et la certitude des systèmes philosophiques qu'on élève sur elles et ouvre la porte à des querelles interminables. Pour Hume l'impact de cette sorte de propensions sur la démarche philosophique peut être limité par une étude adéquate de la nature humaine.

L'approche philosophique que Hume qualifie de « moderne » est fondée sur la distinction entre qualités primaires et secondaires. Cette distinction correspond à l'attribution d'un caractère purement mental aux qualités sensibles des objets et à l'introduction d'autres qualités imperceptibles qui seraient les seuls attributs proprement réels des objets. Dans cette approche, les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, le chaud et le froid sont des qualités secondaires tandis que l'extension, la solidité, la figure, le mouvement, la gravité et la cohésion sont des qualités primaires (T 1.4.4.3, T 1.4.4.5; liv. I, p. 313, 314). Les qualités primaires sont censées pouvoir se concevoir sans recourir aux qualités secondaires. Cependant, cela n'est pas le cas d'après Hume. Pour lui, les qualités dites primaires deviennent inintelligibles lorsqu'on essaie de les penser en excluant les qualités dites secondaires. Penser à la solidité d'un objet sans penser à l'objet en tant que doté de couleur, par exemple, n'est pas faisable selon lui. Ou l'on pense les qualités primaires en termes des qualités sensibles ou l'on n'a pas la moindre idée d'elles. Pour Hume la distinction entre les qualités primaires et secondaires découle d'une application fautive de notre capacité à raisonner de la cause à l'effet. Cette sorte de

méprise est évitable par une étude appropriée de ce que Hume conçoit comme les « pouvoirs » et les « qualités » de l'esprit humain.

Je m'attaquerai dans ce chapitre à la critique des philosophies « ancienne » et « moderne » que Hume introduit dans le *Traité*. Mon but est de montrer que ces deux approches se heurtent à l'inintelligibilité en raison de la méconnaissance en philosophie de ce que Hume conçoit comme l'étude de la nature humaine. Pour ce faire, le chapitre se divise en deux parties. Dans la première, j'aborde les fictions de la philosophie ancienne telles que Hume les présente dans T 1.4.3 (liv. I, p. 305-311). Dans la seconde partie, je reconstruis la vision de Hume des principes de la philosophie moderne tels qu'il les introduit dans T 1.4.4 (liv. I, p. 312-319).

1.1 Les fictions de la philosophie ancienne

Par « fiction », Hume semble comprendre des idées plus ou moins confuses qui n'ont pas d'impression correspondante à leur origine¹². Ces idées sont le résultat de l'action

¹² Une façon de préciser en quoi consiste une fiction en termes généraux pour Hume est de s'attarder au sens qu'il donne au verbe « to feign », feindre en français. Le sens à donner au verbe « to feign » est un sujet de discussion parmi les interprètes de Hume. Une façon commune de comprendre sa signification est de supposer que Hume l'utilise dans un sens proche du sens contemporain où feindre signifie « faire semblant d'être ». Cependant, des interprètes comme Saul Traiger et John P. Wright ont prôné l'attribution d'un sens technique chez Hume pour le verbe « to feign » et ses mots apparentés comme le substantif « fiction » ou l'adjectif « fictitious ». D'après Traiger, le sens que Hume accorde au terme « to feign » dérive de la tradition légale et réfère au fait « d'ignorer des différences » pour accommoder des cas difficiles à traiter. Pour John P. Wright le sens que Hume donne au terme « fiction » correspond à un sens technique similaire à celui qu'on trouve chez Descartes et Malebranche pour référer des cas où « there is no single self-consistent idea-content which corresponds with our belief or judgement ». Plus récemment, Jonathan Cottrell a avancé la thèse que le sens que Hume accorde au verbe « to feign » et aux mots apparentés correspond au sens du verbe latin « fingo » qui signifie « assembler ou façonner par l'action de l'imagination ». À mon avis l'approche de Cottrell est préférable à celles de Traiger et de Wright. Elle est à la fois simple, historiquement pertinente et plus neutre du point de vue interprétatif. Pour le texte de Traiger voir Saul Traiger, «Experience and testimony in Hume's philosophy», *Episteme* 7, no. 1 (2010): 49-

parfois inconsciente, parfois intentionnelle de l'imagination humaine. Quelques fictions sont produites à notre insu à la suite d'une propension naturelle de notre esprit. Cela est le cas de notre idée du temps, par exemple. D'autres fictions résultent d'un mélange arbitraire d'idées comme lorsque nous pensons à une licorne ou à une montagne dorée. Les fictions de la philosophie ancienne appartiennent à la première catégorie.

La discussion de Hume autour des fictions de la philosophie ancienne s'articule autour de deux volets. Dans T 1.4.3, Hume se réfère à deux sortes de fictions. Le critère pour les distinguer est le genre de propension de l'esprit dont elles procèdent. Le premier groupe de fictions dérive, d'une façon plus ou moins directe, de la propension de l'esprit à confondre des objets ou des idées qui se ressemblent¹³. Ce groupe est intégré par les notions de substance, forme substantielle, accident et qualité occulte (T 1.4.3.1; liv. I, p. 305). La deuxième catégorie est composée par des fictions dont l'origine est un « penchant très remarquable » de la nature humaine : notre inclination à projeter nos états émotionnels sur des objets externes (T 1.4.3.11; liv. I, p. 311). Hume met dans cette catégorie les notions « péripatéticiennes » de sympathie, antipathie et horreur du vide.

Les fictions du second type ne demandent pas des grands efforts pour être supprimées (T 1.4.3.11; liv. I, p. 311). Hume affirme que les trouver dans le discours philosophique est la preuve flagrante des excès de la philosophie ancienne. Pour lui, seulement les enfants et les poètes, les uns justifiés par leur âge, les autres par leur profession, devraient se laisser emporter dans de telles rêveries. Pour cette raison, l'importance philosophique

55. Pour les commentaires de John P. Wright voir John P. Wright, *The sceptical realism of David Hume*, (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983), 82,126,177. Pour la discussion de Jonathan Cottrell voir Jonathan Cottrell, «Hume on fiction: space, time, number, and the mind», (New York : New York University, 2012), 18-27.

¹³ Cf. Louis E. Loeb, *Stability and justification in Hume's «Treatise »*, (New York : Oxford university press, 2002), 139-177.

qu'il accorde dans sa critique à ce genre de fiction est très réduite. En revanche, les fictions du premier groupe gardent une « connexion très intime » avec les principes de la nature humaine (T 1.4.3.11; liv. I, p. 311). La propension sur laquelle elles se fondent possède un domaine d'action généralisé, ce qui les fait devenir une erreur relativement commune, dont la suppression demande des efforts non négligeables. Par conséquent, leur importance philosophique est majeure, comme l'espace qu'elles occupent dans le texte de Hume laisse voir. À cause de cela, ma discussion des fictions de la philosophie ancienne aura pour cible les notions du premier groupe.

Pour Hume, la notion de substance correspond à une collection de qualités réunies par l'imagination auxquelles on attribue une dénomination particulière et qu'on rapporte à « quelque chose d'inconnu » auquel ces qualités sont censées être inhérentes (T 1.1.6.2; liv. I, p. 61). Hume explique l'origine de la notion de substance ainsi comprise de la manière suivante¹⁴. Les idées des qualités successives d'un objet entretiennent une relation étroite entre elles. Pensons, par exemple, aux idées de nuances de vert, jaune et brun dans la peau d'une banane selon les différentes étapes de son cycle de maturation. Lorsque quelqu'un examine la succession graduelle du vert au brun, son esprit fait le passage d'une nuance à l'autre très facilement. Cette facilité agit d'une façon telle que, bien que nous percevions le changement de qualité qui a eu lieu, nous continuons à penser qu'il s'agit de la même banane (Fig 1.1). Cette manière d'examiner les

¹⁴ Donald Baxter affirme que la critique que Hume fait de la théorie de la substance dans le *Traité* se développe en termes de la triple distinction entre substances individuelles simples, substances individuelles complexes et substances pures. Les substances individuelles simples correspondent aux qualités perceptibles. Les substances individuelles complexes seraient des collections de qualités perceptibles auxquelles on attribuerait un caractère unitaire. Les substances pures reviendraient à des substrats supportant les qualités des substances individuelles. Baxter affirme que, pour Hume, seulement les substances individuelles simples sont réelles; car elles peuvent exister par elles-mêmes (T 1.4.5.5; liv. I, p. 321). Les substances individuelles complexes et les substances pures n'ont selon Hume qu'une existence fictive basée sur certaines propensions de l'esprit. Dans sa discussion de la philosophie ancienne, Hume s'attaque à la notion de substance pure, que, par simplicité, j'appellerai dans ma discussion substance tout court. Pour la discussion de Baxter, voir Donald Baxter, «Hume on substance: a critique of Locke», dans *Locke and Leibniz on substance*, sous la dir. de Paul Lodge et Tom Stoneham (New York : Routledge, 2015).

changements successifs de qualité nous suggère alors l'idée d'identité (T 1.4.3.3; liv. I, p. 306).



Fig. 1.1 : Comparaison des changements successifs d'une succession

Cependant, quand on compare deux moments relativement éloignés de la succession, par exemple, le moment où la banane est verte et le moment où elle devient brune, la différence de couleur devient importante (Fig 1.2). La transition d'une couleur à l'autre n'est pas aussi facile qu'auparavant. La difficulté de cette transition suggère plus tôt l'idée de diversité que celle d'identité (T 1.4.3.4; liv. I, p. 306).

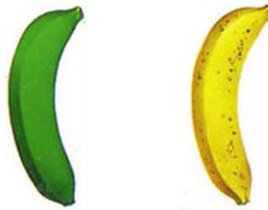


Fig. 1.2 : Comparaison de deux moments éloignés d'une succession

Le fait que les idées d'identité et de diversité se présentent selon la façon de comparer et selon la proximité ou l'éloignement temporel des idées correspondant aux changements des qualités d'un objet, suscite une contradiction (T 1.4.3.4; liv. I, p. 307). Cette contradiction consiste à penser qu'un objet qui subit de changements de qualité doit être considéré comme le même objet dans certains cas et comme des objets divers dans d'autres. Hume affirme que, en vue d'éliminer cette contradiction, les philosophes anciens « feignent » la notion de substance, c'est-à-dire qu'ils introduisent dans le

vocabulaire philosophique la notion de « quelque chose d'inconnu et d'invisible » supposée demeurer identique malgré les changements de qualité (T 1.4.3.4; liv. I, p. 307)¹⁵.

Mais l'identité n'est pas le seul attribut que les philosophes anciens accordent à la fiction de substance. Pour eux, les substances se caractérisent aussi par leur simplicité. La simplicité attribuée à la fiction de substance entre dans leur système d'une manière similaire à celle qui donna lieu à l'attribution d'identité, quoique les idées de base soient différentes dans ce cas-ci. L'identité accordée à la fiction de substance dérive de l'examen des idées des qualités perceptibles d'un objet. Sa simplicité demande un effort imaginatif un peu plus poussé. La notion d'une substance simple dépend de la supposition d'un objet parfaitement simple et indivisible qu'on considère conjointement avec un autre objet dont les parties sont fortement reliées. Selon Hume, l'examen des idées de ces deux objets requiert que l'on confonde les « actes de l'esprit » par lesquels on saisit un objet simple avec ceux qui servent à saisir un objet composé avec des parties reliées (T 1.4.5; liv. I, p. 307). Ces deux types d'acte sont semblables pour Hume. L'objet simple est conçu d'une seule fois, avec un effort unique de l'imagination. L'examen de l'objet composé demande un effort similaire. Ses parties sont si reliées qu'il est plus difficile de les concevoir séparées que de les penser unies. La similarité de ces deux actes mentaux amène l'esprit à concevoir les différentes parties ou qualités de l'objet composé comme

¹⁵ Pour Jonathan Cottrell le processus que je viens de décrire donne lieu à deux types de fiction. Le premier type se produit quand nous appliquons une idée à un objet auquel cette idée ne correspond pas. Dans notre exemple, cela aurait lieu quand nous attribuons l'idée d'unité à la succession des bananes pour dire qu'il s'agit toujours de la même banane. Cottrell appelle ce type de fiction « fictions d'application » (*application fictions*). Le deuxième type de fiction se produit lorsque nous postulons l'existence de notions visant à concilier ou à cacher l'application fautive d'idées propre des fictions d'application. Cottrell appelle ces fictions « fictions d'occultation » (*concealment fiction*). Dans notre cas cela correspond à la notion de substance. Le but psychologique de cette dernière sorte de fiction est de nous faire penser que nous sommes toujours en train d'appliquer la même idée quoique parfois nous voyons la banane comme unitaire et, d'autres fois, multiple. Dans ce chapitre, je m'intéresse seulement à ce deuxième type de fiction. Pour la distinction de Cottrell, voir : Jonathan Cottrell, «A puzzle about fictions in the treatise», *Journal of the History of Philosophy* 54, no. 1 (2016): 58-62.

constituant une unité parfaite. Hume affirme, néanmoins, que lorsque l'objet composé est envisagé d'une autre façon, l'esprit est plutôt frappé par la possibilité de distinguer et de séparer ses parties (T 1.4.5; liv. I, p. 308). Cette possibilité, bien que moins « naturelle » que la première, génère encore une contradiction. Car, le même objet serait à la fois unitaire et séparable selon la façon de le considérer. Alors, quelle est la manière adéquate de concevoir l'objet? Pour éviter cette contradiction, les philosophes anciens « feignent » la notion d'une substance originelle ou simple, c'est-à-dire « un quelque chose inconnu », qui, en demeurant toujours identique, est capable de donner à l'objet composé un caractère unitaire malgré la multiplicité de ses parties.

La notion de forme substantielle est pour Hume le revers de la médaille de la fiction de substance ainsi conçue. Les « péripatéticiens » affirmaient que la matière originelle de tous les objets était la même (T 1.4.3.6; liv. I, p. 308). Alors, il fallait expliquer pourquoi cette substance simple pouvait prendre des formes si variées. C'est la mission de la notion de forme substantielle. Car si la fiction de substance sert à préserver l'identité et le caractère unitaire des objets composés, la fiction de forme substantielle a pour but de rendre compatible leur multiplicité avec l'unité sous-jacente de la matière.

Les fictions d'accident et de qualité occulte découlent de cette manière de considérer les notions de substance et de forme substantielle (T 1.4.3.7; liv. I, p. 308). D'après les philosophes anciens, les qualités des objets ne peuvent pas être pensées comme existant séparément les unes des autres. Elles ont besoin d'un « sujet d'inhérence », d'une substance, capable d'en être le « support ». Pour Hume, la source de cette opinion est la force de la propension qui donne lieu à la notion de substance. D'après lui, les philosophes et les non-philosophes ont de la difficulté à examiner un objet sans avoir recours à l'idée d'un substrat (T 1.4.3.7; liv. I, p. 308). Cette situation crée une forte habitude qui nous pousse à penser les qualités des objets que nous percevons comme étant assujetties à ce substrat. Cette habitude est à l'origine de la fiction d'accident. Selon Hume, concevoir les qualités des objets de cette manière est une erreur, car elles peuvent

être pensées et même exister séparément les unes des autres, sans aucun besoin d'un substrat qui les supporte (T 1.4.3.7; liv. I, p. 308). Finalement, la notion de qualité occulte, comprise comme une sorte d'accident imperceptible, dont certains effets peuvent, néanmoins, être perçus, est pour lui le résultat extrême de l'ajout des fictions de substance, de forme substantielle et d'accident (T 1.4.3.8; liv. I, p. 309).

Une fois leur origine établie, je me pencherai sur le caractère problématique que Hume attribue à ces quatre fictions. À l'ouverture de sa discussion des fictions de la philosophie ancienne, Hume les qualifie de « déraisonnables » et « capricieuses » (T 1.4.3.1; liv. I, p. 305). Au fur et à mesure que sa critique prend de l'ampleur, d'autres appellations s'ajoutent. Il s'acharne particulièrement sur la notion de substance à laquelle il donne les dénominations d'« inconnue », « invisible », « inintelligible » et « chimérique » (T 1.4.3.4, 5, 7; liv. I, p. 306-309). La seule fiction à laquelle Hume semble accorder quelque consistance, quoique minimale, est la notion d'accident. Il la considère comme une idée « imparfaite » en raison de sa dépendance de l'idée de substance et de sa relation avec les qualités sensibles des objets (T 1.4.3.8; liv. I, p. 309). Cependant, cela ne l'empêche pas de qualifier tout le système philosophique « péripatéticien » d'« incompréhensible » (T 1.4.3.8; liv. I, p. 309).

L'inintelligibilité du système philosophique ancien découle du caractère problématique de la notion de substance. Elle est le fondement à partir duquel toutes les autres fictions entrent dans le système et deviennent problématiques à leur tour. Conséquemment, en vue de mettre en lumière le noyau de la critique humienne des fictions de la philosophie ancienne, il faut s'attaquer spécifiquement au problème que pose la notion de substance.

Comme déjà dit, la fiction de substance dérive pour Hume de deux contradictions. D'abord, la contradiction entre les idées d'identité et de diversité suggérées à partir des différentes façons d'examiner la succession de qualités d'un objet. Deuxièmement, la contradiction entre les idées de simplicité et de complexité suscitées par la considération

simultanée des diverses qualités d'un objet. Pour résoudre ces deux contradictions les philosophes anciens « feignent » ou « inventent » une chose qui, en étant imperceptible par les sens, reste toujours identique et est capable de donner un caractère unitaire à un objet composé malgré la multiplicité de ses parties. D'après Hume, cette nouvelle notion est inintelligible. Mais que signifie cela?

L'inintelligibilité de la notion de substance vient du fait que, pour Hume, des idées contraires ne peuvent pas se penser en même temps par rapport à la même chose. Par exemple, nous pouvons concevoir l'idée d'identité et l'idée de diversité à partir de la succession de qualités d'un objet. Cependant, nous ne pouvons pas penser qu'une chose est une et multiple dans le même respect et au même moment. Cela implique une contradiction d'après Hume¹⁶. Alors, quand nous essayons de penser à la notion de substance il peut arriver deux choses. Ou bien nous pensons à une seule parmi les idées d'identité et de diversité, ou bien nous ne pensons pas à rien. Dans le premier cas, nous n'avons qu'une idée inadéquate. Dans le deuxième cas, nous n'avons aucune idée à l'esprit. Nous ne pensons pas à l'idée de substance en aucun des deux cas.

En raison de leur inintelligibilité, Hume présente les fictions de la philosophie ancienne comme de notions vides, « totalement dénuées de signification » (T 1.4.3.10; liv. I, p. 311). Pour lui ce genre de notions ne sont composées que d'un mot auquel une habitude fautive donne une sensation de consistance (T 1.4.3.10; liv. I, p. 311). Cette habitude fautive fonctionne d'une manière telle qu'on peut utiliser le mot correspondant, dans ce

¹⁶ Une façon d'expliquer ce phénomène est de considérer le fonctionnement de la relation de contrariété chez Hume. Dans son traitement des relations philosophiques, il affirme que la relation de contrariété se donne en termes des idées d'existence et d'inexistence, les seules idées « en elles-mêmes contraires » (T 1.1.5.8; liv. I, p. 59). Pour lui, l'idée d'existence « ressemble manifestement » à l'idée d'inexistence, car les deux impliquent l'idée d'un objet avec la différence que l'idée d'inexistence « exclut l'objet de tous les temps et de tous les lieux où il est censé ne pas exister » (T 1.1.5.8; liv. I, p. 59). Alors, pour que deux idées puissent être dites contraires, l'existence de l'une doit forcer l'inexistence de l'autre, au moins pendant la durée de sa perception. Les deux ne peuvent pas se penser en même temps, par conséquent.

cas-ci « substance », en croyant qu'il a une « signification secrète » lorsqu'en réalité il ne réfère à rien.

L'origine de cette habitude défectueuse est complexe. Hume dit qu'elle dépend de la même propension à confondre des objets ou des actes mentaux semblables (T 1.4.3.10; liv. I, p. 311). Il affirme que nous pouvons énoncer par habitude un mot signifiant sans avoir besoin d'avoir à l'esprit une idée particulière correspondante (T 1.1.7.14; liv. I, p. 68-69). Pour lui, nous développons cette habitude par l'évocation répétée des idées particulières correspondantes à ce mot lorsque nous en faisons un usage approprié. Cette habitude nous libère de la nécessité d'évoquer une idée particulière dans chaque nouvelle énonciation du mot. D'après Hume, l'acte de répétition d'un mot vide comme le terme « substance », ressemblerait à l'acte résultant de l'habitude d'utiliser des mots signifiants sans évoquer l'idée correspondante. Cette similitude travaillerait d'une façon telle que nous pourrions être amenés à croire que l'impossibilité d'évoquer l'idée correspondante implique que le mot en question possède un « sens secret », découvrable par un effort de réflexion plus poussé (T 1.4.3.10; liv. I, p. 311).

Alors, le caractère problématique des fictions de la philosophie ancienne vient de leur inintelligibilité combinée à la supposition d'une « signification secrète » difficile à percer. Ce caractère problématique découle du fait d'ignorer le poids de certaines propensions de l'esprit dans la construction de notions philosophiques comme la notion de substance ou la notion de forme substantielle. Pour Hume, l'effet de ces propensions peut être reconnu grâce à une étude adéquate de la nature humaine. Cela nous permettrait d'évacuer leur impact négatif de la démarche philosophique.

1.2 Les principes de la philosophie moderne

D'après Hume, tout en acceptant le rôle primordial de l'imagination dans la démarche philosophique, les philosophes modernes prétendent éviter les excès propres de la philosophie ancienne. Les philosophes modernes affirmaient ne procéder dans leurs recherches qu'à partir de « principes solides, permanents et consistants de l'imagination » (T 1.4.4.2; liv. I, p. 313). Cela devrait leur permettre de trouver les éléments fondamentaux de la réalité. En vue de déterminer si cela est effectivement le cas, Hume examine les fondements de leur façon de faire de la philosophie.

Pour Hume, la distinction entre qualités primaires et secondaires est le principe fondamental de la philosophie moderne¹⁷. Cette distinction correspond à la croyance que les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, le chaud et le froid ne sont « qu'impressions de l'esprit dérivant de l'action d'objets extérieurs et sans aucune ressemblance avec les qualités des objets » (T 1.4.4.3; liv. I, p. 313). Hume trouve cette thèse plausible seulement sur la base de la diversité de nos impressions face à l'identité apparente des objets externes (T 1.4.4.3; liv. I, p. 313-314). Il présente l'argument qui sert à justifier la distinction dans les termes suivants :

Il est certain que lorsque des impressions différentes du même sens proviennent d'un objet quelconque, il n'existe pas dans l'objet une qualité ressemblante pour chacune de ces impressions. En effet, puisqu'un même objet ne peut pas être doté en même temps de qualités différentes d'un même sens, et comme la même qualité ne peut ressembler à des impressions

¹⁷ Pour une discussion autour de l'importance de cette distinction dans l'ensemble des ouvrages de Hume ainsi que pour une reconstruction du rôle de cette distinction dans la philosophie immédiatement avant Hume, voir : Kenneth Winkler, «Hume and the sensible qualities», dans *Primary and secondary qualities : the historical and ongoing debate*, sous la dir. de Lawrence Nolan (Oxford, U.K. : Oxford University Press, 2012), 239-273.

entièrement différentes, il s'ensuit évidemment que nombre de nos impressions n'ont pas de modèle ou archétype extérieur. Or, d'effets semblables, nous présumons des causes semblables. Il est reconnu que de nombreuses impressions de couleur, de son, etc. ne sont que des existences internes et naissent de causes qui ne leur ressemblent en aucune façon. Ces impressions ne sont pas, dans leur apparence, différentes des autres impressions de couleur, de son, etc. Nous en concluons donc que toutes proviennent d'une origine semblable. (T 1.4.4.4; liv. I, p. 314).

Il s'agit, à mon avis, d'un argument bâti en deux moments. Dans le premier moment de l'argument, le point de départ est donné par deux prémisses dérivées du principe de non-contradiction. La première prémisse exprime l'impossibilité pour un objet d'être doté de qualités différentes perceptibles par un même sens. Pour préciser la portée de cette prémisse, on peut penser, par exemple, à un objet insécable dont la seule qualité perceptible est la couleur¹⁸. Il doit être forcément monochrome, c'est-à-dire avoir une seule qualité perceptible par la vue, car s'il pouvait abriter deux couleurs à la fois, il ne serait pas insécable. Alors, supposer qu'un tel objet puisse avoir des qualités visibles différentes implique une contradiction dans les termes. L'objet devrait alors être à la fois sécable et insécable en même temps.

Dans la seconde prémisse, « des impressions différentes du même sens ne peuvent pas ressembler à la même qualité », l'accent est mis non sur les qualités qui constituent les objets, mais sur les impressions qu'elles sont censées produire. Afin de saisir le sens de cette prémisse, imaginons maintenant deux impressions visuelles simples. Pensons à une impression noire et à une impression blanche supposément dérivées de la même qualité dans un objet insécable. La ressemblance entre une impression et la qualité qui l'a supposément suscitée implique qu'on doit être capable de repérer des traits partagés par

¹⁸ Quoique Hume ne parle pas spécifiquement d'un objet simple dans le texte cité, il m'a semblé nécessaire de le supposer ainsi, car sinon l'argument perd du sens, à mon avis. Un livre peut avoir ses feuilles jaunes et sa couverture verte sans que cela pose le moindre problème, par exemple.

l'impression et la qualité. Le seul trait qu'on peut repérer dans les impressions qu'on est en train d'imaginer est leur couleur. Donc, si elles ressemblent à une qualité dans l'objet, cette qualité doit *a fortiori* consister dans la même couleur. Noir pour l'impression noire et blanc pour l'impression blanche. Cependant, l'objet insécable ne peut pas avoir qu'une seule qualité perceptible par la vue. Alors, si les deux impressions ressemblaient à une qualité de l'objet, celui-ci aurait besoin d'être constitué à la fois par une qualité blanche et une qualité noire, ce qui est encore contradictoire avec son insécabilité.

La troisième prémisse de l'argument, « nous avons des impressions différentes du même sens provenant du même objet », constitue une reconnaissance du fait que nous percevons parfois un même objet de façons différentes. Ceci est un fait noté déjà dans la tradition philosophique par les sceptiques anciens comme Sextus Empiricus ou par des relativistes comme Protagoras, par exemple. Dans le texte de Hume, les exemples de perception multiple concernent deux cas (T 1.4.4.3; liv. I, p. 313-314). Le premier cas est donné par des individus différents qui ont des impressions différentes du même objet, comme lorsque quelque chose apparaît sucré à quelqu'un et amer à quelqu'un d'autre. Le deuxième cas arrive quand le même individu a des impressions différentes du même objet dans des situations différentes, comme lorsque quelqu'un reçoit des impressions différentes de la couleur d'un objet selon la distance ou l'angle d'observation. D'après Hume les instances de ces deux cas sont très nombreuses et fréquentes (T 1.4.4.3; liv. I, p. 314).

Selon Hume, les philosophes modernes concluent de ces trois prémisses que nous avons des impressions qui ne ressemblent aucune qualité dans les objets. Car si la ressemblance avait lieu dans tous les cas, les objets insécables abritant les qualités qui suscitent les impressions différentes devraient être à la fois unitaires et multiples, comme la discussion des deux premières prémisses le suggère.

Le deuxième moment de l'argument a comme point de départ le constat que beaucoup de nos impressions de couleur, de son, de saveur, d'odeur, de chaud et de froid ne ressemblent pas à des qualités dans les objets externes auxquels on les attribue. À ce constat, s'ajoute la prémisse de la similarité phénoménique de cette sorte d'impressions. On ne peut pas les distinguer par leur seule façon d'apparaître puisque toutes apparaissent de manière similaire. Par exemple, on peut penser à un objet qui de loin apparaît brillant, mais qui se montre opaque lorsqu'on s'y approche. Si on n'examine que ces deux impressions en essayant de trouver un moyen de les distinguer en termes de leur ressemblance à une qualité dans l'objet, on ne trouvera que la couleur brillante dans un cas et la couleur opaque dans l'autre.

Le point le plus sensible du second moment de l'argument est l'application du principe « d'effets semblables, nous présumons des causes semblables ». Ce principe permet aux philosophes modernes de généraliser leurs acquis précédents autour de l'origine de nos perceptions pour arriver à la conclusion qu'aucune impression ne saurait ressembler à aucune qualité dans les objets puisque toutes nos perceptions ont des causes similaires et certaines de nos impressions ne ressemblent pas à des qualités dans les objets.

L'attribution d'une d'origine causale similaire combinée au caractère mental des qualités sensibles ouvre la porte à l'introduction des certaines qualités conçues par les philosophes modernes comme les seuls attributs proprement réels des objets. Ils donnent à ces qualités la dénomination de primaires, en contraposition aux qualités sensibles qui deviennent des qualités secondaires. Les qualités primaires sont pour eux l'extension et la solidité, ainsi que leur « différentes combinaisons et modifications », c'est-à-dire, la figure, le mouvement, la gravité et la cohésion (T 1.4.4.5; liv. I, p. 314).

Le principe « d'effets semblables, nous présumons des causes semblables » constitue pour Hume un des fondements de notre capacité à raisonner. Il découle, d'après lui, des propensions les plus solides de l'imagination. Hume lui accorde une importance si

grande qu'il l'inclut dans ses *Règles par lesquelles juger des causes et des effets* et le présente comme « la source de la plupart de nos raisonnements philosophiques » (T 1.3.15.6; liv. I, p. 251)¹⁹. Le recours à ce principe dans l'argument qui fonde le système philosophique moderne devrait garantir la solidité du système. Cependant, Hume affirme que le système ainsi présenté est sujet à plusieurs objections. Dans sa discussion, il se contente de seulement en présenter et développer une, qu'il considère comme « très décisive » :

Si les couleurs, les sons, les saveurs et les odeurs ne sont que de simples perceptions, rien de ce que nous pouvons concevoir n'est investi d'une existence réelle, continue et indépendante, pas même le mouvement, l'étendue et la solidité, qui sont les qualités premières présentées comme les plus importantes. (T 1.4.4.6; liv. I, p. 315).

La prémisse fondamentale de cette objection de Hume est que si l'on affirme, comme le font les philosophes modernes, que ce que nous montrent nos sens n'a pas la moindre ressemblance avec le réel, c'est-à-dire qu'il ne s'agit que de « simples perceptions », on se prive du seul moyen par lequel nos pensées pourraient atteindre cette réalité. Hume justifie la pertinence de sa critique en montrant que les qualités primaires ne peuvent pas être comprises sans recours aux qualités dites secondaires. Lorsqu'on essaie de ce faire, on se trouve devant le mur de l'inintelligibilité et de l'absurde. Hume présente quatre arguments en faveur de cette thèse. Je les discuterai brièvement.

Le premier argument commence avec une analyse de la notion de mouvement. Pour Hume, l'idée de mouvement suppose l'idée d'un objet qui bouge (T 1.4.4.7; liv. I, p. 314). Cela fait en sorte que la notion de mouvement soit subordonnée aux deux autres qualités primaires. Si, comme le veulent les philosophes modernes, l'on exclut les qualités

¹⁹ Pour une discussion de ces règles et leur rôle normatif dans de la philosophie de Hume, voir : Kenneth Winkler, «Hume's skeptical logic of induction», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016), 208-213.

sensibles des objets externes, il ne resterait que ces deux autres qualités. Ainsi, un objet ne serait pensable qu'en termes de son extension ou de sa solidité. Hume poursuit sa démarche en s'attaquant cette fois-ci à la notion d'extension. Il affirme, comme il l'a fait préalablement dans sa discussion de l'espace (T 1.2.3.15; liv. I, p. 90), que l'extension ne peut pas être conçue que comme composée de parties, colorées et solides (T 1.4.4.8; liv. I, p. 315). La couleur étant exclue de l'explication des qualités primaires, la seule notion qui pourrait expliquer et le mouvement et l'extension serait alors la solidité.

Hume présente la solidité comme l'idée de « deux objets qui poussés par une force extrême, ne peuvent s'interpénétrer et conservent toujours une existence séparée et distincte » (T 1.4.4.9; liv. I, p. 316). Or, pour penser une force extrême qui pousserait des objets il faut avoir recours à la notion de mouvement. Ce qui montre que la notion des philosophes modernes est très problématique en raison de la dépendance réciproque des idées d'extension et de mouvement : si l'on élimine les qualités secondaires, la solidité aurait besoin pour être conçue des mêmes idées dont elle serait censée assurer la compréhensibilité. Alors les trois qualités primaires « les plus importantes » ne sont que des notions inintelligibles qui s'expliquent de façon circulaire les unes par les autres.

Hume présente le deuxième argument comme une variation moins « abstruse » et « embrouillée » de l'antérieur (T 1.4.4.10; liv. I, p. 316). Dans cette version raccourcie, il s'attaque d'emblée à l'idée de solidité. Il continue à la présenter comme consistant dans l'idée de deux corps se pressant l'un contre l'autre sans arriver à se pénétrer. La différence est que cette fois-ci il s'attaque plus directement aux possibles façons de concevoir cette idée. La solidité pourrait d'abord se penser à partir d'elle-même. Cependant, Hume dit que si l'on affirme que la solidité est conçue à partir des objets que l'on considère comme solides, on tombe dans une régression à l'infini. L'autre option serait de penser la solidité en termes d'extension. Mais cela est aussi une route sans issue. Penser les objets comme étendus conduit pour Hume, ou bien à une fausse idée, ou bien à un argument circulaire. Cela est ainsi parce que l'extension est pensée soit comme

colorée, ce qui est faux selon les prémisses de la distinction entre qualités primaires et secondaires, soit en termes de solidité, ce qui n'explique rien. Pour lui ces observations sont applicables au reste des qualités primaires.

Le troisième argument vise l'idée « propre » de solidité. Hume présente cette idée comme « rien d'autre qu'une impossibilité d'anéantissement » (T 1.4.4.11; liv. I, p. 317). D'après lui, cette façon de présenter l'idée de solidité rend encore plus pressante la nécessité d'avoir recours aux qualités secondaires pour la concevoir. Cela est compréhensible si l'on pense à ce qu'il dit par rapport à l'anéantissement des objets étendus dans sa discussion de la divisibilité infinie de l'espace. Il y affirme que deux objets « ne renfermant pas de vide à l'intérieur de leur circonférence » s'anéantissent quand ils « s'approchent et s'unissent d'une telle manière que le corps qui résulte de leur union ne soit pas plus étendu que ne l'est aucun des deux » (T 1.2.4.5; liv. I, p. 93). Pour penser à l'anéantissement de cette manière, il faut penser à des corps qui bougent l'un vers l'autre. Penser à l'impossibilité d'être anéanti, n'est pas autre chose que continuer à penser à des corps qui bougent l'un vers l'autre, mais qui n'arrivent pas à se pénétrer. Pour ce faire, nous ne pouvons pas nous passer du mouvement et de l'extension. Cette dernière ne saurait pas être pensée sans recours aux qualités secondaires. L'impossibilité d'être anéanti ne peut pas exister, pour Hume, comme une qualité sans un objet.

Finalement, Hume bâtit son quatrième argument en se prévalant de sa « méthode accoutumée » : chercher les impressions dont serait dérivée l'idée de solidité, comprise dans le cadre de la distinction entre qualités primaires et secondaires (T 1.4.4.12; liv. I, p. 317). Étant donné qu'on ne peut pas avoir recours à la vue, l'ouïe, l'odorat ou le goût, la seule source possible de l'idée de solidité serait une impression tactile. Pour Hume cette possibilité s'accorde avec nos opinions « naturelles » ou préphilosophiques. Cependant, postuler le toucher comme source de l'idée de solidité est problématique en deux sens.

D'abord, cela impliquerait que la solidité et les impressions tactiles viendraient à être la même chose. Hume exclut cette possibilité. Le toucher et la solidité, cette dernière comprise comme une qualité primaire, ne possèdent aucune ressemblance à son avis (T 1.4.4.13; liv. I, p. 318). Il justifie cette assertion en arguant qu'une personne incapable d'avoir des sensations tactiles dans une de ses mains peut néanmoins acquérir une « idée parfaite » de l'impénétrabilité par deux voies : soit en observant sa main insensible posée sur une table, soit en percevant la table avec l'autre main. Dans les deux cas, il y a de la résistance entre la main et la table, mais dans le second s'ajoute une sensation due à l'excitation du système nerveux. La ressemblance entre la résistance et cette sensation n'est alors en aucun sens assurée d'après Hume, car on peut avoir l'une sans l'autre. Alors, si l'impression tactile d'un corps solide ne ressemble pas à la résistance entre les deux corps, elle ne peut pas apporter aucun élément capable de rendre concevable la résistance sans le soutien des qualités secondaires.

Une fois exclue la ressemblance entre la solidité et les impressions tactiles, Hume examine la possibilité que celles-ci puissent représenter celle-là sans lui ressembler. Pour lui, cette option est aussi à écarter. La raison en est la simplicité attribuable aux impressions tactiles lorsqu'on ne considère pas leur extension (T 1.4.4.14; liv. I, p. 318). Le cœur de l'argument de Hume semble être la supposition que si une impression tactile représente effectivement la solidité, on pourrait retirer une partie de l'impression et garder ce qui la fonde. Cela reviendrait à être la solidité. Cependant ce n'est pas le cas selon Hume. La simplicité des impressions tactiles implique qu'elles n'ont pas de parties. Alors, on ne pourrait pas prétendre en retirer une partie sans la suppression de l'impression tout entière. Cela montre que les impressions tactiles ne représentent rien, c'est-à-dire qu'elles sont sur un pied d'égalité avec les qualités dites primaires, ce qui les rend inutiles pour concevoir la solidité en tant que qualité primaire. Hume ajoute à cet argument le fait que, en tout cas, comme l'idée de solidité suppose deux corps qui se pressent, elle ne saurait pas être représentée par une idée simple (T 1.4.4.14; liv. I, p. 319).

À partir de cet examen de la critique humienne de la distinction entre qualités primaires et secondaires, on peut voir que le défaut que Hume attribue aux philosophes modernes est l'inintelligibilité des notions fondamentales de leur système. Lorsqu'on affirme penser aux qualités dites primaires en évacuant de leur explication toute référence aux qualités dites sensibles ou secondaires on ne pense à rien. Cela semble mettre sur un pied d'égalité les notions de base de la philosophie moderne et les fictions de la philosophie ancienne. Mais, quoique les deux groupes de notions puissent être inintelligibles lorsqu'on essaie de les penser selon les termes établis par les systèmes respectifs, l'origine de leur inintelligibilité n'est pas la même dans les deux cas.

L'inintelligibilité des fictions de la philosophie ancienne découle en dernière instance de la propension naturelle de l'esprit à confondre des objets ou des idées qui se ressemblent. Cette propension amène l'esprit à des contradictions qui résultent de la manière d'examiner les qualités d'un objet. Sous le poids de ces contradictions, les philosophes anciens se laissent emporter par leurs fictions. L'inintelligibilité des notions de base de la philosophie moderne a une origine différente. La distinction entre qualités primaires et secondaires dérive d'un excès dans l'application d'un principe de l'imagination considéré comme « solide, permanent et consistant » : notre capacité à raisonner en termes de la relation de cause à effet.

Cet excès consiste à prétendre appliquer la relation de causalité sur un domaine où elle ne s'applique pas. Comme nous l'avons vu, nous n'avons pas la moindre idée des qualités dites primaires si nous ne les pensons pas à l'aide des qualités dites secondaires. Les philosophes modernes ont postulé l'existence des qualités primaires à partir du caractère mental des qualités sensibles et de l'homogénéité supposée de leur d'origine causale. Pour ce faire, ils se sont prévalus du principe « d'effets semblables, nous présumons des causes semblables ». Cependant, l'application de ce principe dans ce cas-ci est fautive d'après Hume. En se prévalant de ce principe, les philosophes modernes ne font que supposer qu'un raisonnement causal qui porte sur ce que nous pouvons

concevoir est valide par rapport à ce que nous ne pouvons pas concevoir. Pour Hume, cette sorte de saut du concevable à l'inconcevable rend le raisonnement fautif et fissure le système philosophique moderne. Il s'agit selon lui d'un système dont la validité est mise à mal en raison de l'inintelligibilité des notions qui devraient le soutenir en premier lieu. Alors, le problème de l'approche philosophique moderne est une méconnaissance du domaine d'application de nos capacités à raisonner. Une étude adéquate des « pouvoirs » et des « qualités » de l'esprit humain nous permettrait de ne pas tomber dans cette sorte de méprise. Les fondements méthodologiques d'un tel exercice seront discutés dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

LA MÉTHODOLOGIE SCEPTIQUE DE HUME

Hay tanta latitud en el Escepticismo, y son tan diferentes sus grados, que con este nombre, según la varia extensión que se da a su significado, se designan el error más desatinado, y el modo de filosofar más cuerdo. El Escepticismo rígido es un delirio extravagante; el moderado una cautela prudente.

Benito Feijoo, *Teatro crítico universal*, Tome III, Discours XIII, 1729²⁰.

David Hume ouvre son *Traité de la nature humaine* avec une affirmation fort particulière : la philosophie ainsi que les sciences de son temps, malgré les succès de la *Révolution scientifique*, se trouvent encore dans un état de remarquable imperfection. D'après lui, même « les systèmes qui ont obtenu le plus grand crédit, qui ont porté au plus haut point leurs prétentions à la précision et à la profondeur du raisonnement » ne reposaient que sur des « fondements insuffisants » et étaient les victimes d'innombrables contradictions

²⁰ « Il y a tant de latitude dans le scepticisme, et ses degrés sont si différents, qu'avec ce nom, selon les diverses extensions qu'on donne à sa signification, l'on désigne l'erreur la plus malavisée et la manière la plus sensée de philosopher. Le scepticisme rigide est un délire extravagant; le modéré est une prudente précaution » (c'est nous qui traduisons). Pour le texte de Feijoo, voir Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal : o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes. Tomo tercero*, (Madrid : Herederos de Francisco del Hierro, 1729), 278.

(T intro 1, 2; liv. I, p. 31-32). Comme on l'a vu, Hume signale à la base de cette situation un manque de réflexion méthodologique concernant la place qu'on devrait accorder à l'étude de la nature humaine dans la philosophie et les sciences. Pour lui, la plupart des philosophes avaient raté le socle qui devait rendre possible le développement solide de la philosophie et des sciences. Ils ont mis à la base de leurs systèmes l'étude des diverses régions de la réalité avec l'espoir de trouver les éléments fondamentaux de celle-ci, au lieu de s'attaquer en premier à l'étude de la nature humaine. Le résultat de cette méprise est l'inintelligibilité des fondements des systèmes philosophiques qui en sont le résultat.

Pour remédier à cette situation, Hume propose de donner une position privilégiée à l'étude de la nature humaine à la faveur de l'introduction d'une nouvelle science : la « science de l'homme ». Ce changement implique un double virage qui concerne à la fois la place de cette nouvelle science dans la hiérarchie des savoirs, ainsi que la méthode à suivre pour la bâtir d'une façon appropriée. D'abord, la science de la nature humaine est appelée à prendre la place de *prima philosophia*. La compréhension adéquate des principes de la nature humaine constitue pour Hume le point de départ qui assure la pertinence de toutes les autres sciences. Deuxièmement, la science de la nature humaine devrait être bâtie en se prévalant de la méthode expérimentale. Le philosophe qui s'intéresse à la science de la nature humaine devrait travailler seulement à partir de ce que l'expérience et l'observation offrent à sa réflexion, car celles-ci constituent « le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science » (T intro 7; liv. I, p. 34). Une fois ce double virage accompli, la philosophie et le reste des sciences pourront se développer en suivant la bonne route. Donner ce nouvel élan et à la philosophie et aux sciences est l'objectif que Hume s'est posé avec son *Traité de la nature humaine*.

L'importance de la méthode expérimentale dans l'étude de la nature humaine que Hume présente dans le *Traité* n'est pas passée inaperçue²¹. Le fait que Hume ne se limite pas à une simple adoption de cette méthode, mais qu'il en produit une version à lui, a aussi été noté²². Cependant, le rôle que joue sa conception de la nature humaine dans son approche sui generis de la méthode expérimentale a été moins remarqué par les interprètes de sa philosophie. Pour Hume, la nature humaine comporte des aspects intellectuels, émotifs et sociaux profondément imbriqués. L'importance des aspects intellectuels et sociaux dans l'approche méthodologique humienne a été reconnue déjà grâce aux études concernant le rôle méthodologique de la théorie humienne de l'induction ainsi qu'aux études insistant sur la pertinence de l'histoire dans la conception humienne de l'expérience²³. En revanche, l'importance de la dimension émotionnelle de la nature humaine dans la méthodologie philosophique humienne reste encore largement ignorée²⁴. L'importance du rôle des émotions dans la méthodologie expérimentale que

²¹ Par exemple, des interprètes classiques comme John Laird et Norman Kemp Smit, ainsi que des interprètes plus contemporains comme Graciela de Pierris et Jacqueline Tylor, ont insisté abondamment sur l'influence de la méthode expérimentale dans l'approche philosophique de Hume. Voir : John Laird, *Hume's philosophy of human nature*, (London : Methuen, 1932), Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, (London : Palgrave Macmillan, 1941), Graciela De Pierris, *Ideas, evidence, and method : hume's skepticism and naturalism concerning knowledge and causation*, (New York, NY : Oxford University Press, 2015), Jacqueline Anne Taylor, *Reflecting subjects : passion, sympathy, and society in Hume's philosophy*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2017).

²² Par exemple, James Noxon reconnaît que bien que Hume puisse s'être prévalu du newtonianisme ambiant de son époque, il a, au dernier point, produit une version sui generis de la méthode expérimentale. Pour les commentaires de Noxon, voir : James Noxon, *Hume's philosophical development : a study of his methods*, (Oxford : Clarendon Press, 1975), 68-81.

²³ Pour une discussion récente sur le rôle méthodologique de la théorie humienne de l'induction, voir : Graciela De Pierris, *Ideas, evidence, and method : hume's skepticism and naturalism concerning knowledge and causation*, (New York, NY : Oxford University Press, 2015), 176-182. Pour une discussion récente sur le rôle de l'histoire dans la conception humienne de l'expérience, voir : Dario Perinetti, «Moral pluralism and the historical point of view: reading "A dialogue"», dans *Reading Hume on the principles of morals*, sous la dir. de Jacqueline Anne Taylor (Oxford, UK : Oxford University Press, 2020).

Hume adopte devient patente lorsqu'on prend la juste mesure des références aux émotions épistémiques qu'il fait dans l'introduction du *Traité*, au moment de présenter les bases méthodologiques générales de son projet. Je comprends par émotions épistémiques les états émotionnels, dans leurs dimensions épisodique, dispositionnelle ainsi qu'individuelle et sociale, qui se manifestent dans le cadre d'un processus méthodologiquement guidé d'acquisition de croyances²⁵. Dans le texte de l'introduction du *Traité*, ces références tournent autour de la curiosité, « la source première de toutes nos enquêtes » (T 2.3.10.1; liv. II, p.300), et des passions qui affectent et concourent à sa manifestation.

²⁴ Annette Baier constitue une exception importante, quoique partielle, à ce sujet, car pour elle Hume exemplifie dans le *Traité* la transition d'une philosophie basée sur une conception trop intellectualiste de l'esprit, vers une philosophie consciente du poids que les éléments émotionnels et sociaux ont dans l'esprit humain. Cependant, elle n'explore pas l'impact de cette conception dans l'approche méthodologique humienne d'une manière explicite. Plus récemment, Jacqueline Taylor a mis en relation certains aspects de l'approche humienne de la méthode expérimentale avec sa théorie de passions. Cependant, son intérêt est de voir comment certains éléments de la philosophie naturelle sont utilisés par Hume pour bâtir son système des passions et non de voir l'impact de ce système sur l'approche méthodologique humienne. Pour le texte de Baier, voir : Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's Treatise*, (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991). Pour le travail de Jacqueline Taylor, voir : Jacqueline Anne Taylor, *Reflecting subjects : passion, sympathy, and society in Hume's philosophy*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2017).

²⁵ Adam Morton argumente qu'il y a des états émotionnels dirigés spécifiquement vers des fins épistémiques. D'après lui, ces états contribuent d'une façon importante et difficilement remplaçable à l'acquisition de croyances. Morton donne à cette sorte d'états émotionnels le nom d'émotions épistémiques. Il met dans cette catégorie des émotions comme la curiosité, le courage intellectuel et d'autres. Dans ce chapitre-ci, je reprends ce vocabulaire avec quelques changements. À mon avis, il y a des émotions sans lesquelles les processus d'acquisition de croyances n'auraient pas lieu, mais ces émotions sont assistées par d'autres qui ne sont pas spécifiquement dirigées vers des fins épistémiques, mais que sont cependant nécessaires dans la manifestation des émotions épistémiques. Dans l'univers humien, je pense à la relation que la curiosité entretient avec la fierté, l'ambition ou l'estime. Sans ces passions, comme on le verra dans le développement de la thèse, la manifestation de la curiosité ne pourrait pas avoir lieu, du moins dans la perspective de Hume. Pour la discussion de Morton, voir : Adam Morton, «Epistemic emotions», dans *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, sous la dir. de Peter Goldie (Oxford : Oxford University Press, 2010).

Dans ce chapitre-ci, je me propose d'avancer la thèse que certaines émotions épistémiques jouent un rôle de choix dans la méthodologie philosophique humienne. Plus précisément, j'avance la thèse que Hume place la modération de la curiosité de celui qui aspire à s'occuper de sa science de la nature humaine au cœur de sa méthodologie philosophique. Pour ce faire, je prends comme base de ma réflexion le texte de l'introduction du *Traité*, car Hume y expose les fondements méthodologiques généraux de sa démarche (T intro 8-10; liv. I, p. 35-37). Ces fondements prennent la forme d'une méthodologie sceptique dont la fonction est de lui donner des critères concernant la nature des possibles objets de recherche, ainsi que les moyens pour atteindre de la certitude dans ses démarches. Ces critères sont établis en tenant compte des dimensions intellectuelle, émotive et sociale de la nature humaine.

Une reconstruction de la méthodologie philosophique de Hume permet de dégager quatre prescriptions principales²⁶. La *première prescription* concerne la nature des objets de recherche propres à la science de la nature humaine. La science de la nature humaine ne devrait s'occuper que des objets de recherche dont il est possible de « former une notion quelconque » (T intro 8; liv. I, p. 35). La *deuxième prescription* concerne la portée des explications propres à la science de la nature humaine. Quoiqu'on doive aspirer à la plus grande universalité dans nos recherches, la poursuite de principes et qualités « originels » et « ultimes », va au-delà de l'expérience humaine (T intro 8; liv. I, p. 35). La *troisième prescription* vise à contrer les cas où les prescriptions 1 et 2 pourraient être ignorées en

²⁶ On peut s'interroger sur la relation qui existe entre ces principes méthodologiques généraux et les autres principes qui concernent notre façon de raisonner adéquatement en philosophie que Hume introduit dans le développement du *Traité*. Je pense tout particulièrement aux *Règles par lesquelles juger des causes et des effets* (*Règles*) que Hume présente comme « toute la logique que je juge bon d'employer dans mon raisonnement » (T 1.3.15.11; liv. I, p. 252). Une réponse courte à cette question est que chaque groupe de principes accomplit une fonction différente dans l'économie de l'ouvrage. Les prescriptions méthodologiques sont des critères pour assurer la pertinence globale de la démarche, tandis que les *Règles* sont des principes pour bien bâtir des inférences causales dans des cas spécifiques. Pour une discussion du rôle des *Règles par lesquelles juger des causes et des effets*, voir : Kenneth Winkler, «Hume's skeptical logic of induction», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016).

raison d'un désir de savoir déraisonnable. Nous devrions nous satisfaire « quand nous voyons que nous avons atteint les limites extrêmes de la raison humaine » (T intro 9; liv. I, p. 35). Finalement, la *quatrième prescription* concerne la façon dont les expériences à la base de la réflexion philosophique devraient être recueillies. L'observation « prudente » de la vie humaine comme elle se passe d'ordinaire est la seule source adéquate d'expériences pour la science de la nature humaine (T intro 11; liv. I, p. 36-37).

Cette méthodologie doit être caractérisée comme sceptique parce qu'elle reflète une mise en question des notions fondamentales et des schémas explicatifs de la métaphysique de l'époque. Lorsque Hume propose comme seule façon d'obtenir de la certitude en philosophie une méthodologie ancrée sur la concevabilité des objets d'étude ainsi que sur la généralité limitée des explications atteignables, il est en train de démolir les revendications épistémologiques des « systèmes philosophiques les plus éminents » (T intro 1; liv. I, p. 31). Cela est ainsi parce que les systèmes philosophiques fondés sur la métaphysique de la substance, mais aussi les systèmes qui reposent sur la distinction entre qualités primaires et secondaires, deviennent problématiques en raison de l'inintelligibilité de leurs fondements et du caractère problématique de ses approches explicatives, comme nous l'avons vu dans le chapitre I.

Ainsi comprise, cette approche méthodologique permet d'attribuer à Hume un scepticisme modéré ou mitigé au lieu d'un scepticisme radical ou pyrrhonien. Cela est le cas parce qu'avec sa méthodologie sceptique, Hume remet en question la certitude de certaines notions et approches explicatives, en même temps qu'il vise l'obtention de certitude lorsque la pratique philosophique s'ajuste à ses prescriptions méthodologiques²⁷.

²⁷ Le scepticisme modéré de Hume a été dépeint de plusieurs manières selon la portée et la fonction spécifique que chaque interprète lui accorde. Cependant, la plupart des commentateurs s'accordent sur le fait que le scepticisme modéré est un résultat qui ne survient qu'à la fin du livre I du *Traité*, lorsque Hume confronte les conséquences épistémiques insoutenables des arguments sceptiques qu'il présente dans les deux premières sections de la quatrième partie du livre I. Par exemple, selon Barry Stroud, le scepticisme que Hume prône à la fin du livre I du *Traité* provient de l'action de la nature face aux « résultats

Ce chapitre offre une reconstruction de la méthodologie sceptique de Hume à partir d'une lecture attentive de l'introduction du *Traité de la nature humaine*. Le chapitre se divise en quatre parties. Chacune de ces parties vise une des quatre prescriptions qui intègrent la méthodologie sceptique de Hume.

désastreux » des réflexions philosophiques que Hume a entamées auparavant. Une façon similaire de concevoir le scepticisme modéré de Hume, quoique sans le recours à des thèses naturalistes, se trouve aussi chez Robert Fogelin. D'après lui, le scepticisme modéré de Hume est le produit de l'interaction entre le doute pyrrhonien et nos modes communes de croire. Fogelin avance la thèse que, dans le *Traité*, cette interaction trouve son climax et sa résolution dans la conclusion du livre I, qu'il présente comme « a gloomy summation of skeptical results ». Finalement, pour Donald Ainslie le scepticisme de Hume est aussi la conséquence d'une expérience compliquée avec des arguments sceptiques qui trouve, sinon une cure radicale, au moins un accommodement relativement confortable à la fin de la conclusion du livre I du *Traité*. Quoique la relation de la méthodologie sceptique de Hume avec les arguments sceptiques qu'il déploie dans la partie IV du livre I *Traité* échappe à la portée de ce travail-ci, il me semble que cette façon de comprendre le scepticisme de Hume est inadéquate pour, au moins, trois motifs. Premièrement, parce que penser que le scepticisme de Hume est quelque chose qui advient seulement à la fin du livre I implique une rupture majeure dans le projet humien d'établir une science de la nature humaine. L'approche de la méthode expérimentale que Hume annonce à l'introduction du *Traité*, et qui est supposée le guider dans son parcours, serait ou bien déconnectée de son scepticisme, ou bien aliénée d'une partie fondamentale de l'ouvrage. Elle ne serait vraiment valable qu'avant ou après la crise que Hume met en scène dans la conclusion du livre I du *Traité* où il est censé de régler ses comptes avec son scepticisme radical. Deuxièmement, concevoir le scepticisme de Hume comme n'étant que la conséquence du caractère inacceptable des arguments sceptiques qu'il déploie dans la quatrième partie du livre I du *Traité* ne permet pas de percevoir le rôle qu'y peuvent jouer les dimensions émotionnelle et sociale de l'esprit humain. Ceci constitue une contradiction vis-à-vis de la conception humienne de l'esprit humain. Troisièmement, ne pas donner du poids qu'aux arguments sceptiques que Hume déploie dans la partie finale du livre I du *Traité* cache l'importance pour son scepticisme d'autres problèmes dont la démarche philosophique humienne se veut le remède, comme le recours à des notions philosophiques inintelligibles dont j'ai parlé dans le chapitre I. Pour les commentaires de Stroud, voir: Barry Stroud, «Naturalism and skepticism in the philosophy of Hume», dans *ibid.*, 29, 31. Pour les commentaires de Fogelin, voir: Robert J. Fogelin, *Hume's skeptical crisis : a textual study*, (Oxford : Oxford University Press, 2009), 144, 158. Pour les commentaires de Ainslie, voir: Donald C. Ainslie, *Hume's true scepticism*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2015), 246.

2.1 La première prescription

La première prescription de la méthodologie sceptique de Hume vise à établir le genre d'objets de recherche qui sont censés être ciblés dans une investigation de la nature humaine. Elle peut être reconstruite et énoncée comme suit :

Prescription 1 : Les objets de recherche propres à la science de la nature humaine sont nos capacités cognitives, nos contenus mentaux et nos processus mentaux dans la mesure où l'on peut en former une notion quelconque sur la base de l'expérience.

La science humienne de la nature humaine a comme objet général l'esprit humain, cependant Hume apporte des éléments qui permettent de spécifier davantage cette cible. Dans l'Introduction du *Traité*, Hume affirme que toutes les sciences dépendent dans quelque mesure de ce qu'il appelle « la nature humaine » (T intro 4; liv. I, p. 33). Il explique cette dépendance en signalant que même les savoirs qu'on qualifierait de plus écartés ou abstraits « dérivent de la compétence de l'homme » puisque ce sont ses facultés qui en jugent. Cela lui sert de base pour remarquer l'importance de la connaissance de l'étendue de nos capacités cognitives, de la nature de nos contenus mentaux ainsi que du fonctionnement de nos processus mentaux. C'est de la détermination de ces trois aspects que dérive la refondation de la philosophie et des sciences que Hume propose. Ils constituent, alors, les objets d'étude de la science de la nature humaine. Dans un vocabulaire plus proche de celui de Hume, ces objets reviennent à être les « pouvoirs » et les « qualités » de l'esprit.

Pour Hume l'étude de l'esprit humain ainsi conçue ne peut pas être abordée de n'importe quelle façon puisque, affirme-t-il :

En effet, il me semble évident que, l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé. (T intro 8; liv. I, p. 35).

L'argument que Hume mobilise dans ce passage a trois conséquences importantes à mon avis. D'abord, Hume y exclut l'essence de l'esprit du panorama de la science de la nature humaine. Cela implique que l'approche humienne de l'esprit se fonde sur un abandon de la métaphysique de la substance, qui requiert la connaissance de l'essence ou nature propre aux substances individuelles.

Deuxièmement, avec cet abandon de la métaphysique de la substance comme outil explicatif de l'esprit, Hume est en train de retracer dans le champ de la « philosophie morale » un changement similaire à celui qui eut lieu dans le domaine de la « nouvelle science ». Avant l'adoption de la méthode expérimentale, les objets d'étude de la philosophie naturelle étaient les corps et ses relations, conçus à partir des théories scolastiques des formes substantielles. La « nouvelle science », quoique n'étant pas moins axée sur les corps et ses relations que la science scolastique qu'elle voulait remplacer, substitua aux théories des formes substantielles une théorie mécaniciste de la réalité. Cette nouvelle approche impliqua l'abandon de l'analyse des formes substantielles et l'adoption de l'étude des pouvoirs et des qualités des corps à partir de leurs aspects perceptibles et mesurables ainsi que leurs schémas causaux²⁸.

²⁸ Ce changement était si notable que, par exemple, Robert Boyle était connu comme «le philosophe des qualités» pour avoir prôné que l'investigation des causes dans la philosophie naturelle devait porter sur les qualités des corps et non sur des formes substantielles, cf. Michael Edwards, «Substance and Essence», dans *The Oxford handbook of British philosophy in the seventeenth century*, sous la dir. de Peter R. Anstey (Oxford, England : Oxford University Press, 2013), 169. Pour un traitement approfondi de cette question, voir : Daniel Garber, «Physics and foundations», dans *The Cambridge history of science: Early modern science*, sous la dir. de Katharine Park, David C. Lindberg et Lorraine Daston (Cambridge : Cambridge University Press, 2016).

Troisièmement, nos capacités cognitives spécifiques, comme la mémoire ou l'imagination, nos contenus mentaux spécifiques, comme nos émotions, ou nos processus mentaux spécifiques, comme l'association de cause à effet, ne pourront être connus que dans la mesure où l'étude du comportement de l'esprit dans les différentes situations et circonstances où il se trouve permet d'en former une notion « quelconque » (*any*) (T intro 8; liv. I, p. 35). Avec le terme « quelconque » Hume vise à donner, à mon avis, un critère assez flexible pour le triage des possibles objets de recherche de la science de la nature humaine au temps qu'il établit une restriction forte concernant leur concevabilité.

Toutes les notions que nous pouvons former ne sont pas également valides pour la science de la nature humaine. Toutes n'apportent pas le même degré de certitude. Dans le développement du *Traité*, Hume fait référence à des notions précises, justes, parfaites, distinctes, adéquates et satisfaisantes ainsi qu'à des notions distantes ou confuses. Il n'exclut pas a priori aucun de ces types de notion de la démarche philosophique dans sa méthodologie sceptique, car nous pouvons partir, par exemple, d'une notion « confuse » ou « distante » et essayer de la démêler pour la rendre précise après une étude soignée. Le but de Hume est plutôt de signaler seulement que la possibilité de former une notion « quelconque » est le point d'entrée pour qu'un objet de recherche puisse être ciblé par la science de la nature humaine. La possibilité d'en former une notion « quelconque » devient, conséquemment, la clé pour déterminer la pertinence des objets de recherche de la science de la nature humaine. Les objets dont nous ne pouvons pas former une notion bien que minimale doivent être exclus en raison de leur incompréhensibilité.

Hume ne définit pas explicitement ce qu'il entend par « notion ». Cependant, son traitement de certains sujets dans le *Traité* offre des points de repère là-dessus. Un

passage qui me semble important et illustratif en ce sens est T 1.2.1.5; liv. I, p. 77-78 où, en traitant de la divisibilité infinie de l'espace, Hume affirme :

Une chose est cependant certaine, c'est que nous pouvons former des idées qui ne seront pas plus grandes que le plus petit atome des esprits animaux d'un insecte mille fois plus petit qu'une mite, et nous ferions mieux de conclure que la difficulté est d'augmenter nos conceptions jusqu'à former une juste notion d'une mite, ou même d'un insecte mille fois plus petit qu'une mite. En effet, pour former une juste notion de ces animaux, il nous faut avoir une idée distincte représentant chacune de leurs parties, ce qui est tout à fait impossible après le système de l'infinie divisibilité, et extrêmement difficile d'après celui des parties indivisibles ou atomes, en raison de la multiplicité et du très grand nombre de ces parties. (T 1.2.1.5; liv. I, p. 77-78).

Ce qu'il m'intéresse de souligner dans ce passage-ci est le fait que, pour Hume, former une *juste* notion de quelque chose revient à avoir une *idée distincte* représentant *chacune* de ses parties. Par idée distincte Hume comprend une idée qui peut être séparée d'autres idées dans l'imagination²⁹.

Sur cette base, il me semble correct d'affirmer deux choses. D'abord, en termes généraux, la notion d'un objet n'est pour Hume qu'un agrégat, plus ou moins étendu, d'idées distinctes qui représentent les parties qui composent et distinguent cet objet. La notion sera plus ou moins juste selon que l'agrégat d'idées qui la composent soit plus ou moins étendu. Deuxièmement, les idées qui composent une notion doivent être arrangées d'une façon proche à celle dans laquelle sont arrangées les parties de l'objet qu'elles représentent. Cela est le cas parce que dire qu'une chose fait partie d'une autre chose implique de la situer dans un certain schéma relationnel. Conséquemment, une notion sera aussi plus ou moins juste dans la mesure où l'arrangement des idées qui la

²⁹ Cf. P. J. E. Kail, «Is Hume a realist or an anti-realist?», dans *A companion to Hume*, sous la dir. de Elizabeth Schmidt Radcliffe (Malden, Mass. : Blackwell Pub., 2013), 450-451.

composent reproduit plus ou moins fidèlement l'arrangement des parties de l'objet qu'elles représentent³⁰.

Sous la lumière de tous ces acquis, on peut affirmer, finalement, que les objets de recherche propres à la science de la nature humaine sont nos capacités cognitives, nos contenus mentaux et nos processus mentaux dans la mesure où, sur la base de l'étude de rôles causaux de l'esprit, l'on peut arranger des idées distinctes qui représentent d'une façon plus ou moins appropriée l'arrangement de leurs composantes. Alors, aborder, par exemple, l'étude de notre identité personnelle sur la base d'une notion qui représenterait le moi comme quelque chose de simple et de fixe nous est impossible. Quand nous considérons l'esprit dans ses différents rôles causaux, nous n'observons qu'un flux continu de perceptions (T 1.4.6.1-2; liv. I, p. 342-4). Pour Hume, c'est notre

³⁰ Cette façon de comprendre ce qui est une notion étaient monnaie courante à l'époque de Hume. Par exemple, Chambers dans sa *Cyclopaedia* (1728) et Diderot et D'Alembert dans leur *Encyclopédie* (1765) parlent des notions comme des idées qui représentent les différents « caractères » nécessaires pour reconnaître un objet. Ils font cela en s'appuyant sur les *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* de Leibniz, publiées en 1684. Dans ce texte, Leibniz parle de ce qui rend une idée vraie ou fausse et présente une classification des notions. Il y laisse voir qu'une notion consiste dans une collection de « caractères » qui servent à distinguer une chose. Une notion est confuse lorsqu'on ne peut pas énumérer un par un les caractères qui distinguent l'objet. Lorsqu'on peut énumérer suffisamment des caractères pour distinguer un objet, la notion est dite distincte. Quand on peut énumérer tous les caractères, la notion est dite adéquate. Sur cette base, Chambers affirme qu'une notion est une idée qui représente un objet dans l'esprit, une *notion distincte* étant « celle qui nous rend capables de marquer les différents caractères auxquels nous reconnaissons une chose »; et une *notion confuse* étant « celle avec laquelle on n'est pas en état de marquer les différents caractères auxquels on peut reconnaître un objet, quoi qu'il soit ». Les propos de Chambers ont été presque littéralement traduits vers la fin du XVIIIe siècle par Diderot et D'Alembert dans l'article « Notion » de leur *Encyclopédie*. Pour eux, une notion continue à être une idée que nous nous formons d'une chose quoiqu'ils insistent sur le caractère composé de cette idée. C'est leur traduction de propos de Chambers celle que j'ai présenté avant. Pour le texte de Leibniz, voir : Gottfried Wilhelm Leibniz et Paul Schrecker, *Opuscules philosophiques choisis*, (Paris : Vrin, 2001), 13-30. Pour le texte de Chambers, voir : Ephraim Chambers, *Cyclopaedia : or, An universal dictionary of arts and sciences : containing an explication of the terms, and an account of the things signify'd thereby, in the several arts both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine*, (London : Printed for J. & J. Knapton, 1728), 638. Pour l'article « Notion » de l'*Encyclopédie*, voir : Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, «Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers », éd. Robert Morrissey et Glenn Roe (Chicago : University of Chicago - ARTFL Encyclopédie Project, 2017).

compréhension de ce flux celle qui devrait être le point de départ de la recherche dans ce cas-ci.

2.2 La deuxième prescription

La deuxième prescription de la méthodologie sceptique de Hume signale le niveau maximal de généralité que les explications propres à la science de la nature humaine seraient censées atteindre. La prescription peut être reconstruite et énoncée comme suit :

Prescription 2 : Les explications propres à la science de la nature humaine doivent atteindre le plus haut niveau de généralité sans dépasser le domaine de l'expérience dans la poursuite de principes explicatifs concernant nos capacités cognitives, nos contenus mentaux et nos processus mentaux.

Hume affirme que quoiqu'on doive aspirer à la plus grande universalité dans la recherche des principes et des qualités de l'esprit, les qualités « originelles et ultimes de la nature humaine » ainsi que « les principes ultimes de l'âme » tombent hors limite. Cela est ainsi parce que lorsque quelqu'un envisage une recherche philosophique à la poursuite de ces principes et qualités « originels » et « ultimes », il est en train de se placer « au-delà de l'expérience ». Voici le texte :

Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience : toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique. (T intro 8-9; liv. I, p. 35-36).

De même que pour la première prescription, la deuxième prescription de la méthodologie sceptique de Hume est le reflet d'un changement majeur dans le panorama de la philosophie naturelle aux XVIIe et XVIIIe siècles : le passage des modèles explicatifs fondés sur la métaphysique de la substance vers des modèles explicatifs dérivés de l'application de la méthode expérimentale dans le cadre d'une conception mécaniciste de la réalité. Hume se rapproche de la seconde façon de faire. Il présente des principes à caractère hypothétique ainsi que de causes simples et peu nombreuses comme des aspects de l'idéal explicatif de sa science de la nature humaine (T intro 8-9; liv. I, p. 35-36). Cependant, cette ressemblance n'est pas si profonde qu'on pourrait le penser à première vue. Hume met aussi en question l'usage de certains raisonnements analogiques dont les philosophes expérimentaux se prévalaient extensivement comme moyen pour établir des principes universellement valides³¹. Par conséquent, afin de bien établir la portée de la deuxième prescription de la méthodologie sceptique de Hume, il faut s'attarder sur ce que Hume considère comme les applications fautives des raisonnements analogiques dans la quête de principes ultimes.

³¹ Un exemple de la sorte d'argument analogique que Hume critique est donné par les commentaires de Newton autour de l'universalité de la gravité dans sa discussion de la troisième de ses *Regulae philosophandi* lorsqu'il dit : « Enfin, puisqu'il est constant par les expériences & par les observations astronomiques, que tous les corps qui sont près de la surface de la terre pèsent sur la terre, selon la quantité de leur matiere; que la lune pèse sur la terre à raison de sa quantité de sa matiere, que notre mer pèse à son tour sur la lune, que toutes les planettes pèsent aussi sur le soleil, on peut conclure, suivant cette troisième regle que tous les corps gravitent mutuellement les uns vers les autres. Et ce raisonnement en faveur de la gravité universelle des corps, tiré des phénomènes, sera plus fort que celui par lequel on conclut leur impénétrabilité : car nous n'avons aucune expérience ni aucune observation qui nous assure que les corps célestes sont impénétrables ». Comme l'a remarqué James Noxon, en citant les mots de Roger Cotes, cette sorte d'exercice d'universalisation par analogie dépend en dernier terme de la validité du principe qui établit que « effects of the same kind, whose known properties are the same, take their rise from the same causes and have the same unknown properties ». Alors, l'explication analogique est valide comme moyen d'universalisation dans la mesure où ce principe est applicable. Comme on le verra, cette question est au cœur de la critique de Hume de certaines explications analogiques. Pour le texte de Newton, voir : Isaac Newton et Gabrielle Emilie Le Tonnelier de Breteuil Du Châtelet, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 2 vols., vol. 2, (Sceaux : J. Gabay, 1990), 4. Pour une discussion récente des *Regulae* de Newton, voir S. Ducheyne, «Les *Regulae philosophandi* d'Isaac Newton», *Revue Belge de Philologie et de Histoire* 90, no. 4 (2012). Pour les commentaires de Noxon, voir: Cf. James Noxon, *Hume's philosophical development : a study of his methods*, (Oxford : Clarendon Press, 1975), 48.

2.2.1 Les applications fautives de raisonnements analogiques dans la quête de principes ultimes

La première chose à remarquer par rapport aux applications fautives des raisonnements analogiques que Hume critique est la façon dont les principes de la science de la nature humaine sont établis d'après lui. Hume en donne une vision suffisamment succincte et pertinente dans le premier paragraphe de l'*Abrégé du Traité de la nature humaine*. Voici le texte :

Si, dans l'examen de plusieurs phénomènes, nous découvrons qu'ils se réduisent à un principe commun, et si nous pouvons remonter de ce principe à un autre, nous parviendrons au moins aux quelques principes simples dont dépend tout le reste. Et quoique nous ne puissions jamais accéder aux principes ultimes, c'est une satisfaction d'aller aussi loin que nos facultés nous le permettent. (A 1; p. 32-33).

Dans ce passage, trois choses sont à remarquer. D'abord, le parallèle du texte avec ce qui Hume avait affirmé à l'introduction du *Traité* (T intro 8-9; liv. I, p. 35-36). Hume dit dans les deux endroits que les principes de la science de la nature humaine dérivent de l'observation des phénomènes. Il y exprime aussi une préoccupation autour de la généralité de ces principes. Dans l'introduction du *Traité*, Hume parle de viser les principes du plus haut niveau de généralité possible. Dans l'*Abrégé*, il parle de principes simples et fondamentaux « dont dépend tout le reste ». Il réfère également dans les deux endroits à de supposées entités explicatives inatteignables, principes ultimes dans l'*Abrégé* et qualités ultimes dans le texte de l'introduction. Ces deux sortes d'entités explicatives semblent remplir la même fonction : être le dernier niveau d'explication désirable. Elles seraient censées être capables de tout expliquer.

La deuxième chose qui frappe l'œil dans le passage de l'*Abrégé* est la satisfaction que Hume associe à l'exercice poussé de nos capacités dans la poursuite de principes de la

science de la nature humaine. Cette sorte de satisfaction à un rôle important à jouer dans la méthodologie sceptique de Hume. On en reparlera dans la discussion de la troisième prescription.

Finalement, le troisième ainsi que le plus important aspect à remarquer dans le passage de l'*Abrégé* est le fait que Hume y fait référence à un schéma explicatif composé de trois sortes de principes. J'appellerai ces principes : principes communs, principes originels et principes ultimes. Les principes communs sont établis par des généralisations inductives à partir de l'observation des phénomènes. Ils constituent le premier niveau d'explication. Les principes originels sont retracés à son tour à partir des principes communs. Ils constituent le second niveau d'explication. Les principes ultimes devraient être découverts de la même manière à partir des principes originels. Ils devraient constituer le niveau final d'explication. Néanmoins, cette sorte de principe se situe au-delà du domaine de la science de la nature humaine puisque Hume les considère comme inatteignables à partir des connaissances que l'expérience nous fournit. Alors, le niveau le plus général d'explication dans la science de la nature humaine est intégré par les principes originels. La Fig. 2.1 offre une représentation du schéma explicatif de la science de la nature humaine ainsi compris :

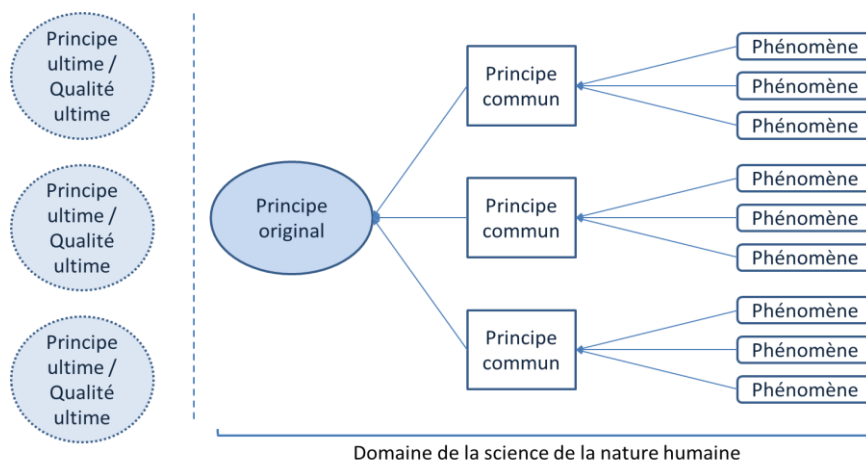


Fig. 2.1 : Schéma explicatif de la science de la nature humaine

Pour voir ce schéma en fonctionnement dans un cas concret, nous pouvons prendre en exemple ce que Hume fait avec les principes d'association de l'esprit dans le *Traité*. Pour Hume, nos contenus mentaux, qu'il appelle des « perceptions », se divisent en deux catégories selon l'intensité avec laquelle elles frappent notre esprit. Les contenus mentaux qui se montrent à l'esprit avec l'intensité la plus élevée sont pour lui des « impressions », tandis que ceux qui apparaissent avec une intensité diminuée sont des « idées » (T 1.1.1.1; liv. I, p. 41). Les contenus mentaux dont on peut distinguer des parties sont dits « complexes », ceux qu'on ne saurait pas séparer en des parties sont dits « simples » (T 1.1.1.2; liv. I, p. 42).

Les idées simples, en étant séparables les unes des autres, n'ont pas, par elles-mêmes, aucun ordre précis, stable et cohérent d'après Hume. Alors, un phénomène à expliquer est le fait que l'imagination nous présente des idées simples organisées d'une manière régulière et cohérente lorsque nous pensons à des objets (T 1.1.4.1; liv. I, p. 53). Par exemple, chaque fois que nous pensons à une orange notre imagination nous montre de façon consistante un arrangement d'idées simples comme celui montré dans la Fig. 2.2 et non, aléatoirement, des arrangements comme ceux que nous voyons dans la Fig. 2.3.



Fig. 2.2 : Idées simples organisées de façon consistante

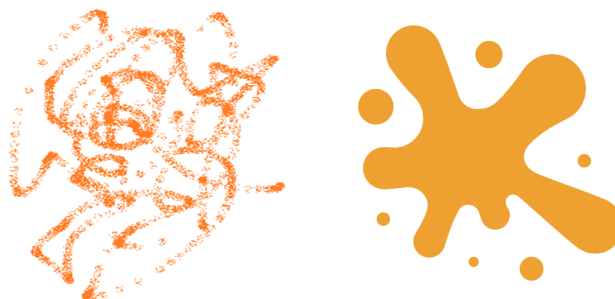


Fig. 2.3 : Idées simples organisées d'un façon aléatoire

La répétition de cette sorte de phénomènes rend possible l'identification de trois mécanismes dans l'esprit humain : notre esprit rassemble des idées en raison de leur ressemblance, de leur contiguïté dans l'espace et dans le temps ainsi qu'à partir des rôles causaux réciproques des objets qu'elles représentent (T 1.1.4.5; liv. I, p. 55). Ces trois mécanismes constituent dans le schéma explicatif de la science de la nature humaine ce que j'ai appelé des principes communs.

Ces trois principes communs expliquent chacun la façon dont les idées simples s'associent les unes avec les autres dans notre esprit quoique selon des aspects différents. Hume prend cette similitude dans leur fonction comme fondement pour les comparer et identifier un principe plus général de l'esprit humain qui les engloberait. Il parle alors en termes généraux de l'association ou l'« attraction » qui existe entre nos contenus mentaux. Cette association consiste dans la facilité avec laquelle notre esprit passe d'une idée à une autre idée selon certains critères³².

³² Cf. Wayne Waxman, «Hume's theory of ideas», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016), 151-152.

L'origine de notre capacité d'association ainsi comprise ne peut pas s'expliquer selon Hume. Il affirme à cet égard que, quoique les effets des mécanismes d'association soient manifestes, leurs causes restent « inconnues » et inexplicables (T 1.1.4.6; liv. I, p. 56). Alors, notre capacité d'association constitue pour Hume ce que j'ai appelé un principe originel de la nature humaine. Ce principe se décline en trois principes communs : association par ressemblance, association par contiguïté et association par causalité (Fig. 2.4).

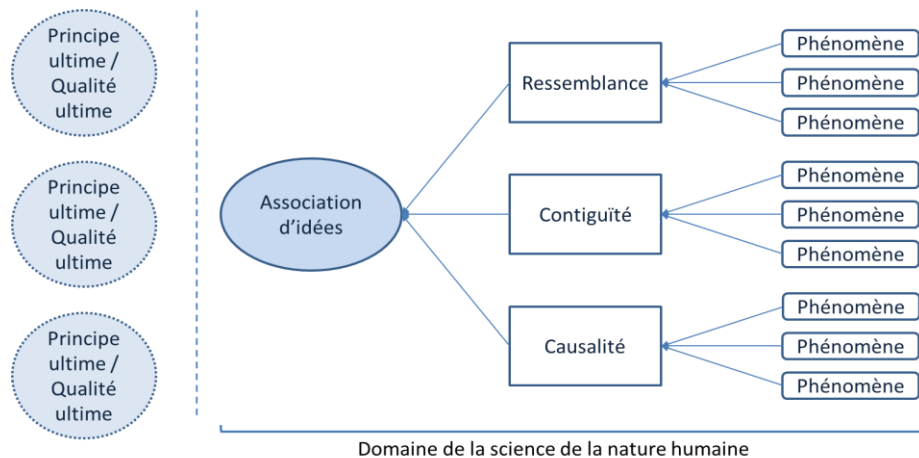


Fig. 2.4. L'association d'idées dans le schéma explicatif de la science de la nature humaine

Pour Hume, la difficulté à expliquer les causes d'un principe originel vient du fait que nous ne disposons pas d'autres entités analogues qui rendraient possible l'identification de causes communes³³. Hume nous offre un exemple de cette situation en parlant de sa théorie de la croyance dans l'*Appendice au Traité de la nature humaine* :

³³ Cf. Miriam McCormick, «Hume on natural belief and original principles», *Hume Studies* 19, no. 1 (1993): 107.

Donc, si nous considérons comme une vérité indubitable *que la croyance n'est qu'un sentiment caractéristique, différent de la simple conception*, se présente alors naturellement la question suivante : *quelle est la nature de ce que l'on éprouve alors, de ce sentiment; est-il analogue à n'importe quel autre sentiment de l'esprit humain ?* Cette question est importante. En effet, s'il n'est analogue à aucun autre, nous pouvons désespérer d'en expliquer les causes et il nous faut le considérer comme un principe originel de l'esprit humain. S'il est analogue à d'autres sentiments, nous pouvons espérer en expliquer les causes par analogie et le faire remonter à des principes plus généraux. (App. 3; liv. I, p. 372-373).

Dans ce passage, Hume soutient que seulement les phénomènes qui gardent des similitudes avec d'autres phénomènes peuvent être expliqués. Leurs similitudes permettent de les comparer et de faire des analogies plus ou moins valides à leur égard. Dans le cas d'un phénomène à caractère unique, nous n'avons qu'un cas particulier, donc aucune comparaison ou analogie n'est possible. C'est pourquoi lorsqu'il se trouve face à un tel phénomène dans la nature humaine, Hume le considère comme un principe originel, c'est-à-dire inexplicable, de la nature humaine.

Hume inclut les analogies dans le groupe de raisonnements causaux (T 1.3.12.25; liv. I, p. 214-215)³⁴. Deux composantes intègrent les raisonnements causaux pour Hume : la conjonction constante de la cause et de l'effet ainsi que la ressemblance de l'objet ou le phénomène que nous avons devant les yeux avec l'un des deux. La particularité qui distingue les raisonnements analogiques des autres raisonnements causaux est le fait que la ressemblance entre le phénomène que nous voulons expliquer avec la cause ou l'effet, dont nous connaissons la relation par expérience, existe d'une façon limitée. Cela confère aux raisonnements analogiques une probabilité moindre comparée à celle qui dérive des

³⁴ Pour une discussion élargie de la classification des raisonnements causaux chez Hume, voir Kenneth Winkler, «Hume's skeptical logic of induction», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016), 198-204.

raisonnements où la ressemblance est plus élevée ou n'est pas affectée du tout. Dans la mesure où la ressemblance est limitée, la conviction qui découle du raisonnement sera plus faible.

Par exemple, pensons au cas suivant : mon chat aime manger de la nourriture à base de poulet. Chaque fois que je lui donne ses croquettes au poulet, il les mange toutes très rapidement. Un jour, je trouve dans le supermarché des croquettes à la dinde à côté des croquettes au poulet que j'achète habituellement. Lorsque je me dis que mon chat va aimer les croquettes au poulet que j'achète toujours, je suis en train de faire un raisonnement causal en termes humiens. Quand, sur la base des similitudes entre la dinde et le poulet, je pense que mon chat pourrait aimer aussi les croquettes à la dinde, je suis en train de raisonner par analogie. Dans le premier cas, l'expérience répétée et la ressemblance exacte des produits font en sorte que la probabilité que mon chat aime effectivement les croquettes au poulet soit plus haute que celle qui découle de mon raisonnement analogique portant sur les croquettes à la dinde.

Cette manière de comprendre le fonctionnement des raisonnements analogiques permet d'éclaircir pourquoi les principes originels constituent le dernier niveau d'explication atteignable dans la science de la nature humaine. Pour qu'un principe originel puisse être expliqué par un principe ultime, ils devraient entretenir une relation similaire à celle que nous avons connue préalablement par expérience dans d'autres cas. Le problème est que nous n'avons aucune expérience des principes ultimes d'après Hume, ni aucune façon de garantir l'homogénéité du domaine de l'expérience et de ce qui se trouverait au-delà de celui-ci. Conséquemment, nous ne pouvons pas affirmer quoi que ce soit sur la relation qui existerait entre un principe ultime et un principe originel. Lorsque nous prétendons faire cela, le raisonnement qui en découle ne peut qu'être fautif et infondé. Un exemple de cette approche est donné par ce que Hume avance à propos de la relation entre les impressions et les objets qui les causent, dont nous n'avons pas de perception directe. Il affirme que « toute conclusion que nous formons à propos de la connexion et de

l'incompatibilité entre des impressions, ne pourra être, avec certitude, considérée comme applicable aux objets » puisque « comme un objet est censé différer d'une impression, nous ne pouvons pas être sûrs que la circonstance sur laquelle nous fondons notre raisonnement est commune aux deux, à supposer que nous formions notre raisonnement d'après l'impression » (T 1.4.5.20; liv. I, p 330-331).

Donc, la deuxième prescription de la méthodologie sceptique de Hume constitue un idéal explicatif visant à contrer des applications fautives des raisonnements analogiques basés sous la prétention de pouvoir dépasser le domaine de l'expérience dans la poursuite de principes explicatifs concernant nos capacités cognitives, nos contenus mentaux et nos processus mentaux.

2.3 La troisième prescription

La troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume concerne la dimension motivationnelle de la recherche. Elle postule la modération de notre curiosité en vue de garder la recherche des principes et qualités de l'esprit dans les bornes établies par les autres prescriptions. La troisième prescription peut être reconstruite et énoncée comme suit :

Prescription 3 : Celui qui s'applique à la science de la nature humaine doit modérer sa curiosité dans les cas où celle-ci le pousserait à ignorer les autres prescriptions en vue d'obtenir une satisfaction accrue en dépassant le domaine de l'expérience dans ses recherches.

Le but de la prescription 3 de la méthodologie sceptique de Hume est d'assurer que les autres prescriptions soient respectées par les chercheurs dont les investigations

s'inscrivent dans la science de la nature humaine. Les objets de recherche dont on saurait former une notion « quelconque » ainsi que les schémas explicatifs permis par la prescription 2 ne sont pas toujours les plus attirants pour l'esprit du point de vue de la satisfaction qu'ils peuvent rapporter au chercheur. Dans certaines circonstances, le philosophe peut être amené par la force de ses passions à poursuivre des objets de recherche dont il n'est pas possible de former la moindre notion ou pour lesquels il est aussi impossible d'arriver à une explication correctement fondée sur l'expérience.

S'exercer en philosophie d'une « manière si intense » montre une ignorance profonde à l'égard de la sorte de satisfaction qu'une recherche philosophique peut rapporter (T intro 9; liv. I, p. 36). D'après Hume, le chercheur ne trouve pas satisfaction seulement dans la découverte de l'objet de son enquête. Quand le chercheur est conscient d'avoir atteint dans ses démarches les limites de l'expérience et des capacités humaines, la reconnaissance et la confession de sa propre ignorance peuvent être aussi une source de satisfaction. Par prudence, le chercheur peut également se contenter d'éviter l'erreur de traiter ses hypothèses comme si elles étaient « les principes les plus certains » (T intro 9; liv. I, p. 35-36).

Ainsi, la modération réfléchie de la curiosité, passion qui est au cœur de toute enquête philosophique (T 2.3.10.1; liv. II, p. 300), est le moyen principal pour que le philosophe puisse accéder à ce genre de satisfaction. Cela est ainsi parce que Hume met au cœur de sa méthodologie sceptique un mécanisme émotif de l'esprit humain qui fait disparaître nos désirs face à la reconnaissance de l'impossibilité de leur satisfaction. Voici le texte :

[I]l est on ne peut plus certain que le désespoir a presque le même effet sur nous que la jouissance, et que nous n'avons pas plus tôt pris connaissance de l'impossibilité de satisfaire un désir que ce désir lui-même s'évanouit. (T intro 9; liv. I, p. 36)

Ce mécanisme est basé sur la façon dont Hume considère qu'un résultat sûr ou établi nous affecte. Lorsque nous désirons quelque chose, nous considérons alternativement son obtention et sa perte. Cet exercice nous fait ressentir de l'incertitude (T 2.3.4.7; liv. II, p. 269). Cette incertitude garde nos passions en mouvement. Cependant, lorsqu'un résultat est confirmé, soit parce que nous sommes sûrs d'obtenir l'objet de notre désir, soit parce que nous sommes certains de ne pas l'obtenir, cette sécurité fait disparaître l'incertitude et laisse l'esprit « livré à lui-même ». Pour Hume, quand cela arrive, l'esprit perd « son ardeur » et « s'alanguit aussitôt » (T 2.3.4.8; liv. II, p.270).

Cependant, en ce qui concerne la curiosité, le fonctionnement de ce mécanisme n'est pas si direct qu'il le semble à première vue. Son efficacité dépend du fait que le chercheur reconnaisse son incapacité à satisfaire sa curiosité et se contente avec la satisfaction « plus délicate » offerte par son aveu d'ignorance et sa prudence à éviter l'erreur. Cela est problématique en termes humiens puisque les passions et les principes de la nature humaine qui concourent dans la manifestation de la curiosité peuvent empêcher l'acte de reconnaissance nécessaire pour que le désir de savoir puisse en effet disparaître face à l'impossibilité de son assouvissement.

Dans ce cas-ci, je pense, par exemple, à des passions comme la fierté, l'espoir ou l'ambition ainsi qu'à des principes de la nature humaine comme ceux que Hume expose dans sa discussion des analogies entre la philosophie, la chasse et le jeu (T 2.3.10.9-10; liv. II, p. 304-305). Ces passions et ces principes peuvent amener le philosophe à ressentir une curiosité trop intense. Cette curiosité excessive pourrait à son tour l'induire à poursuivre sa démarche en ciblant des objets de recherche ou en se prévalant d'approches explicatives qui transgressent les premières deux prescriptions de la méthodologie sceptique de Hume. Cela lui permettrait de garder l'espoir de satisfaire éventuellement la curiosité qui l'avait motivé à s'engager dans l'investigation dans un premier moment. Pour Hume, lorsque la recherche philosophique est envisagée de cette manière, la curiosité du chercheur devient « déraisonnable ».

La dissolution d'un désir impossible à assouvir trouve son explication dans la discussion que Hume fait des motifs qui influencent la volonté. Dans cette section du *Traité*, Hume parle de la relation entre les passions et la raison. Pour lui, c'est clair qu'une passion ne peut pas être déraisonnable à proprement parler, car la raison ne peut pas s'y opposer. Cela est ainsi parce que les passions n'affirment rien ni ne comparent rien et, par conséquent, ne peuvent pas alors être dites ni vraies ni fausses, ni raisonnables ni déraisonnables (T 2.3.3.5; liv. II, p. 265). Pour Hume, c'est la raison qui est plutôt assujettie à l'influence des passions. Elle ne joue qu'un rôle instrumental à leur égard. C'est pour cela qu'il affirme qu'elle « est et ne doit qu'être l'esclave des passions; elle ne peut jamais prétendre remplir un autre office que celui de les servir et de leur obéir » (T 2.3.3.3; liv. II, p. 264).

Cependant, comme David Norton l'a remarqué, Hume introduit une nuance très importante à cette doctrine³⁵. Quoique la raison ne puisse pas s'opposer à une passion, on peut parler néanmoins des passions déraisonnables que d'une façon « oblique » puisque les passions peuvent céder face à des considérations d'ordre rationnel dans certains cas. Voici le texte :

Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être appelée déraisonnable, sauf quand elle se fonde sur une supposition fausse ou quand elle choisit des moyens inappropriés pour la fin projetée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Dès que nous nous apercevons de la fausseté d'une supposition ou de l'insuffisance de certains moyens, nos passions cèdent à notre raison, sans opposition. T 2.3.3.7; liv. II, p. 265.

³⁵ Cf. David Fate Norton, *David Hume, common-sense moralist, sceptical metaphysician*, (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1982), 219-234. Pour une discussion plus récente de ce sujet voir: Elizabeth Schmidt Radcliffe, *Hume, passion, and action*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2018), 104-110.

Bien que, à proprement parler, la raison ne contrôle pas les passions, elle joue cependant un rôle important dans leur économie. Lorsque quelqu'un arrive à la conclusion que la croyance ayant suscité une passion chez lui est fausse, ses attitudes affectives à l'égard de l'objet de la croyance changent aussi. Cela signifie que quand Hume dit qu'un désir s'évanouit face à la reconnaissance de l'impossibilité de l'assouvir, il est en train d'affirmer que, dans ce cas, la raison dégage le chemin pour que la disposition émotive du chercheur se modifie. Cette modification arrive à la faveur de la perception du manque de fondement des présuppositions sur lesquelles s'était fondé le désir en question. Pour Hume, ce changement dans les dispositions affectives du chercheur se traduit par la disparition de la passion dont il était affecté originellement.

D'après Hume, un philosophe qui envisage une recherche en ignorant les deux premières prescriptions de la méthodologie sceptique qu'il propose fonde sa démarche sur un jugement faux. Ce philosophe se croit capable de découvrir un objet de recherche dont il ne peut pas former la moindre notion et, conséquemment, dont il est incapable aussi de bien établir la moindre explication. Cette croyance fausse rend déraisonnable la curiosité qui l'avait mis sur la route, quoique d'une manière oblique, comme on l'a vu. Cela a des conséquences épistémiques importantes.

Le philosophe qui se laisse emporter par une curiosité excessive et déraisonnable ne peut que tomber dans l'erreur, au moins par rapport à ce qu'il s'est posé comme but de sa recherche³⁶. Pour assouvir sa passion, il n'a d'autre option que d'avoir recours à des entités inintelligibles et à des facultés également incompréhensibles pour les expliquer,

³⁶ On ne peut pas exclure la possibilité que le philosophe puisse trouver quelque chose d'autre par hasard ou par sérendipité. Cependant, même lorsque cela arrive, il n'en demeure pas moins que, n'ayant pas trouvé ce qu'il était censé découvrir en premier lieu, il n'assouvit pas son désir de savoir initial.

comme Hume laisse voir dans sa critique des philosophies « ancienne » et « moderne » dont nous avons parlé dans le chapitre I.

Cependant, le philosophe qui, motivé par une curiosité excessive et déraisonnable, persiste dans sa recherche devra inéluctablement affronter des conséquences dans le domaine des émotions. Dans certains cas, il peut être la proie des états émotionnels négatifs comme ceux que Hume, faisant référence à la médecine et à la psychologie de son temps, appelle « mélancolie » et « désespoir » et dont il parle abondamment dans la conclusion du livre I du *Traité*.

La troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume vise, alors, à contrer ces résultats défavorables du point de vue et épistémique et émotif par un encadrement émotif de la recherche philosophique. Cet encadrement consiste à garder les passions à la base de la recherche philosophique, en particulier la curiosité, libre d'excès et dans le domaine du raisonnable, car comme Hume le dit lui-même :

Rien n'est plus nécessaire à un véritable philosophe que de refréner le désir immodéré d'aller chercher des causes et, une fois qu'il a établi une doctrine sur un nombre suffisant d'expériences, de s'en contenter quand il s'aperçoit que la poursuite de ses investigations le conduirait à des spéculations obscures et incertaines. Dans ce cas, sa recherche serait bien mieux employée à examiner les effets, plutôt que les causes, de son principe. (T 1.1.4.6; liv. I, p. 56).

La troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume constitue, donc, un principe de modération réfléchie de la curiosité. Cette modération de notre désir de savoir se fonde sur l'arrimage de nos prétentions épistémiques avec nos capacités mentales en tant qu'êtres humains. Comme le texte qu'on vient de citer laisse voir, il s'agit d'un effort nécessaire pour garder la démarche philosophique sur la bonne voie, la route de ce que Hume appelle « la vraie philosophie ». En ce sens, la troisième prescription est quelque chose que le chercheur doit constamment garder à l'esprit.

Cependant, cela n'implique pas de renoncer à l'exercice de sa curiosité. Le désir que l'individu ne devrait pas ressentir, ou le cas échéant, celui qu'il doit faire disparaître, est celui dont les présuppositions sont fausses. Le philosophe peut continuer à poursuivre la satisfaction qu'une curiosité solidaire des principes de la méthodologie sceptique de Hume lui fournit. Par exemple, il peut continuer à se questionner sur la nature de la relation de cause à effet, mais sans postuler l'existence d'un principe actif dans les objets que nous ne pouvons pas concevoir. Il pourrait se contenter, comme Hume l'a fait lui-même, avec des principes psychologiques qu'il peut concevoir et dont il peut retracer les effets par l'expérience. Cela n'implique pas un renoncement à la satisfaction visée, car pour Hume cette démarche a été si satisfaisante, qu'il affirme dans l'*Abrégé* que « s'il y a une chose qui autorise l'auteur [lui-même] à se draper du nom glorieux d'inventeur, c'est l'usage qu'il fait du principe d'association d'idées, qui entre dans presque toute sa philosophie » (A 35; 67).

2.4 La quatrième prescription

La quatrième et dernière prescription de la méthodologie sceptique de Hume apporte de précisions sur les références à l'expérience et à l'observation dans les prescriptions 1 et 2. Son but est d'établir la source adéquate d'expériences et d'observations, les éléments d'entrée de la science de la nature humaine, pour assurer la certitude de ses conclusions et ses découvertes. La prescription peut être reconstruite et énoncée comme suit :

Prescription 4 : Les expériences qui servent de base à la réflexion philosophique propre à la science de la nature humaine doivent se recueillir par l'observation attentive de la conduite des êtres humains dans les différentes circonstances dont ils se trouvent sans recourir à des expériences contrôlées.

Cette prescription se fonde sur les différences que, d'après Hume, distinguent le domaine de la philosophie naturelle de celui de la philosophie morale. Les philosophes naturels assuraient la certitude de leurs conclusions à partir d'expériences contrôlées. Comme le souligne Lorraine Daston, cette façon de procéder fut le résultat d'un long processus de transformation dans la philosophie naturelle³⁷.

Avant le XVIIe siècle les mots latins *experientia* et *experimentum*, ainsi que ses équivalents dans les langues vernaculaires, servaient à désigner un large éventail de procédures empiriques allant de l'expérience en général à l'essai artisanal ou à la recette médicale. Cette façon de comprendre ces termes évolua au long du XVIIe siècle en privilégiant leur usage pour exprimer des manipulations délibérées des phénomènes dont le rôle consistait à illuminer de causes inaccessibles aux sens et à l'intellect nus. Cette sorte d'expériences organisées étaient vues comme opposées au cours ordinaire de la nature. Francis Bacon, par exemple, les appelait en raison de cela *artificial experiments*, des expériences artificielles³⁸. Vers la fin du XVIIe siècle, cette manière de concevoir l'expérience contrôlée en opposition aux expériences ordinaires se consolida dans le domaine de la philosophie naturelle et continua à y jouer un rôle méthodologique central jusqu'à la fin du XVIIIe siècle³⁹.

Cependant, pour Hume la situation est tout autre, les expériences contrôlées, quoique pertinentes en philosophie naturelle, ne sont pas capables d'expliquer les phénomènes

³⁷ Cf. Lorraine Daston, «The empire of observation, 1600–1800», dans *Histories of scientific observation*, sous la dir. de Lorraine Daston et Elizabeth Lunbeck (Chicago : The University of Chicago Press, 2011), 83-87.

³⁸ Cf. Ibid., 86.

³⁹ Cf. Peter Dear, «The meanings of experience», dans *The Cambridge history of science: Early modern science*, sous la dir. de Katharine Park, David C. Lindberg et Lorraine Daston (Cambridge : Cambridge University Press, 2016), 106.

propres de la philosophie morale. En fait, au lieu d'illuminer leurs causes, les expériences contrôlées contribueraient à les cacher davantage, car leur « préméditation » troublerait d'une façon si importante les opérations des principes naturels de l'esprit « qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste » (T intro 11; liv. I, p. 37).

Alors, les expériences propres à sa science de la nature humaine ne peuvent se recueillir que dans le cours ordinaire de la vie « par une observation prudente de la vie humaine » (T intro 11; liv. I, p. 37). Cela permet d'insister sur un élément essentiel au fonctionnement de la quatrième prescription de la méthodologie sceptique de Hume : le caractère social des éléments d'entrée de la réflexion de la science de la nature humaine.

Dans l'introduction du *Traité*, Hume insiste sur le fait que, pour pouvoir arriver à des conclusions justes, le philosophe qui travaille sous les principes de la science la nature humaine doit prendre les expériences qui servent de base à sa réflexion de « la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs » (T intro 11; liv. I, p. 37). Cela est le reflet de sa conception de l'esprit humain comme possédant une dimension social fondamentale.

Cette façon de concevoir la nature humaine comme fondamentalement sociale a trois conséquences remarquables à l'égard de la compréhension humienne de l'expérience et son rôle méthodologique dans la science de la nature humaine.

La première conséquence est le fait que le poids donné à l'introspection comme source d'expériences et comme outil de réflexion n'est pas illimité. Il ne suffit pas, au philosophe qui s'adonne à l'étude de la nature humaine, de consulter son for intérieur pour obtenir les matières premières de sa réflexion. Il faut que son exercice d'introspection prenne comme point de départ le monde social en vue d'assurer la pertinence de l'exercice. Cela n'implique aucunement que Hume renonce à l'introspection comme outil philosophique dans sa démarche, car, comme Barry Stroud

l'a noté, il y a chez Hume nombreuses expériences découlant d'un exercice soutenu d'introspection⁴⁰. Cependant, il s'agit d'accommoder l'introspection à la dimension sociale de la nature humaine.

La seconde conséquence à noter est l'importance de l'histoire comme source d'expériences pertinentes pour la découverte des principes de la nature humaine. Si le philosophe ne peut pas organiser d'expériences contrôlées pour comprendre et expliquer les phénomènes qui l'intéressent, il peut recourir à l'expérience collective déposée dans les récits historiques. Car comme Hume l'affirme dans son essai *De l'étude de l'histoire* :

Je dois ajouter que l'histoire n'est pas seulement une partie éminente de la connaissance, mais qu'elle ouvre la porte à bien d'autres domaines et qu'elle fournit une ample matière à la plupart des sciences. Et à la vérité, si nous considérons combien la vie humaine est courte, combien nôtre connaissance est limitée, même de ce qui se passe aujourd'hui, nous ne manquerons pas de nous persuader que nous resterions à jamais des enfants en intelligence, sans cette invention qui étend notre expérience à toutes les époques révolues et aux nations les plus lointaines, les employant à nous faire avancer en sagesse, comme si elles se présentaient maintenant à nos yeux. En un sens, on peut dire d'un homme qui a une pratique de l'histoire, qu'il vit depuis le début du monde et qu'il fait sans cesse de nouvelles additions à la masse de ses connaissances, en passant de siècle en siècle. (Essais 566, p. 313)

L'histoire ainsi comprise constitue pour Hume une sorte d'expérience étendue qui nous permet de répertorier le fonctionnement diachronique de la nature humaine. Alors, les registres historiques équivalent pour Hume à des expériences détaillées dont la science de la nature humaine peut se servir pour éclaircir ses principes⁴¹. Grâce à l'histoire, le

⁴⁰ Cf. Barry Stroud, «Naturalism and skepticism in the philosophy of Hume», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016), 24.

⁴¹ Cf. Tamás Demeter, «Hume's experimental method», *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 3 (2012): 581.

philosophe qui s'adonne à la science de la nature humaine peut procéder dans ses démarches comme quelqu'un qui « vit depuis le début du monde ». Cela est ainsi parce que Hume attribue à la nature humaine un niveau notable d'uniformité et de stabilité que l'étude de l'histoire est capable de faire apparaître, malgré les diverses formes dans lesquelles elle peut se manifester. Hume affirme en ce sens que :

Or, il est évident que la nature a conservé une grande ressemblance entre toutes les créatures humaines et qu'on ne remarque jamais aucune passion ni aucun principe chez les autres qui ne puisse trouver, à un degré ou à un autre, leur parallèle en nous-mêmes. L'appareil de l'esprit se trouve dans la même situation que celui du corps, quoique les parties puissent différer en forme et en taille, leur structure et leur composition ne laissent pas d'être en général les mêmes. (T 2.1.11.5; liv. II, p. 148).

La grande ressemblance que nous avons les uns avec les autres en tant qu'êtres humains ne se montre pas toujours de la même façon. Hume reconnaît l'existence de diversité et de changements qui ne permettent pas de parler d'une uniformité totale de la nature humaine⁴². Pour lui, nous avons une capacité de changement qui est essentielle à notre nature (T 2.1.4.3; liv. II, p. 165). Par exemple, quoique nous ayons tous un sens moral partagé en tant qu'êtres humains, les manifestations de ce sens-là n'ont pas pris la même forme tout au long de l'histoire. Nous approuvons aujourd'hui comme moralement corrects, des comportements qui auraient choqué nos grands-parents et vice-versa, pour ne pas aller trop loin.

Cependant, d'après Hume, l'étude de l'histoire nous permet d'arriver à un point de vue commun qui, tout en gardant la complexité des interactions humaines, rend possibles des

⁴² Pour une discussion détaillée autour des façons comme les propos de Hume concernant l'uniformité de la nature humaine ont été compris, voir : Simon Evnine, «Hume, conjectural history, and the uniformity of human nature», *Journal of the History of Philosophy* 31, no. 4 (1993).

évaluations suffisamment objectives de ces interactions⁴³. Cette caractéristique de l'étude de l'histoire assure la pertinence méthodologique des observations historiques pour la science de la nature humaine. Car, en adoptant la perspective du point de vue commun auquel l'histoire nous permet d'arriver, nous minimisons les distorsions que les expériences contrôlées ou une observation trop intéressée pourraient produire. Cela facilite l'identification des principes et qualités de la nature humaine.

Enfin, la troisième conséquence de l'importance que Hume donne à la dimension sociale de l'esprit dans la quatrième prescription de sa méthodologie sceptique est le fait que la certitude atteignable par les conclusions de la science de la nature humaine appartient dans une grande mesure au domaine de la certitude morale, c'est-à-dire au genre d'évidence dont le fondement est la régularité du comportement humain et que Hume désigne avec les noms de « preuves » et de « probabilité » (T 1.3.11.2; liv. 193-194).

Cette sorte de certitude se distinguait à l'époque d'autres sortes d'évidence, tout particulièrement de l'évidence démonstrative à laquelle Hume donne l'appellation de « connaissance » (T 1.3.11.2; liv. 193-194). En termes généraux, on parlait de certitude démonstrative quand une proposition ne pouvait pas être niée sans contradiction. Le fondement de cette sorte d'évidence était la raison démonstrative dont l'instance privilégiée était l'intuition.

Le fait qu'on parlât de deux sortes de certitudes n'impliquait pas nécessairement l'existence d'une gradation absolue entre elles, au sens où, par exemple, la certitude

⁴³ Pour une discussion élargie du problème de l'uniformité de la nature ainsi que sur l'importance du point de vue historique chez Hume, voir : Dario Perinetti, «Moral pluralism and the historical point of view: reading "A dialogue"», dans *Reading Hume on the principles of morals*, sous la dir. de Jacqueline Anne Taylor (Oxford, UK : Oxford University Press, 2020), 204-218.

démonstrative serait plus élevée que l'évidence morale⁴⁴. Chaque sorte de certitude constitue le niveau maximal d'évidence atteignable dans son domaine de connaissance. Alors, lorsque Hume place la science de la nature humaine dans le domaine des preuves et de la probabilité, c'est-à-dire de la certitude qui découle de l'observation et du recours à des raisonnements probables basés sur l'expérience, il n'est pas en train de lui attribuer un niveau de certitude moindre, comparée à la certitude démonstrative propre de la connaissance. Il est en train de lui attribuer le type de certitude maximal qui était approprié à « toute science relevant de la compréhension humaine » (T intro 1; liv. I, p. 37).

Alors, la quatrième prescription de la méthodologie sceptique de Hume constitue un principe de triage des éléments d'entrée de la réflexion propre à la science de la nature humaine dont le fondement est la complexité de la dimension sociale de la nature humaine.

2.5 Conclusion

Le traitement de la méthodologie sceptique de Hume que je viens d'exposer m'a permis de souligner le rôle central que la modération de la curiosité y joue. Dans les chapitres qui suivent, j'expliquerai pourquoi Hume donne à cette modération un rôle si important dans sa méthodologie. Pour ce faire, je m'attarderai sur trois aspects qui marquent sa conception de la curiosité. D'abord, je parlerai dans le chapitre III de l'objet de cette passion. Cela me permettra de montrer que la troisième prescription de la méthodologie

⁴⁴ Pour une discussion approfondie autour de la question de la gradation de types de certitude à l'époque moderne, voir : Dario Perinetti, «Ways to certainty», dans *The Routledge companion to eighteenth century philosophy*, sous la dir. de Aaron Garrett (London ; New York : Routledge, Taylor & Francis Group, 2014).

sceptique de Hume est motivée par un souci concernant la façon dont le caractère non manifeste de l'objet de la curiosité peut, dans certains cas, susciter de passions qui rendent acceptable le recours à des entités explicatives fictives et fausses qui contreviendraient aux principes méthodologiques de la science de la nature humaine. Dans le chapitre IV, je discuterai la relation entre notre estime de soi et la curiosité. Cela me permettra de souligner le fait que la troisième prescription constitue une réponse au fait que, en raison de la relation entre notre estime de soi et notre curiosité, nous pouvons ressentir une attirance accrue envers des objets de recherche n'étant pas nécessairement les plus pertinents du point de vue de la science de la nature humaine. Finalement, dans le chapitre V, je m'attarderai sur la relation entre la curiosité, la mélancolie et le désespoir. Cela me permettra de soutenir que la règle de modération vise à contrer les effets désagréables d'une curiosité excessive et déraisonnable. Pour Hume, une curiosité excessive et déraisonnable peut être la source d'états émotionnels pernicieux comme la mélancolie et le désespoir.

CHAPITRE III

L'OBJET DE LA CURIOSITÉ

La verdad quanto mas dificultosa, es mas agradable: y el conocimiento que cuesta, es mas estimado. Son noticias pleytadas, que se consiguen con mas curiosidad, y se logran con mayor fruición que las pacificas. Aquí funda sus vencimientos el discurso, y sus trofeos el ingenio.

Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Discurso VII, 1648⁴⁵

La troisième règle de la méthodologie sceptique de Hume a une fonction régulatrice à l'égard des émotions qui motivent la recherche philosophique. Elle recommande la modération réfléchie de la curiosité. Lorsque combinée aux trois autres règles, la troisième règle vise un encadrement émotif de la démarche philosophique. Cet encadrement cherche à éviter que la curiosité du chercheur ne devienne une « passion déraisonnable », c'est-à-dire qu'elle ne se fonde sur des suppositions fausses ni n'amène l'individu curieux à se prévaloir « des moyens inappropriés pour la fin projetée » (T 2.3.3.7; liv. II, p. 265). Pour comprendre les motifs ayant pu mener Hume à donner une

⁴⁵ « Plus la vérité est difficile, plus elle est agréable: et la connaissance qui demande plus d'efforts est davantage appréciée. Il s'agit de connaissances disputées que l'on obtient avec plus de curiosité et qui procurent plus de jouissance que celles qui n'offrent aucune résistance. C'est ici que le discours fonde ses triomphes et l'ingéniosité ses trophées » (c'est nous qui traduisons). Pour le texte de Gracián cf. Baltasar Gracián et Aurora Egido, *Agudeza y arte de ingenio*, Edición facsímil estudio preliminar de Aurora Egido éd., (Zaragoza : Institución Fernando el Católico, 2007), 43. Pour une traduction française de cet ouvrage voir Baltasar Gracián et Benito Pelegrín, *Traité politiques, esthétiques, éthiques traduits de l'espagnol, introduits et annotés par Benito Pelegrín*, (Paris : Éd. du Seuil, 2005).

place à un tel principe dans les considérations méthodologiques de sa science de la nature humaine, il faut, dans un premier temps, préciser la nature des objets capables de susciter et soutenir la curiosité de quelqu'un. Conformément à ce premier objectif, le but de ce chapitre sera de présenter une reconstruction de la compréhension humienne du genre d'objet susceptible d'éveiller la curiosité. Pour ce faire, je prendrai comme point de départ les propos de Hume dans la section consacrée à la curiosité dans le *Traité*.

Suivant une longue tradition remontant au moins à Plutarque, l'analyse de la curiosité que Hume offre dans le *Traité* s'organise sur deux volets, l'un dédié au désir de savoir concernant les connaissances d'ordre intellectuel, l'autre portant sur le désir de savoir dont l'objet est la vie cachée des proches⁴⁶. Dans la section consacrée à la curiosité dans le *Traité*, T 2.3.10 (liv. II, p. 300-306), l'espace donné à chacun de ces volets est très inégal. Presque la totalité de la discussion, dix paragraphes sur un total de douze, tourne autour du premier type de curiosité. Hume identifie cette première curiosité avec « l'amour de la vérité » et « l'amour de la connaissance », et la considère « la source première de toutes nos enquêtes » (T 2.3.10.1; liv. II, p. 300). J'appelle cette espèce de désir de savoir *curiosité intellectuelle*⁴⁷. La discussion du deuxième type de curiosité n'occupe

⁴⁶ La distinction entre une curiosité dirigée vers la vie d'autrui et un désir de savoir concerné par des objets plus nobles remonte, au moins, au *De curiositate* de Plutarque. Dans cet ouvrage, Plutarque présente la curiosité comme une « des affections mauvaises et dangereuses qui portent dans l'âme le trouble et l'obscurité » (515 C10-12). Cette affection consiste primordialement dans « un désir de connaître les défauts d'autrui, désir presque toujours accompagné d'un sentiment d'envie et de malignité » (515 D3-5). Pour Plutarque ce qui fait de cette affection un appétit malsain est le caractère nuisible et vain de ses objets. Selon lui, l'individu curieux ne s'intéresse qu'à des nouvelles défavorables ou à des aspects répréhensibles de la personnalité des autres, lesquels devraient rester cachés. À la curiosité ainsi comprise, Plutarque met en avant un désir de savoir orienté vers des objets plus louables ou au moins non nuisibles. La curiosité ainsi redirigée peut s'exercer sur trois domaines : le for intérieur du curieux, les secrets de la nature et les narrations historiques. Pour le texte de Plutarque voir Plutarque, *Traité de morale, 27-36 texte établi et traduit par Jean Dumortier, avec la collaboration de Jean Dejevas*, (Paris : Les Belles lettres, 1975). Pour plus des commentaires concernant le rôle du texte de Plutarque dans l'histoire de la curiosité voir : P. G. Walsh, «The rights and wrongs of curiosity (Plutarch to Augustine)», *Greece & Rome Greece and Rome* 35, no. 01 (1988).

⁴⁷ Dans le *Traité*, Hume ne donne pas de dénomination particulière aux deux types de curiosité qu'il distingue. Il se contente de les différencier en termes de leurs principes et de leurs objets. Dans ses

que les deux paragraphes finaux de la section (T 2.3.10.11-12; liv. II, p. 305-306). Hume y affirme que cette seconde forme de curiosité découle « d'un principe très différent » par rapport aux bases de la curiosité intellectuelle (T 2.3.10.11; liv. II, p. 305-306). J'appelle cette deuxième sorte de désir de savoir *curiosité indiscrete*, car elle est marquée par un effort de s'immiscer dans la vie privée des proches. Comme la troisième règle de la méthodologie sceptique de Hume concerne des recherches portant sur des objets intellectuels, je fonde ma discussion sur les propos de Hume portant sur la première sorte de curiosité. Alors, quand je parle de curiosité, je me réfère toujours, sauf mention explicite du contraire, au volet intellectuel de la curiosité.

Hume affirme que l'objet d'une passion est l'idée vers laquelle la passion est dirigée (T 2.1.2.4; liv. II, p. 102). En tant qu'« amour de la vérité », l'objet de la curiosité ne peut donc pas être autre que la « vérité »⁴⁸. Dans l'analyse de la curiosité que Hume offre à la fin du livre II du *Traité*, la vérité est présentée en termes de deux aspects. Tout d'abord, Hume signale que, par son contenu, la vérité peut être de deux sortes, la première étant « la découverte des rapports entre les idées considérées en elles-mêmes » et la seconde « la conformité de nos idées des objets à leur existence réelle » (T 2.3.10.2; liv. II, p. 300).

ouvrages postérieurs, Hume se prévaut occasionnellement des expressions comme « curiosité spéculative » ou « curiosité pure » pour dénoter l'aspect intellectuel de la *libido sciendi*. Par exemple, dans *l'Histoire naturelle de la religion* (NHR 2.5, p. 8), Hume met en contraste deux formes de curiosité intellectuelle, une curiosité *spéculative*, qu'il identifie « au pur amour de la vérité », et une curiosité *bésitante* (trembling), qu'il attribue aux êtres humains dans les premiers moments du développement social. La différence entre l'une et l'autre sorte de curiosité est que la première s'intéresse à des objets de recherche sans faire attention à des pressions pratiques, tandis que la deuxième possède un horizon d'intérêt plus restreint, limité par les besoins immédiats auxquels les individus sont assujettis.

⁴⁸ Cela a des effets importants concernant la relation que la curiosité garde avec la raison. Dans l'ouverture du troisième livre du *Traité*, Hume affirme que la raison est la découverte du vrai et du faux, le vrai et le faux étant respectivement l'accord et le désaccord « soit avec les relations réelles entre les idées, soit avec l'existence et les faits réels » (T 3.1.1.2; liv. III, p. 52), ce qui revient à la distinction entre connaissance et probabilité. La découverte est le moment où l'objet de la curiosité se confirme ou se dénie. Alors, si la curiosité est la passion à la base de la découverte, cela implique que cette passion est pour Hume un élément fondamental de la raison et de l'entendement.

Deuxièmement, il parle de la conviction ou « assurance » avec laquelle « l'esprit acquiesce » aux deux genres de vérité (T 2.3.10.2; liv. II, p. 301). Dans le premier cas, Hume s'intéresse au contenu de la vérité en tant qu'il est une certaine relation d'idées, ce qui touche à sa dimension *sémantique*. Dans le deuxième cas, Hume s'intéresse au type d'attitude *épistémique* qu'on adopte à l'égard du contenu exprimé par la relation d'idées.

Cependant, au moment où notre curiosité est piquée, l'appartenance de son objet à l'un des deux genres de vérité et la conviction avec laquelle nous pourrions y acquiescer ne sont pas les seuls aspects à considérer. Pour Hume, l'attrait de l'objet de la curiosité résulte aussi d'autres éléments comme sa plausibilité, sa pertinence, sa nouveauté, sa difficulté et son caractère non manifeste.

Pour tenir compte de cette complexité, la discussion de l'objet de la curiosité s'organisera en deux moments : d'abord, je l'examinerai en tant qu'il est une relation d'idées appartenant soit aux domaines de la connaissance ou de la probabilité; ensuite je me pencherai sur les aspects qui le rendent attrayant pour l'esprit. Ce dernier point me permettra d'avancer la thèse que certains des aspects qui rendent attrayant un objet au point de piquer la curiosité du chercheur, tout particulièrement son caractère non manifeste, peuvent amener l'esprit curieux à considérer comme acceptable le recours à des explications mobilisant des entités fictives et fausses qui contreviendraient les principes méthodologiques de la science de la nature humaine.

3.1 L'objet de la curiosité et les relations philosophiques

Lorsque l'objet sur lequel porte la curiosité est une relation d'idées, il doit être compris à la lumière des acquis du livre I du *Traité*. D'après Hume, on attribue couramment deux significations au terme « relation » (T 1.1.5.1; liv. I, p. 55). D'un côté, il sert à désigner la

qualité par laquelle deux idées se relient d'une façon telle que « l'une introduit naturellement l'autre ». Ce terme est applicable aux trois principes d'association selon lesquels l'esprit a une tendance naturelle, quoique non inéluctable, à connecter des idées. Ces principes sont la ressemblance, la contiguïté et la causalité. Selon Hume, le mot relation est toujours utilisé en ce sens-ci dans le langage ordinaire. D'un autre côté, le mot relation est employé pour se référer à n'importe quel sujet de comparaison, indépendamment de l'existence d'une qualité reliant effectivement les idées. Hume affirme que cet usage du terme relation n'est que l'apanage des « philosophes » qui en profitent pour indiquer des associations dont la qualité reliant les idées est relativement floue, non évidente, ou parfois même inexistante.

Ce dernier genre d'associations est ce que Hume appelle « relations philosophiques ». Hume fait de la distance un exemple paradigmatique de cette sorte de relation. Il affirme que la distance est admise par les philosophes comme une relation quoiqu'elle soit fondée sur la base d'une comparaison des positions de deux objets et non à partir d'une qualité reliant effectivement les objets en question. Pour Hume, le caractère arbitraire de cette relation est particulièrement frappant, car, d'ordinaire, la distance n'exprime pas l'existence d'une relation entre deux objets, mais précisément leur manque de rapport (T 1.1.5.1; liv. I, p. 57). D'après Hume, ce serait une tâche infinie de dénombrer tous les sujets de comparaison et toutes les situations qui peuvent occasionner cette sorte de relation (T 1.1.5.2; liv. I, p. 58). Il se contente, sans trop le justifier, de dire que si on les considère soigneusement, elles se réduisent aux sept suivantes : ressemblance, identité, relations de temps et de lieu, proportions de quantité ou de nombre, degrés de qualité, contrariété et causalité (T 1.3.1.1 ; liv. I, p.127)

De ces sept relations philosophiques, il y en a quatre qui ne dépendent que des idées considérées en elles-mêmes (la ressemblance, la contrariété, les proportions de quantité ou de nombre, et les degrés de qualité). Ces relations constituent ce que Hume appelle « connaissance » (T 1.3.11.2; liv. I, p. 192). Le fait de ne dépendre que des idées

considérées en elles-mêmes signifie que ces relations sont constituées seulement sur la base du contenu des idées. Par exemple, la relation de proportionnalité entre les côtés d'un triangle ne change point si on parle d'un triangle équilatéral, scalène ou rectangle, ses côtes étant dans une proportion telle que la somme de ses angles internes est toujours de 180 degrés. Les trois autres relations (l'identité, les relations de temps et de lieu, et la causalité) dépendent de la conformité de nos idées des objets à leur « existence réelle », ce qui revient à la notion humienne de probabilité (T 1.3.11.2; liv. I, p. 192). Dans ce genre de relation, les idées sont affectées par la manière et l'ordre dont elles se présentent à l'esprit. Par exemple, pour que la relation de causalité puisse avoir lieu entre deux idées, l'idée considérée comme cause doit précéder celle que l'on considère comme effet. Si les idées se présentent dans un ordre inverse, la relation ne saurait simplement pas exister, au moins dans le sens proposé.

Les sept relations philosophiques peuvent être « découvertes » de deux manières⁴⁹. Quelques-unes peuvent être déterminées sans réflexion, par l'intuition, par la perception ou par l'action de la mémoire, tandis que d'autres ne sauraient être établies qu'au moyen d'inférences, soit par démonstration, soit par des raisonnements causaux.

3.1.1 La découverte des relations philosophiques liées à la connaissance

Hume signale que des quatre relations à la source de la connaissance, trois « se découvrent à première vue et se trouvent plus proprement dans le domaine de l'intuition plutôt que dans celui de la démonstration » (T 1.3.1.2; liv. I, p. 192). Ces relations sont la ressemblance, la contrariété et les degrés de qualité. Pour Hume, lorsque deux objets se

⁴⁹ Cf. David Owen, *Hume's reason*, (Oxford; New York : Oxford University Press, 1999), 84-85.

ressemblent, cette condition « frappe d'abord l'œil, ou plutôt l'esprit, et requiert rarement un second examen » (T 1.3.1.2; liv. I, p. 192). La même chose arrive avec la contrariété, car, pour lui, l'existence et la non-existence, les seules idées vraiment contraires se détruisent l'une l'autre et personne ne peut alors en douter (T 1.1.5.8; liv. I, p. 59).

Le cas des degrés de qualité est similaire quoiqu'un peu plus complexe. Cette relation arrive lorsque deux idées partagent un attribut de grandeur différente. On peut penser par exemple aux nuances d'une même coloration. D'après Hume, la différence de degré entre un bleu foncé et un bleu clair s'établit immédiatement. Cependant, il y a des cas où la différence est vraiment petite et difficile à déterminer. Ces cas, problématiques à première vue, ne posent pas vraiment de difficultés pour Hume. D'après lui, l'esprit ne peut affirmer des différences de degré que dans la mesure où il peut les concevoir, même s'il est capable, dans des cas fort particuliers, de concevoir des nuances d'une qualité non perçues auparavant⁵⁰. Conséquemment, si on pouvait proprement parler de telle chose comme de deux nuances indiscernables de bleu, celles-ci ne reviendraient à être que la même couleur pour l'esprit.

La relation philosophique de proportionnalité dans les quantités ou les nombres est pour Hume plus encline à être connue par démonstration que par simple inspection. D'après lui, cette relation peut se manifester de trois façons. Les idées comparées peuvent garder des proportions en termes de supériorité, d'infériorité ou d'égalité. Hume avance que lorsque la différence en quantité ou qualité est « très grande et très notable », les rapports

⁵⁰ C'est le cas connu dans la littérature comme « The missing shade of blue ». Dans sa discussion de la relation entre les idées et les impressions, Hume propose d'imaginer une personne qui possède « la connaissance parfaite de toutes les sortes de couleur, excepté une certaine nuance de bleu qu'elle n'a jamais eu la fortune de rencontrer ». Si la personne est placée devant la succession de différentes nuances de bleu, du plus foncé au plus clair, elle sera capable, sans l'avoir perçu préalablement, de concevoir la nuance manquante (T 1.1.1.10; liv. I, p. 45-46). Pour une discussion contemporaine de ce problème voir Don Garrett, *Hume*, Routledge philosophers (London ; New York : Routledge, Taylor & Francis Group, 2015a), 43-50.

de supériorité et d'infériorité sont observables « d'un seul regard » (T 1.3.1.3; liv. I, p. 128). Le rapport d'égalité est plus difficile à déterminer avec certitude d'un simple coup d'œil. Hume affirme que l'égalité ne peut être que conjecturée à partir de la ressemblance, sauf dans les cas de petites quantités ou d'extensions réduites où l'impossibilité de se tromper considérablement accompagne la perception du rapport (T 1.3.1.3; liv. I, p. 128).

Pour les proportions difficiles à déterminer directement, Hume affirme qu'elles peuvent être établies, soit directement, mais avec une exactitude diminuée, ce qui les exclurait du domaine de la connaissance, soit par l'entremise de moyens artificiels. Ces moyens artificiels doivent permettre de « conduire un raisonnement enchaîné jusqu'à un certain degré de complexité, et conserver néanmoins une exactitude et une certitude parfaites » (T 1.3.1.3; liv. I, p. 129), c'est-à-dire qu'ils doivent rendre possible la production d'une démonstration. Hume affirme dans le *Traité* que ce n'est pas le cas de la géométrie, comme on l'a supposé depuis l'Antiquité, mais uniquement de l'algèbre et de l'arithmétique (T 1.3.1.4-6; liv. I, p. 129). Il en est ainsi parce que d'après lui, au moins dans le *Traité*, la géométrie, en raison de la nature sensible de ses fondements, voit compromise la certitude de ses raisonnements⁵¹. En revanche, l'algèbre et l'arithmétique

⁵¹ La position de Hume par rapport à la géométrie change dans le passage du *Traité* à *l'Enquête sur l'entendement humain*. Dans le premier, il conçoit la géométrie comme étant inexacte en raison de la nature sensible de ses fondements, car, comme l'a signalé Donald Baxter, dans le *Traité* « [T]he ultimate standard of equality for geometric figures, of straightness for lines, and of flatness for planes is merely appearance to the senses or the imagination ». Sur la base de cette inexactitude, Hume place la géométrie dans un niveau de certitude inférieur à celui qu'il accorde à l'arithmétique et à l'algèbre. Cependant, dans *l'Enquête* il place la géométrie dans le même niveau que l'arithmétique et l'algèbre, en affirmant que la géométrie est aussi « démonstrativement certaine » car les propositions qui lui sont propres, comme « Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés », peuvent être découvertes « par la seule opération de la pensée, sans dépendre de rien de ce qui existe dans l'univers » (EHU 4.1.1; p. 86). Pour une discussion récente de l'importance de ce changement voir Graciela De Pierris, *Ideas, evidence, and method : hume's skepticism and naturalism concerning knowledge and causation*, (New York, NY : Oxford University Press, 2015), 237-240, Emil Badici, «Standards of equality and Hume's view of geometry», *Pacific Philosophical Quarterly* 92, no. 4 (2011). Pour les commentaires de Baxter voir Donald Baxter, «Hume's theory of space and time in its sceptical context», dans *The Cambridge companion to Hume*, sous la dir. de David Fate Norton et Jacqueline Anne Taylor (Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2009), 122.

se basent sur un « critère » plus sûr qui garantit (au moins en principe, car la pratique devient plus problématique⁵²) la transmission de certitude : l'unité.

3.1.2 La découverte des relations philosophiques liées à la probabilité

Les relations liées à la probabilité sont des objets de curiosité dans la mesure où elles dépassent « ce qui est immédiatement présent aux sens » (T 1.3.2.2; liv. I, p. 133). Lorsque les objets reliés ainsi que la relation qui les unit sont présents immédiatement à l'esprit, Hume parle d'une « réception, purement passive, des impressions, par l'intermédiaire des organes » (T 1.3.2.2; liv. I, p. 132). Cela fait en sorte que les relations causales puissent susciter notre curiosité de façon autonome, tandis que l'identité et les relations d'espace et de temps ne le peuvent que dans la mesure où elles se mélangent à la relation de causalité.

Pour dire que deux objets sont liés par la relation de causalité, il faut, selon Hume, que quelques circonstances se trouvent réunies. D'abord, les objets doivent être contigus dans l'espace et proches dans les temps, car pour lui « rien ne peut opérer en un temps et un lieu éloignés, si peu que ce soit, de ceux de sa propre existence » (T 1.3.2.6; liv. I, p. 134-135). À la nécessité de rapprochement spatio-temporel, Hume ajoute la priorité

⁵² C'est le problème discuté par Hume dans *Du scepticisme à l'égard de la raison* (T 1.4.1; liv. I, p. 261-269). Pour Hume la certitude des raisonnements démonstratifs n'est pas garantie, car « toutes les règles de la logique exigent une diminution continue et, finalement, une extinction totale de la croyance et de l'évidence » (T 1.4.1.6; liv. I, p.264). Cela impliquerait la destruction éventuelle de notre capacité à raisonner, si ce n'est pour la disposition naturelle de notre esprit qui nous oblige à « juger, comme à respirer et à sentir » (T 1.4.1.6; liv. I, p.264). Pour une discussion récente de cette section du *Traité* voir Donald C. Ainslie, *Hume's true scepticism*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2015), 19-39.

dans le temps de la cause sur l'effet. Si un effet et sa cause pouvaient être parfaitement simultanés, la chaîne reliant toutes les causes et tous les effets dans le monde devrait s'actualiser dans un seul instant (T 1.3.2.7; liv. I, p. 135).

Cependant, la contiguïté dans l'espace et dans le temps, et la succession des causes et des effets ne suffisent pas à établir la relation de causalité. Une autre circonstance doit y concourir. Cette circonstance est la conjonction constante des objets selon les conditions de contiguïté dans le temps et dans l'espace déjà établies. C'est-à-dire que deux objets entretiendront une relation de causalité si on les observe se succédant régulièrement l'un l'autre, dans un espace et dans un intervalle de temps relativement réduits. Cela fait que l'expérience de telle conjonction, dans ses divers avatars, soit le moyen privilégié d'établir et de vérifier les relations de cause à effet⁵³. Les relations de causalité ainsi établies, de la même façon que les proportions de quantité ou de nombre, peuvent s'enchaîner dans de longues structures pour donner lieu à des raisonnements causaux ou probables.

La relation d'identité n'est proprement connue que par la perception répétée des objets « constants et immuables » (T 1.1.5.4; liv. I, p. 58). Cependant, on l'attribue sans pouvoir vérifier l'existence ininterrompue et le caractère inchangé des objets. D'après Hume, l'origine de cette attribution est la propension de l'esprit à mélanger les idées de mêmeté et de diversité en raison du principe naturel d'association par ressemblance (T 1.4.6.6; liv. I, p. 345-346). L'idée de mêmeté correspond à un objet qui « demeure invariable et ininterrompu à travers un changement supposé de temps ». L'idée de diversité « implique plusieurs objets différents existant successivement et liés les uns aux autres par une relation étroite ». Pour Hume, la mêmeté et la diversité sont des idées distinctes dans l'esprit au sens d'être nettement différenciables l'une de l'autre. Cependant, il affirme

⁵³ Je pense en premier lieu à l'expérience directe. Mais il ne faut point oublier l'énorme importance accordée au témoignage et à d'autres formes sociales d'expérience dans la pensée de Hume.

également que les actes mentaux impliqués dans la considération de ces deux idées produisent une impression similaire et demandent des efforts très pareils. C'est cette dernière situation qui facilite leur confusion lorsqu'on considère deux objets qui se ressemblent suffisamment. Car les objets étant suffisamment pareils, le résultat de l'examen de leur perception successive, au lieu d'être des impressions différentes, devient, par la ressemblance de ces impressions, une seule impression, ce qui amène l'esprit à la conséquente attribution de la relation d'identité. Pour Hume, quoique les mécanismes à la base de cette relation soient complexes, la propension à confondre les idées de mêmeté et de diversité dans ce genre de cas est si forte qu'elle survient de fait à notre insu et se confond avec un simple acte perceptif (T 1.3.2.2; liv. I, p. 132, T 1.4.6.6; liv. I, p. 345)⁵⁴.

Pour leur part, les relations d'espace et de temps reposent sur les idées d'extension et de succession respectivement. L'idée d'extension résulte de l'agglomération de ce que Donald Baxter a nommé « impressions et idées minimales de l'espace », c'est-à-dire les impressions et les idées plus petites et indivisibles que l'esprit humain peut percevoir par la vue ou à travers le toucher⁵⁵. L'idée de succession est aussi la conséquence des idées minimales, mais dans ce cas-ci, contrairement à l'idée d'extension, les idées minimales associées au temps ne peuvent pas coexister; elles doivent se suivre l'une l'autre d'une façon telle que, pour ainsi dire, l'une cède sa place à l'autre (T 1.2.2.4; liv. I, p. 81-82). Les idées d'extension et de succession donnent lieu à une panoplie de comparaisons telles que l'éloignement et la proximité ou l'antériorité et la postériorité. D'après Hume, dans les cas où ces relations sont examinées sans que d'autres sortes de comparaisons s'y

⁵⁴ Pour une analyse de cette complexité et de son rôle dans le problème de l'identité chez Hume, voir Jane L. McIntyre, «Hume and the problem of personal identity», dans *The Cambridge companion to Hume*, sous la dir. de David Fate Norton et Jacqueline Anne Taylor (Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2009).

⁵⁵ Cf. Donald Baxter, «Hume's theory of space and time in its sceptical context», dans *ibid.*, 107.

mêlent, elles se déterminent sans réflexion (T 1.3.2.2; liv. I, p. 133). Par exemple, on peut penser aux cas où il faut déterminer si un objet est contigu à un autre ou si une idée est précédée d'une autre.

L'identité et les relations d'espace et de temps deviennent des objets de curiosité lorsque, par exemple, on se pose les questions de savoir si un objet qu'on perçoit à des moments différents reste toujours le même ou si deux objets contigus qu'on a fini d'observer conserveront la même distribution dans l'espace. Cela est le cas parce que quand nous nous posons cette sorte de questions nous nous intéressons plutôt aux relations causales qui feraient que l'objet que nous percevons à des moments différents soit le même, et qui feraient que la distribution spéciale des objets se conserve. La causalité est la seule relation « qui peut être suivie au-delà de nos sens et peut nous informer des existences et des objets que nous ne voyons ni ne touchons » (T 1.3.2.3; liv. I, p. 134).

3.1.3 Les moyens pour découvrir l'objet de la curiosité

Les objets de la curiosité se découvrent par l'entremise de raisonnements (T 2.3.10.8; liv. II, p. 304). Pour Hume, « dans tous ses genres », un raisonnement est « une comparaison » qui nous permet d'établir « les relations, constantes ou non, que deux ou plusieurs objets soutiennent entre eux » (T 1.3.2.2; liv. I, p. 132)⁵⁶.

⁵⁶ Pour Hume, les raisonnements n'ont pas lieu en termes d'une structure formelle, constituée par des prémisses et des conclusions, dont la validité serait assurée en raison de la structure formelle elle-même, mais en termes des principes d'association de l'esprit à partir desquels ils sont bâtis. Cf. David Owen, *Hume's reason*, (Oxford; New York : Oxford University Press, 1999), 91.

Dans le *Traité*, Hume distingue deux sortes de raisonnements : démonstratifs et probables. La base de cette distinction est la discrimination entre connaissance et probabilité dont on a déjà parlé au début du chapitre. Un raisonnement est dit démonstratif lorsqu'il est construit en termes des relations d'idées qui ne dépendent que du contenu des idées mises en rapport. Un raisonnement est dit probable quand il dépend de la manière et de l'ordre dont les idées qui le constituent se présentent à l'esprit.

Les raisonnements démonstratifs sont des enchaînements d'idées mettant en rapport deux idées ou deux relations d'idées par l'entremise d'autres idées intermédiaires d'une façon telle que chaque idée intermédiaire entretient une relation, connue intuitivement, avec les idées qui lui précèdent et lui succèdent⁵⁷. Par exemple, on peut établir un raisonnement démonstratif entre deux idées, A et C, dont la relation n'est pas évidente, s'il existe au moins une idée B telle qu'on puisse connaître directement sa relation avec A et avec C respectivement. Les raisonnements démonstratifs concernent en général la relation philosophique de proportionnalité dans les quantités ou les nombres, en particulier ce qui touche l'arithmétique et l'algèbre, ces disciplines ayant des méthodes propres pour assurer la certitude de leurs raisonnements (T 1.3.1.3; liv. I, p. 129).

Les raisonnements probables sont, à leur tour, des enchaînements d'idées où on met en rapport deux idées ou deux relations d'idées sur la base de la relation de causalité (T 1.3.2.2; liv. I, p. 143)⁵⁸. Les raisonnements probables peuvent alors consister seulement en deux idées ou s'enchaîner dans de longues structures par l'entremise d'idées intermédiaires gardant un lien causal avec les idées qui leur précèdent et leur succèdent. La conjonction constante des idées reliées est la source de la vivacité permettant la

⁵⁷ Cf. Ibid.

⁵⁸ Les relations spatiotemporelles ainsi que l'identité peuvent intervenir dans des raisonnements probables, mais seulement dans la mesure où elles présupposent la relation de causalité.

génération de certitude et conviction entre les étapes intermédiaires et à la fin du raisonnement. Ainsi, on pourra concevoir un raisonnement probable entre les idées A et C, s'il existe un lien causal entre elles, fondé sur leur conjonction constante, ou s'il y a au moins une idée B qui garde un lien causal avec A et C, en étant l'effet de A et la cause de C respectivement. Ce genre de raisonnement est propre à tous les domaines où la relation de causalité est le principe de génération de certitude et conviction, par exemple les sciences expérimentales ou l'histoire.

Chaque type de raisonnement génère une sorte différente de certitude. Les raisonnements démonstratifs, fondés sur l'intuition, donnent lieu à une certitude dite intuitive ou démonstrative. Ce type de certitude fonctionne d'une façon telle que les conclusions d'un raisonnement démonstratif correct ne peuvent pas être niées sans tomber dans une contradiction. Les raisonnements probables, fondés sur la relation de causalité, génèrent de la certitude morale. Ce genre de certitude, à laquelle Hume donne la dénomination de « preuve » dans le *Traité* (T 1.3.11.2; liv. 193-194), est tel que quand un raisonnement probable est adéquat, ses conclusions ne peuvent pas être niées sans abolir des attentes fondamentales à l'égard du comportement humain, quoiqu'il soit possible de concevoir leur contraire sans tomber dans une contradiction.

Cependant, le fait de distinguer entre ces différents types de certitude n'implique pas que Hume soutienne l'existence d'une gradation entre eux, au sens où la certitude démonstrative serait supérieure à la certitude morale. Pour lui, au contraire, ces deux genres de certitude sont seulement distingués par leurs domaines d'application et non par le degré de conviction qu'ils produiraient. Hume explique clairement sa position dans un passage de la *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Édimbourg*⁵⁹ :

⁵⁹ En 1754, dans une lettre à John Stewart, alors professeur de philosophie naturelle à l'Université d'Édimbourg, Hume fait une affirmation pareille: "I shall now speak a Word as to the Justness of your Censure with regard to myself, after these Remarks on the manner of it. I have no Scruple of confessing my Mistakes. You see I have own'd, that I think Lord Kames is mistaken in his Argument; and I wou'd

Les philosophes distinguent ordinairement les genres de preuve comme suit : l'évidence *intuitive*, la *démonstrative*, la *sensible* et la *morale*; par quoi ils entendent *uniquement* marquer la différence qui existe entre elles, et non dénoter une quelconque supériorité de l'une sur l'autre. La *certitude morale* peut atteindre un aussi *haut* degré d'assurance que la *mathématique*; et nos sens, assurément, doivent être mis au nombre de ce qui nous donne les preuves les plus claires et les plus convaincantes. (LG 26; p. 78).

D'après ce passage, les types de certitudes se distinguent selon Hume seulement par rapport à leur domaine d'application parce que le « degré d'assurance » qu'on obtient est également élevé dans un cas que dans l'autre. Cela correspond bien à ce qu'il affirme dans son analyse de la curiosité à l'égard de la certitude qui découle de la confirmation de l'objet de recherche. Il y dit qu'aucun des deux types de certitude n'est préférable à l'autre, car l'esprit « acquiesce aux deux avec la même assurance » (T 2.3.10.2; liv. II, p. 301). Cela, comme on le verra dans la section suivante, a des effets importants concernant l'impact de la certitude que l'objet de la curiosité serait censé apporter sur son attrait pour l'esprit curieux.

sooner give up my own Cause than my Friend's, if I thought that Imputation of any Consequence to a man's Character. But allow me to tell you, that I never asserted so absurd a Proposition as *that any thing might arise without a Cause* I only maintain'd, that our Certainty of the Falshood of that Proposition proceeded neither from Intuition nor Demonstration; but from another Source. *That Caesar existed, that there is such an Island as Sicily*; for these Propositions, I affirm, we have no demonstrative nor intuitive Proof. Woud you infer that I deny their Truth, or even their Certainty? There are many different kinds of Certainty; and some of them as satisfactory to the Mind, tho perhaps not so regular, as the demonstrative kind." HL 91, 186-187.

3.2 L'attrait des objets de la curiosité

Déterminer ce qui fait pour Hume qu'un objet pique notre curiosité est un sujet assez complexe. Pour cette raison, je diviserai le traitement de cette question en deux sections. Dans la première, je parlerai du rôle qu'y jouent la certitude qui découlerait de la confirmation de l'objet de la curiosité et l'incertitude qui l'affecte au début de la démarche. Dans la seconde partie, j'expliquerai la façon dont d'autres aspects de l'objet de la curiosité, tels que sa plausibilité, le rôle de nos capacités épistémiques dans sa formulation et son traitement, sa pertinence, sa nouveauté ainsi que son caractère non manifeste, affectent sa désirabilité pour l'esprit curieux. Ces derniers aspects sont pour Hume, comme on le verra, les sources principales de l'attrait de l'objet de la curiosité.

3.2.1 La certitude, l'incertitude et l'attrait des objets de la curiosité

Il semblerait sensé de penser que la curiosité, en tant qu'« amour de la vérité », entretient une relation spéciale avec ce qu'on considère normalement comme le niveau le plus élevé de vérité, c'est-à-dire les vérités démonstratives. Si cela était le cas, l'esprit curieux devrait être particulièrement motivé par cette sorte de vérités. Cependant, les différents types d'évidence affectent également l'esprit du curieux. Pour Hume, la certitude démonstrative propre de la connaissance et les preuves associées au domaine de la probabilité exercent le même attrait et sont également satisfaisantes :

Il est certain que la première espèce de vérité [la connaissance] ne saurait être désirée simplement comme vérité et que ce n'est pas la justesse de nos conclusions qui, à elle seule, donne du plaisir. Car ces conclusions restent aussi justes, que nous découvrons l'égalité de deux corps à l'aide du compas

ou que nous l'apprenions par une démonstration mathématique; et quoique, dans un cas, les preuves soient démonstratives et, dans l'autre, seulement sensibles, toutefois, généralement parlant, l'esprit acquiesce avec autant d'assurance dans l'un que dans l'autre. (T 2.3.10.2; liv. II, p. 300-301).

Ce passage est particulièrement important pour comprendre la manière dont des objets de recherche exercent un attrait sur l'esprit du chercheur. Car outre le fait que la variation du genre spécifique d'évidence qu'ils présentent n'a aucune incidence sur l'intérêt épistémique des objets de cette passion, Hume ajoute aussi que ces objets ne sauraient pas être désirés ni produire du plaisir simplement en raison de la certitude et de la justesse espérées. Celles-ci ne produisent qu'un plaisir « tout à fait négligeable, si même il ne dégénère pas plutôt en douleur » (T 2.3.10.2; liv. II, p 301).

Cependant, quoique la certitude qui découlerait de la découverte de l'objet de recherche n'ait que des effets très réduits par rapport à son attrait pour l'esprit curieux, l'incertitude qui l'affecte a des effets notables là-dessus. Par exemple, quand une hypothèse pique notre curiosité, nous ne savons pas si elle est ou non effectivement vraie avant de la confirmer. À ce moment-là et pendant le développement de notre recherche, nous devons envisager sa vérification ainsi que sa fausseté comme des résultats possibles, bien que nous soyons obligés de considérer le premier comme plus probable pour que notre curiosité s'éveille et reste vive. La considération successive des deux résultats possibles de notre démarche donne lieu chez nous alternativement à la joie et au chagrin (T 2.3.9.9; liv. II, p. 291). L'alternance de ces deux passions causées par l'incertitude génère une importante agitation dans notre esprit (T 2.3.4.7; liv. II, p. 269). Cette agitation se communique à son tour à notre passion prédominante en ce moment, car « l'agitation de la pensée, les rapides passages qu'elle fait d'une vue à une autre, la variété des passions qui se succèdent selon les différentes vues, tout cela produit une agitation dans l'esprit et se transfuse dans la passion prédominante » (T 2.3.4.7; liv. II, p. 269). Alors, lorsque la curiosité prédomine, son intensité se renforce et l'attrait de notre hypothèse augmente. Cependant, si la passion prédominante est autre, par exemple la tristesse ou l'ennui,

l'effet d'intensification que l'incertitude produit pourra jouer dans le sens contraire et faire pâlir l'attrait de notre hypothèse.

3.2.2 Les sources principales de l'attrait des objets de la curiosité

Selon Hume, l'attribut qui rend agréable dans une grande mesure l'objet de la curiosité « tient dans la capacité et le génie déployés pour l'inventer et le découvrir » (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301)⁶⁰. Dans ce contexte, *inventer* signifie formuler une hypothèse, tandis que *découvrir* signifie la confirmer. En termes humiens, une hypothèse est une relation d'idées à laquelle on accorde une certaine plausibilité. La plausibilité de l'hypothèse que nous formulons et cherchons à confirmer est un critère qui affecte l'attrait de l'objet de la curiosité d'une façon importante. Cela est le cas parce que pour que notre curiosité soit attisée et reste vive, nous devons pouvoir envisager le succès de notre démarche (T 2.3.10.7; liv. II, p.304).

⁶⁰ Ce vocabulaire peut sembler un peu étrange au lecteur contemporain. Cependant, il était courant dans les textes de la période moderne de parler d'invention, de découverte et de génie comme des éléments essentiels des méthodes scientifiques, philosophiques et artistiques. On peut penser par exemple à l'*Ars Inveniendi* chez Leibniz, au *Novum Organon* chez Bacon, aux *Regulae ad directionem ingenii* chez Descartes ou à l'*Agudeza y arte de ingenio* chez Gracián. Hume utilise cette terminologie à plusieurs reprises et dans le *Traité* et dans ses œuvres postérieures. Dans le *Traité*, par exemple, on retrouve le couple invention-découverte dans un passage très significatif à la fin de la conclusion du livre I : « je sens monter en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et de me faire un nom grâce à mes inventions et mes découvertes » (T 1.4.7.12; liv. I, p. 364). Dans l'*Histoire naturelle de la religion*, Hume parle d'invention et de preuve par rapport à la croyance à un Être Suprême : « Il est bien plus difficile d'inventer et de prouver pour la première fois une doctrine que de la défendre et de la maintenir » (NHR 1.7, p. 71). Pour une discussion récente sur l'importance de l'invention et sa relation avec le génie et la découverte, voir : Stefanie Buchenau, *The founding of aesthetics in the German Enlightenment : the art of invention and the invention of art*, (Cambridge : Cambridge University Press, 2013), 15-52.

Plus une hypothèse requiert que l'on mobilise de manière significative nos habilités intellectuelles afin de pouvoir être d'abord formulée et finalement confirmée, plus elle aura une force motivante sur nous. Inversement, quelque chose d'évident ne pique jamais la curiosité de personne :

Ce qui est facile et évident n'est jamais valorisé; et même ce qui est *en soi* difficile n'est guère considéré, si nous parvenons à sa connaissance sans difficulté et sans contention de la pensée ou du jugement. Nous aimons suivre les démonstrations des mathématiques mais trouverions peu d'intérêt auprès d'une personne qui se contenterait de nous informer des proportions des lignes et des angles, quand bien même nous accorderions la plus entière confiance tant à son jugement qu'à sa véracité. Dans ce cas, il suffit d'avoir des oreilles pour apprendre la vérité. Nous ne sommes plus tenus de fixer notre attention ou d'exercer notre génie; de tous les exercices de l'esprit, il n'en est pas de plus plaisant ni de plus agréable. (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301).

Pour illustrer les propos de Hume imaginons, par exemple, que nous nous intéressons au questionnement suivant : quelle est la trajectoire par laquelle une particule pesante tomberait d'un point A à un point B dans le temps le plus court possible, en considérant le milieu comme non-résistant et sans que le passage de la particule sur la courbe génère de la friction?⁶¹ Face à ce problème, nous pouvons formuler plusieurs hypothèses. Possiblement, la première qui nous viendra à l'esprit est l'hypothèse selon laquelle la trajectoire en question doit être une ligne droite comme celle montrée dans l'hypothèse a) de la fig. 3.1. Cette hypothèse est assez intuitive et facile à formuler. Peut-être, d'autres possibilités, comme l'hypothèse b), ne nous sembleront pas suffisamment plausibles. Cela nous emmènerait à les écarter rapidement. Cependant, si nous appliquons notre « attention » et notre « génie » au problème, nous pourrions noter que le poids de la

⁶¹ C'est le problème de la courbe brachistochrone. Ce fut un problème célèbre posé par Jean Bernoulli en 1696 dans les *Acta Eruditorum*. Plusieurs figures notables comme Leibniz, Newton, les frères Bernoulli eux-mêmes et L'Hôpital, parmi d'autres, offrirent des solutions à ce problème. La solution du problème est la courbe cycloïde, une courbe similaire à celle présentée dans l'hypothèse c) de la fig. 3.1. Pour une histoire du problème de la courbe brachistochrone voir : Leonard M. Blumenthal, «A critical history of the brachistochrone problem», (1924).

particule joue un rôle dans son déplacement d'une façon telle qu'une trajectoire qui maximise l'impact du poids de la particule sur sa vitesse serait, peut-être, parcourue plus rapidement. Cela nous permettrait de formuler une hypothèse différente, comme l'hypothèse c) dans la fig. 3.1, qui, tout en restant plausible, est plus difficile à formuler et à confirmer. Cette dernière hypothèse serait plus attrayante pour nous parce qu'elle résulte d'un exercice soutenu de nos capacités intellectuelles⁶².

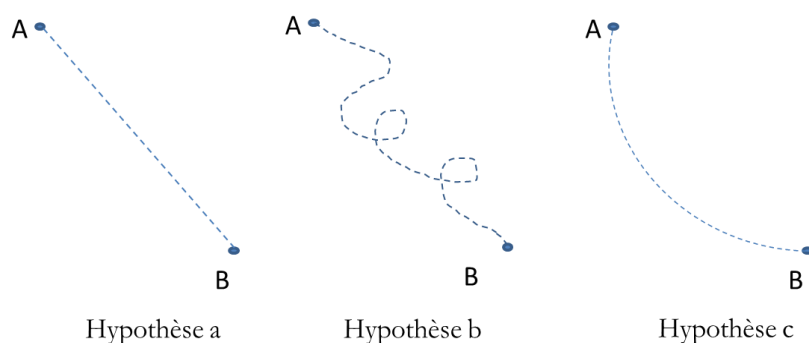


Fig. 3.1 : Hypothèses au problème de la courbe brachistochrone

En plus d'être plausible et de demander l'exercice de nos capacités mentales, l'objet de la curiosité doit être suffisamment pertinent relativement aux intérêts du curieux.

La pertinence de l'objet de la curiosité dérive pour Hume de l'importance et de l'utilité que l'individu accorde à celui-ci. C'est pour cette raisons qu'il remarque, par exemple, que peu de mathématiciens se plaisent à multiplier *per se* à l'infini des problèmes d'algèbre ou à rechercher toutes les proportions des sections coniques (T 2.3.10.4; liv. II, p. 301). Pour éveiller la curiosité de quelqu'un, il faut que l'objet de cette passion soit formulé

⁶² Les causes de ce phénomène seront abordées dans le chapitre IV où nous expliquerons la relation qu'existe d'après Hume entre nos vertus intellectuelles et notre curiosité.

dans le cadre d'un contexte d'intérêt capable de lui conférer un caractère suffisamment bénéfique du point de vue de l'individu. Ce contexte est défini sur la base des engagements, des préférences, des convenances, etc. de l'individu, conçus dans un sens large⁶³. Par exemple, pour un mathématicien, en reprenant le modèle cité par Hume, il ne sera peut-être pas plaisant de proposer n'importe quelles hypothèses sur n'importe quel problème mathématique. Cependant, s'il est en train de travailler sur un problème spécifique, par exemple le problème de la courbe brachistochrone dont nous parlions plus haut, il sera intéressé à formuler des hypothèses pertinentes et dont la vérification lui semble probable en vue d'arriver à une solution nouvelle de ce problème. Ces hypothèses pourront ainsi devenir les objets de sa curiosité.

Le caractère bénéfique des objets de la curiosité provient de l'importance et de l'utilité que l'individu leur attribue. Cependant, ce serait une erreur de supposer que l'importance et l'utilité accordées à un objet de recherche ont besoin d'être particulièrement remarquables. Comme déjà dit, l'utilité de l'objet de recherche résulte plutôt de la valeur que l'individu accorde aux résultats de sa démarche à partir du contexte d'intérêt dans lequel il se trouve. Néanmoins, ce serait une erreur de supposer que l'objet de recherche doit être directement bénéfique pour l'individu curieux. D'après Hume, celui-ci est capable de ressentir par sympathie le plaisir ressenti par ceux qui bénéficieraient de sa découverte, même s'il n'espère en obtenir aucun bénéfice pour soi (T 2.3.10.5; liv. II, p. 302).

En plus d'être plausible, pertinent et de découler d'un exercice poussé de nos capacités mentales, l'objet de la curiosité doit être aussi raisonnablement nouveau. Pour Hume, le

⁶³ Cette notion correspond à ce que dans la psychologie contemporaine de la motivation on appelle « intérêt situationnel », cf. Jordan Litman, «Curiosity: nature, dimensionality, and determinants», dans *The Cambridge Handbook of Motivation and Learning*, sous la dir. de K. Anne Renninger et Suzanne Hidi (Cambridge : Cambridge University Press, 2019), 419.

caractère nouveau d'une idée ou d'une action a des effets remarquables sur l'esprit. En ce sens, il affirme dans sa discussion des effets de l'accoutumance sur les passions que :

Quand l'âme s'emploie à effectuer une action ou à concevoir une chose à laquelle elle n'est pas habituée, elle trouve que ses facultés manifestent une espèce de rigidité et que l'esprit se meut difficilement dans une nouvelle direction. Comme cette difficulté agite les esprits animaux, elle est source d'étonnement, de surprise et de toutes les émotions qui proviennent de la nouveauté; elle est, par elle-même, très agréable, comme tout ce qui anime l'esprit à un degré modéré. Mais la surprise a beau être agréable en elle-même, dès lors qu'elle met les esprits en effervescence, elle n'augmente pas nos affections agréables sans augmenter aussi nos affections pénibles, conformément au principe précédent que toute émotion qui précède ou accompagne une passion se convertit facilement en elle. De là vient que tout ce qui est nouveau nous affecte davantage et nous donne soit plus de plaisir, soit plus de douleur que ce qui à proprement parler, lui appartient naturellement. Au fur et à mesure qu'elle revient, la nouveauté s'use, les passions déclinent; les esprits animaux circulent plus lentement; et nous regardons l'objet d'un œil plus tranquille (T 2.3.5.2; liv. II, p. 271-272).

Comme ce passage laisse voir, pour Hume la nouveauté d'un objet ou d'un événement sert à fixer notre attention sur lui en raison de son caractère inhabituel. Lorsque nous sommes face à quelque chose de nouveau, son caractère inusité attire notre attention et nous rend difficile de passer à autre chose. Ce blocage de notre attention est à la source de deux émotions agréables : l'étonnement et la surprise. Cependant, les effets de ces deux émotions ne se limitent pas à leur caractère agréable. Elles possèdent aussi un effet d'amplification qui affecte les autres passions que l'objet ou l'événement nouveau est censé susciter indépendamment de la considération de son caractère extraordinaire. Cela est le cas parce que, comme Hume le remarque dans son essai *Sur la tragédie*, les « mouvements » causés par la nouveauté d'un objet « se changent toujours en la passion qui est attachée à l'objet et qui en reçoit une force additionnelle » (*Essais* 221; I, p. 260). Ainsi, pour Hume, lorsqu'un objet ou un événement est, par exemple, source de joie, de tristesse, de fierté ou de honte « il est sûr qu'il produira une affection plus forte, s'il est nouveau ou inhabituel » (*Essais* 221; I, p. 260-261). Cette affection perd de la force dans

la mesure où nous nous habituons à l'objet ou à l'événement en question. À ce moment-là, nous l'apprécions sur la base de ses qualités propres dans une majeure mesure.

À la lumière de ces acquis, il est possible d'expliquer comment la nouveauté contribue à l'attrait que présente un objet de recherche sur notre curiosité. Quand nous formulons une hypothèse novatrice qui est agréable en raison de sa plausibilité, de sa pertinence ainsi que pour le fait d'être le résultat d'un exercice poussé de nos habilités intellectuelles, le caractère plaisant de ces qualités s'intensifie en raison de sa nouveauté. Nous pourrions dire, comme le fait Hume lui-même, que sa nouveauté la rend « doublement » attrayante puisque « telle est la nature de la nouveauté qu'une chose qui plaît, plaît doublement, si elle est nouvelle » (*Essais* 50-51; I, p. 110). Cependant, cette intensification n'est pas permanente et perd de la force dans la mesure où, au cours de notre recherche, nous nous habituons à l'hypothèse que nous avons formulée, ce qui nous permet de la considérer éventuellement d'une façon plus objective.

Finalement, à tous ces facteurs s'ajoute le caractère non manifeste de l'objet de la curiosité. Au moment de piquer la curiosité de quelqu'un, le contenu exact et la structure précise de l'objet ne peuvent être qu'inconnus. Cela doit être le cas au moins pour la personne concernée et son milieu; puisque, comme Hume le remarque, une chose évidente, ou dont on pourrait s'informer facilement, ne saurait piquer la curiosité de personne (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301). Néanmoins, le caractère non manifeste de l'objet de recherche ne peut pas être total, car celui-ci doit servir à « fixer » l'attention du curieux (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301). Donc, le caractère non manifeste de l'objet de la curiosité ne peut qu'être partiel.

Pour illustrer cette caractéristique de l'objet de recherche, prenons un exemple d'une discussion assez bien connue dans l'exégèse humienne, les propos de Hume concernant l'origine de l'idée de causalité. Lorsque Hume s'attaque à cette question, il explore, parmi d'autres, l'hypothèse suivante : l'idée de causalité doit provenir d'une impression

préalable (T 1.3.2.6; liv. I, p. 134). Cette hypothèse est le résultat d'un effort de réflexion important de la part de Hume. Il la formule sur la base d'un principe fondamental de sa science de la nature humaine qui établit qu'en termes généraux les idées sont des copies des impressions qui les ont précédées⁶⁴.

L'hypothèse selon laquelle l'idée de causalité proviendrait d'une impression préalable contient suffisamment de contenu pour que Hume puisse la prendre comme objet de recherche. Elle contient des indices sur le type d'origine attribuable à l'idée de causalité : il s'agit d'une impression qui doit la précéder dans le temps et qui doit la ressembler parfaitement. Cependant, l'hypothèse reste en même temps assez vague sur les détails concernant l'impression spécifique qui pourrait accomplir cette tâche. Ces détails ne sont complètement précisés qu'à la fin de la démarche.

Le caractère non manifeste de l'objet de la curiosité ainsi compris a deux conséquences remarquables concernant son attrait pour l'esprit curieux. D'abord, lorsqu'une partie importante de notre objet de recherche reste à compléter mais le travail nécessaire pour le faire nous semble possible, son attrait augmente pour nous :

Il est certain que rien n'anima plus puissamment une affection que de dissimuler une partie de son objet, en le plongeant dans une sorte de pénombre qui en découvre assez pour nous prévenir en sa faveur tandis qu'elle nous laisse le soin d'imaginer le reste. Sans compter que l'obscurité s'accompagne toujours d'une espèce d'incertitude, l'effort que fait la fantaisie pour compléter l'idée accélère le mouvement des esprits et apporte un degré supplémentaire de force à la passion. T 2.3.4.9; liv. II, p. 270.

⁶⁴ Il s'agit de ce qu'on appelle dans l'exégèse humienne le principe de la copie. Pour une discussion sur l'importance de ce principe dans la philosophie de Hume, voir : Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, (New York : Oxford University Press, 1997), 41-57.

La première chose que ce passage nous permet de constater est que lorsqu'une partie importante de notre objet de recherche reste à compléter, l'attrait de l'objet de recherche accroît d'une façon assez considérable. Cela est le cas pour trois raisons. Premièrement, parce que lorsque nous avons entre les mains une hypothèse dont nous connaissons suffisamment le contenu pour fixer notre attention, mais dont il reste encore à déterminer une partie importante, nous avons aussi entre les mains l'occasion d'exercer nos capacités mentales pour la compléter. Deuxièmement, lorsque nous ne connaissons que des éléments de l'objet de recherche suffisants « pour nous prévenir en sa faveur », les actions nécessaires pour dévoiler les éléments qui restent deviennent si difficiles et exigeantes qu'elles agitent notre esprit et renforcent notre passion dominante en ce moment, c'est-à-dire notre curiosité. Finalement, à tout cela s'ajoute l'effet amplificateur de l'incertitude. Comme nous l'avons vu, considérer en alternance le fait d'être capable ou incapable de compléter et vérifier l'hypothèse qui nous intéresse agite aussi notre esprit et renforce la passion qui prédomine chez nous en ce moment.

Le deuxième effet du caractère non manifeste de l'objet de la curiosité est que quand la découverte de notre objet de recherche nous semble échapper à nos possibilités, il se produit chez nous des passions qui rendent acceptable le recours à des entités explicatives fictives et fausses en vue de prévenir l'échec de la démarche. Cela est ainsi parce notre expectative de réussite concernant la quête se voit sévèrement compromise. Hume donne un exemple clair de cette situation encore une fois dans sa discussion sur l'origine de l'idée de causalité.

Comme je l'ai déjà remarqué, Hume commence son exploration de l'origine de l'idée de causalité avec une hypothèse très générale. Il suppose que l'idée de causalité doit provenir d'une impression préalable. Cette hypothèse possède des éléments suffisants « pour nous prévenir en sa faveur ». On sait qu'on est en train de chercher une impression. Cependant, le contenu de cette hypothèse est encore à déterminer, car nous ne connaissons pas les caractéristiques spécifiques de l'impression en question.

Hume entreprend alors un exercice de réflexion en vue de préciser et de confirmer cette hypothèse. Cet exercice consiste dans un examen soigneux des objets qui seraient reliés par la relation de causalité. Cet examen l'amène d'abord à explorer la possibilité que l'impression en question soit une qualité de ces objets. Il constate l'inadéquation de cette option et la rejette, puisque « quelle que soit la qualité choisie, je trouve un objet qui ne la possède pas et n'en tombe pas moins sous la dénomination de cause ou d'effet » (T 1.3.2 ; liv. I, 134). Ensuite, Hume considère la possibilité que l'impression en question consiste dans une relation observable entre la cause et l'effet. Cependant, tout ce que nous pouvons observer d'après lui est la contiguïté de la cause et l'effet dans l'espace ainsi que l'antériorité temporelle de la cause par rapport à l'effet. Mais, aucune de ces relations ne suffit pour expliquer la connexion nécessaire entre la cause et l'effet et Hume arrive à la conclusion que cette option est aussi inadéquate. Il affirme alors se trouver « bloqué » et dans l'impossibilité de « progresser davantage » sur ce sujet (T 1.3.2; liv. I, p. 136). À ce moment-là, la découverte de son objet de recherche lui semble échapper à ses possibilités.

Devant cette situation difficile, qui aurait de retombées dévastatrices pour son système, Hume fait un nouvel effort et « retourne l'objet de tous côtés, afin de découvrir la nature de cette connexion nécessaire et de trouver l'impression, ou les impressions, d'où peut provenir cette idée » (T 1.3.2.12; liv. I, p. 137). Cet effort le conduit à réexaminer les options qu'il a rejetées précédemment. Ce nouvel examen est aussi infortuné que le premier. Hume continue à trouver que la relation de causalité ne dépend « le moins du monde » d'aucune des qualités connues. Lorsqu'il se penche à nouveau sur les relations de contiguïté et antériorité, il continue à les trouver « imparfaites et insuffisantes ». Ce constat renforcé de son incapacité à découvrir son objet de recherche le conduit à se poser la question suivante : « Affirmerai-je, en désespoir de cause (*despair of success*), que je possède là une idée qui n'est précédée d'aucune impression semblable? » (T 1.3.2.12; liv. I, p. 137).

Pour Hume, l'option que cette question présente, c'est-à-dire, le fait de postuler que l'idée de causalité est une idée qui n'est précédée par aucune impression, est inacceptable. Cela est ainsi parce que cette possibilité fait violence à ce qu'il considère comme une de parties le mieux établies de son système, le *principe de la copie*, mais aussi parce que, à mon avis, en l'acceptant il deviendrait la victime d'une erreur similaire à celles qu'il attribua aux « systèmes philosophiques les plus éminents », dont nous avons déjà parlé dans le chapitre I. Accepter une telle possibilité ne serait qu'une « preuve de légèreté et d'inconstance » (T 1.3.2.12; liv. I, p. 137).

Comme la formulation même de la question le suggère, la possibilité que la causalité soit une idée sans impression deviendrait acceptable en raison des émotions soulevés par le constat de son incapacité à découvrir son objet de recherche. Il s'agit, dans ce cas-ci, de l'émotion que Hume appelle « désespoir de cause ». Cette passion consiste dans une nécessité exacerbée de réussite. Elle se manifeste parce que le constat de notre incapacité à compléter et confirmer une hypothèse qui a piqué notre curiosité fait du mal à notre estime de nous-mêmes, comme on le verra en détail aux chapitres IV et V. Céder à cette passion n'est pas, comme on vient de le remarquer, la bonne route à suivre pour Hume. Il propose plutôt de suivre une approche un peu plus nonchalante qui consiste à « abandonner l'examen direct » de l'objet de recherche et à « avancer comme ceux qui, cherchant quelque chose qui leur est caché, et ne le trouvant pas à l'endroit où ils s'attendaient à le trouver, battent tous les lieux avoisinants, sans aucun projet ni aucun plan assurés, dans l'espoir que leur bonne fortune finira par les guider vers ce qu'ils recherchent » (T 1.3.2.13; liv. I, p. 137).

À partir de cette discussion on peut voir que la troisième règle de la méthodologie sceptique de Hume est motivée par un souci concernant la façon dont le caractère non manifeste de l'objet de la curiosité peut, dans certains cas, susciter de passions qui rendent acceptable le recours à des entités explicatives fictives et fausses qui

contreviendraient aux principes méthodologiques de la science de la nature humaine. Cet effet est renforcé par les autres aspects attrayants de l'objet de recherche comme sa nouveauté ou sa pertinence supposée.

CHAPITRE IV

L'ESTIME DE SOI ET LA CURIOSITÉ

Les précautions par où l'on se garantit de l'Erreur ne sont pas non plus toujours agréables, le plus souvent elles sont fort pénibles, elles mortifient l'amour propre.

Jean-Pierre de Crousaz, *La logique*, préface, 1720⁶⁵.

Dans le chapitre III, nous avons vu que deux facteurs contribuent grandement à susciter la curiosité. Le premier facteur est l'effort que le curieux est censé accomplir dans la formulation de son objet de recherche. Dans la mesure où une hypothèse demande d'efforts plus importants pour être formulée, elle attire davantage notre curiosité. Le deuxième facteur est que l'objet de la curiosité ne soit pas manifeste, qu'il demeure en quelque sorte occulte ou caché. Dans ce chapitre-ci, j'expliquerai pourquoi cette difficulté à formuler une hypothèse de recherche, jointe au caractère non manifeste de l'objet visé sont des condiments essentiels pour l'émergence de la curiosité. Pour ce faire, j'avancerai la thèse que l'effort nécessaire pour formuler, compléter et confirmer une hypothèse affecte notre curiosité d'une manière si intense en raison de la relation étroite existant entre notre curiosité et notre estime de soi. Cela nous aidera à mieux

⁶⁵ Cf. Jean-Pierre de Crousaz, *La logique ou système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connoissances*, (Amsterdam : L'Honoré et Chatelain, 1720), xvi.

comprendre la fonction régulatrice de la troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume.

Notre estime de soi découle de l'idée durable mais non fixe que nous nous faisons de notre propre valeur. Cette idée peut être favorable ou défavorable. Lorsque l'idée est favorable, la considération de notre personne nous rapporte du plaisir et notre estime de soi est dite positive. Lorsque l'idée est défavorable, la considération de notre personne est une source de déplaisir et notre estime de soi est dite négative. L'estime de soi dépend de conditions internes comme nos habilités, nos actions ou nos traits de caractère, ainsi que de conditions externes comme notre position sociale, notre apparence physique ou l'approbation des autres⁶⁶. L'estime de soi constitue, alors, une disposition à ressentir soit du plaisir soit du déplaisir face à la considération de notre propre personne sur la base de certaines conditions et internes et externes.

Le rôle motivationnel de l'estime de soi ainsi conçue a été largement reconnu dans la psychologie contemporaine⁶⁷. Une estime de soi positive et stable nous confère un sentiment de compétence qui nous impulse à l'action et nous permet de faire face aux défis ainsi qu'aux difficultés et aux échecs qui surviennent dans la poursuite d'un but. Une estime de soi négative ou trop fluctuante, au contraire, nous donne une sensation d'inadéquation qui nous plonge dans un état de passivité et nous rend susceptibles à la frustration et à la gêne.

Cela est le cas dans les aspects les plus pratiques de la vie, mais aussi dans la dimension intellectuelle de notre existence. Des études cliniques ont montré, par exemple, que les

⁶⁶ Pour une discussion contemporaine autour de la relation entre les aspects internes et externes de l'estime de soi voir : Robert L. Campbell, Sarah Eisner et Nicole Riggs, «Sources of self-esteem: from theory to measurement and back again», *New Ideas in Psychology* 28, no. 3 (2010).

⁶⁷ Cf. Nathaniel Branden, *The six pillars of self-esteem*, (New York; London : Bantam, 2007), 26-42.

individus qui possèdent une estime de soi positive et stable sont plus curieux et enclins davantage à se questionner et à affronter des défis intellectuels que ceux dont l'estime de soi est négative ou instable⁶⁸. Cela suggère l'existence d'un lien entre notre estime de soi et notre curiosité; au sens où la première, selon si elle est positive ou négative, peut favoriser ou empêcher la manifestation de la seconde.

J'avance ici la thèse que Hume était sensible à l'importance d'un tel lien entre l'estime de soi et la curiosité. Je soutiens plus précisément que, d'après lui, nous ressentons de la curiosité dans la mesure où notre estime de soi est positive parce que la manifestation de notre curiosité passe par l'auto-attribution, à tort ou à raison, de capacités mentales ajustées à la nature du questionnement qui nous intéresse. Mais je voudrais aussi soutenir que, pour Hume, la relation entre curiosité et estime de soi va plus loin. D'après lui, la possibilité de renforcer notre estime de soi stimule notre curiosité d'une façon telle que, plus nous pensons bonifier notre estime de soi par la poursuite d'une recherche, plus attirante devient-elle pour nous, et plus difficile il est de nous en passer.

Le fait d'attribuer un rôle motivationnel si important à l'estime de soi dans la manifestation de la curiosité distingue l'approche humienne d'autres approches tant historiques que contemporaines de cette émotion. Tout au long de l'histoire intellectuelle de l'occident, la curiosité a, plus souvent qu'autrement, été comprise comme une sorte de désir. On a caractérisé ce désir comme une pulsion vers la connaissance, qu'elle soit aussi mondaine que la vie de mon voisin ou aussi élevée que l'ordre caché de l'univers. Fréquemment, on a présenté le volet intellectuel de ce désir comme un désir de savoir motivé par le savoir lui-même. C'est-à-dire un désir dont le but n'est que la certitude qui s'obtient de la vérification ou la découverte de son objet, en dépit de toute autre

⁶⁸ Cf. S. B. Waschull et M. H. Kernis, «Level and stability of self-esteem as predictors of children's intrinsic motivation and reasons for anger», *Personality and Social Psychology Bulletin* 22, no. 1 (1996): 5,6.

considération. Le désir de savoir ainsi conçu reçut à l'époque moderne la dénomination d'*amour de la vérité*⁶⁹. Dans la psychologie actuelle, on parle en termes généraux de la curiosité comme d'une motivation intrinsèque pour l'information⁷⁰. Cela signifie que lorsque quelqu'un ressent de la curiosité elle ne prend en compte que le plaisir inhérent à la satisfaction de son désir. Le fondement de cette manière de concevoir la curiosité est l'opinion que l'apprentissage confère une récompense interne, qui encourage la recherche d'information pour elle-même. Au cœur de cette récompense, on met l'apaisement d'un souci de certitude⁷¹.

Malgré le fait d'adopter la dénomination traditionnelle d'amour de la vérité au moment de parler de la curiosité, Hume ne conçoit pas cette émotion comme un désir de connaissance désaffecté de toute autre considération. Comme on l'a vu dans le chapitre III, Hume regarde des considérations sur la plausibilité, la pertinence, et la nouveauté de l'objet de recherche comme des aspects nécessaires pour susciter de la curiosité chez quelqu'un. À ces considérations il ajoute des considérations sur la difficulté de la démarche. Ces considérations dérivent de l'effort nécessaire pour formuler, compléter et confirmer notre objet de recherche. D'après lui, nous ne saurions ressentir de la curiosité

⁶⁹ Par exemple, Locke parle dans l'*Essai sur l'entendement humain* du besoin d'aimer la vérité par elle-même pour celui qui vise sérieusement la recherche de la vérité. Pour Locke, cette façon de comprendre le désir de savoir constitue un moyen pour garantir que nous ne donnons préférence à nos opinions qu'uniquement en fonction de leur évidence, sans tenir compte d'autres considérations. Il affirme que « There is nobody in the commonwealth of learning, who does not profess himself a lover of truth », quoique la plupart ne le soit vraiment pas à son avis. Cf. John Locke et Peter N. Nidditch, *An essay concerning human understanding*, (Oxford : Clarendon Press, 1975), 693. Pour une discussion récente autour de l'importance de l'amour de la vérité chez Locke voir : Philippe Hamou, « Locke : « Aimer la vérité pour elle-même », *Archives de Philosophie* 81, no. 1 (2018): 99-113.

⁷⁰ Cf. David Beswick, *Cognitive Motivation : From curiosity to identity, purpose and meaning*, (Cambridge : Cambridge University Press, 2019), 51.

⁷¹ Cf. Linus Holm, Gustaf Wadenholt et Paul Schrater, « Episodic curiosity for avoiding asteroids: Per-trial information gain for choice outcomes drive information seeking », *Scientific Reports* 9, no. 1 (2019): 1-3.

que dans les cas où la recherche constitue un défi demandant d'efforts importants de notre part (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301). Cette manière de comprendre le fonctionnement de la curiosité repose sur le fait que ce qui motive notre curiosité n'est pas uniquement un souci de connaissance, mais aussi le plaisir qui découle de la confirmation de la valeur des habilités mentales et d'autres traits de caractère que nous exerçons dans nos poursuites épistémiques. Pouvoir s'attribuer cette sorte de qualités contribue à notre estime de nous-mêmes, car elles nous permettent d'avoir une considération favorable de nous-mêmes.

Cette façon de comprendre la relation entre notre curiosité et notre estime de soi sert à expliquer pourquoi les efforts nécessaires pour formuler, compléter et confirmer un objet de recherche stimulent fortement notre curiosité. Mais, elle rend également compréhensible le fait que, une fois plongés dans une investigation, il nous soit très difficile de l'abandonner en cas d'échec; car une démarche qui n'est pas couronnée de succès non seulement échoue à renforcer notre estime de soi, mais peut aussi la faire diminuer considérablement. Cela est important pour comprendre pourquoi, dans certains cas, l'impossibilité à compléter et à confirmer notre hypothèse cause un "désespoir" pouvant conduire au recours à des entités explicatives fictives et fausses contraires aux principes méthodologiques de la science de la nature humaine (voir par exemple, T 1.3.2.12; liv. I, p. 137). La troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume a comme but prévenir que cela arrive.

Ce chapitre offre une reconstruction de la manière dont Hume conçoit le lien entre l'estime de soi et la curiosité. La reconstruction est basée sur a) la compréhension humienne de la fierté et de l'humilité, passions qui jouent un rôle central dans l'évaluation de soi; b) sa discussion de la curiosité et c) son explication du caractère agréable de nos capacités mentales dans le *Traité de la nature humaine*. Le chapitre se divise en trois parties. Dans la première, j'aborde la compréhension humienne de l'estime de soi. Dans la seconde, je m'attaque à la fonction qu'y joue la difficulté de l'objet de

recherche et à son rapport à l'estime de soi dans le cas de la curiosité. Dans la troisième, j'explique le rôle des considérations touchant nos capacités mentales et notre estime de soi dans les circonstances que, d'après Hume, concourent à la manifestation de la curiosité.

4.1 La compréhension humienne de l'estime de soi

En termes humiens, notre estime de soi correspond aux émotions que Hume appelle *fierté* (*pride*) et *humilité* (*humility*). Pour lui, lorsque notre idée de nous-mêmes est plus « avantageuse » nous ressentons de la fierté tandis que lorsque cette idée est moins favorable nous ressentons de l'humilité (T 2.1.2.2; liv. II, p. 102). La fierté et l'humilité ont deux sortes de causes d'après Hume. Nous acquérons d'abord une idée de notre valeur de façon individuelle par l'appréciation que nous faisons de nos attributs personnels, soient-ils nos qualités mentales, nos qualités corporelles, nos possessions, nos relations, etc. Ces attributs constituent les *causes originelles* (*original*) de ce que Hume appelle la fierté et de l'humilité (T 2.1.11.1; liv. II, p. 146). Ces causes originelles opèrent sur l'esprit par le mécanisme de double relation. Ce mécanisme est une propension de l'esprit humain qui fait que certaines idées et certaines impressions se joignent les unes avec les autres de la façon suivante :

Quand une idée produit une impression reliée à une autre impression qui est en connexion avec une idée, elle-même reliée à la première idée, ces deux impressions doivent être, d'une façon ou d'une autre, inséparables; et l'une

ne saurait exister sans être accompagnée de l'autre (T 2.1.5.10; liv. II, p. 115)⁷².

L'autre sorte de cause à l'origine de la fierté et de l'humilité sont les considérations et les opinions des autres à l'égard de nos attributs personnels. D'après Hume nous sommes spécialement touchés par ce que nos proches et les gens que nous estimons ou respectons pensent à notre égard (T 2.1.11.9; liv II, p. 152). Ce sont des *causes secondaires* (secondary) pour Hume, quoiqu'elles aient « une influence égale » sur la fierté et l'humilité à celle des causes primaires (T 2.1.11.1; liv. II, p. 146). Les causes secondaires opèrent sur l'esprit à travers le mécanisme de sympathie combinée au mécanisme de double relation. Le mécanisme de sympathie consiste dans notre propension à recevoir par « communication » les inclinations, les sentiments et les opinions des autres (T 2.1.11.2; liv. II, p. 146)⁷³.

Quoique de deux ordres différents, les causes originelles et secondaires de la fierté et de l'humilité doivent agir ensemble pour que ces passions puissent se manifester proprement. Car les causes originelles de la fierté et de l'humilité « n'ont que peu d'influence sans le soutien des opinions et des sentiments d'autrui » (T 2.1.11.1; liv. II, p. 146), mais, en même temps, « les louanges des autres ne nous procurent jamais beaucoup de plaisir sauf lorsqu'elles coïncident avec notre propre opinion et nous sont adressées pour les qualités dans lesquelles nous excellons principalement » (T 2.1.11.13; liv. II, p. 152). Conséquemment, une discussion de la conception humienne de l'estime de soi doit

⁷² Pour une discussion récente du rôle de ce principe dans la philosophie de Hume, voir : Lilli Alanen, «The powers and mechanisms of the passions», dans *The Blackwell guide to Hume's Treatise*, sous la dir. de Saul Traiger (Malden, MA : Blackwell Publishing, 2006).

⁷³ Pour une discussion récente du rôle de ce mécanisme dans la philosophie de Hume, voir : Rico Vitz, «Sympathy and benevolence in Hume's moral psychology», *Journal of the History of Philosophy* 42, no. 3 (2004).

tenir compte de ces deux sortes de causes. Je commencerai par les causes originelles, pour ensuite m'attaquer aux causes secondaires. Je finirai avec une explication de la manière dont l'opposition entre fierté et humilité a une incidence sur l'évaluation de notre estime de soi.

4.1.1 Les causes primaires de la fierté et de l'humilité

Pour Hume la relation que les passions gardent avec leurs causes et leurs objets permet de les classer en deux groupes. Le premier groupe est constitué par les passions qu'il appelle « directes ». Les passions directes sont « celles qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir » (T 2.1.1.4; liv. II, p. 100). Les objets et les causes de cette sorte de passions sont identiques d'après Hume. Il comprend sous les passions directes le désir, l'aversion, le chagrin, la joie, l'espoir, la crainte, le désespoir et la sécurité (T 2.1.1.4; liv. II, p. 101). Les passions directes sont pour Hume des motifs pour la volonté.

Le deuxième groupe des passions est formé par celles que Hume qualifie d'indirectes, c'est-à-dire les passions qui procèdent aussi de la douleur ou du plaisir mais « à condition toutefois d'y joindre d'autres qualités » (T 2.1.1.4; liv. II, p. 100). Pour cette sorte de passions, leurs objets et leurs causes sont différents et se relient les unes avec les autres par les mécanismes d'association de l'esprit. Hume met dans l'ensemble des passions indirectes la fierté, l'humilité, l'ambition, la vanité, l'amour, la haine, l'envie, la pitié, la malveillance, la générosité et les passions qui en dépendent (T 2.1.1.4; liv. II, p. 100). D'après Hume, les passions indirectes ne constituent pas de motifs pour la volonté.

La fierté et l'humilité sont alors des passions indirectes, agréable l'une et désagréable l'autre (T 2.1.5.4; liv. II, p. 112). Que la fierté et l'humilité soient des passions indirectes signifie qu'elles sont générées par la présence du plaisir et de la douleur, dans la mesure où ces affections-ci sont accompagnées par « d'autres qualités » (T 2.1.1.4; liv. II, p. 100). D'après Hume, la fierté apparaît lorsque l'individu se fait une idée « avantageuse » de soi-même. En revanche, l'individu ressentira de l'humilité si son appréciation de soi est relativement moins favorable (T 2.1.2.2; liv. II, p. 101-102). En ce sens, l'idée de moi de l'individu constitue l'objet de ces deux passions, car chaque fois que la fierté ou l'humilité sont suscitées, c'est vers l'idée de moi qu'elles se dirigent d'après Hume (T 2.1.2.4; liv. II, p. 103).

Pour Hume, les causes originelles de la fierté et de l'humilité sont très diverses; car il y inclut des qualités mentales, des attributs corporels et « tous les objets qui nous sont peu ou prou alliés ou reliés » (T 2.1.2.5; liv. II, p. 103). Cependant, il introduit une distinction importante par rapport aux causes de la fierté et de l'humilité. À proprement parler, la fierté et l'humilité n'apparaissent pas en raison des « objets », mais des caractéristiques qui leur sont attribuées. Ainsi, une maison par elle-même ne saurait pas être cause ni de fierté ni d'humilité; il faut qu'une caractéristique agréable ou désagréable lui soit attribuée, par exemple la solidité ou la faiblesse de sa construction. Pour tenir compte de ce phénomène, Hume introduit une précision de vocabulaire. Il appelle « qualité » la caractéristique et « sujet » la chose à laquelle cette caractéristique est attribuée (T 2.1.2.6; liv. II, p. 103-104). Ensemble, ces deux éléments constituent les causes originelles de la fierté et de l'humilité. Il affirme que les qualités associées aux causes originelles de ces passions sont d'elles-mêmes plaisantes, dans le cas de la fierté, et déplaisantes, dans le cas de l'humilité (T 2.1.5.1; liv. II, p. 111).

Néanmoins, le caractère agréable ou désagréable de la qualité du sujet ne suffit pas à susciter la fierté ou l'humilité chez quelqu'un. Il faut qu'il existe en plus une relation particulière entre la « cause » et l'objet de la passion (T 2.1.5.7; liv. II, p. 113). Cette

relation est le résultat des mécanismes naturels d'association, de la coutume et des diverses pratiques sociales qui se trouvent à la base des rapports de possession et de propriété entre l'individu et le sujet portant la qualité qui éveille chez lui soit la fierté soit l'humilité.

Les causes et les objets de la fierté et de l'humilité, ainsi que la relation qui les unit, s'articulent en raison d'un mécanisme de l'esprit humain que Hume appelle « la double relation entre les impressions et les idées » et que dans la littérature huienne on connaît comme le principe de double relation. Comme déjà dit, ce mécanisme consiste dans la mise en rapport de deux impressions et deux idées (T 2.1.5.5; liv. II, p. 112). Dans le cas de la fierté, les impressions en jeu sont le plaisir généré par la qualité agréable portée par la cause de la passion et la fierté elle-même en tant qu'impression plaisante. Dans le cas de l'humilité, les impressions sont la douleur ou déplaisir découlant de la qualité désagréable de la cause et l'humilité elle-même en tant qu'impression déplaisante. Les idées mises en relation sont dans les deux cas l'idée de moi de l'individu, comme objet de la passion, et l'idée de la cause, comprenant le sujet et la qualité qui lui est attachée.

Les deux impressions et les deux idées se relient de la façon suivante : l'idée de la cause, en tant que référée à l'idée de moi de l'individu selon les conditions établies auparavant, génère chez celui-ci une impression agréable ou désagréable le cas échéant. Cette impression est suivie à son tour par une autre impression qui la ressemble en raison de son caractère plaisant ou désagréable. La deuxième impression ainsi produite se réfère naturellement au moi de l'individu pour devenir finalement en fierté ou en humilité, selon l'impression qui l'a précédée eût été plaisante ou désagréable (Fig.4.1).

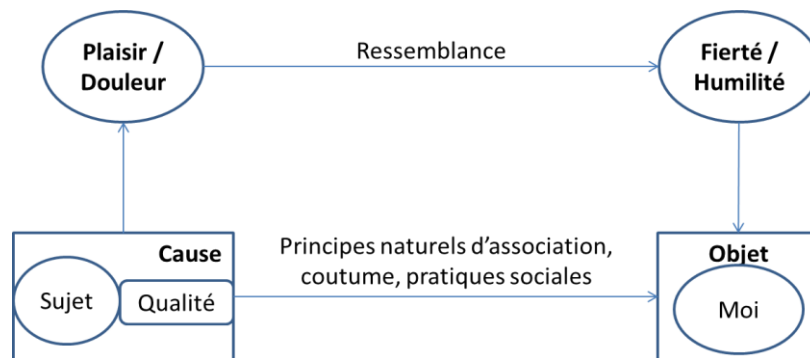


Fig. 4.1 : Le mécanisme de double relation pour la fierté et l'humilité

Les causes originelles de la fierté et de l'humilité doivent remplir certaines conditions d'après Hume. D'abord, le lien entre la cause et l'objet de la passion doit être étroit. Hume affirme que lorsque quelque chose de relié avec nous comporte une qualité plaisante, si le lien est faible nous ressentons de la joie plutôt que de la fierté. Dans le cas où la chose se montre déplaisante et le lien avec nous soit faible, nous ressentons de la tristesse. Pour produire de la fierté ou de l'humilité chez quelqu'un, il faut que le lien qui unit la cause de la passion et son objet soit étroit (T 2.1.6.3; liv. II, p. 117). Pour éclaircir ce phénomène, imaginons, par exemple, que la fille d'une amie vient de remporter un important concours de chant. La relation que j'ai avec mon amie fait que l'événement me touche. Alors, au moment de recevoir la nouvelle du succès de sa fille, je ressens de la joie, mais pas de la fierté, car mon rapport avec sa fille n'est pas suffisamment étroit. Cependant, si le vainqueur du concours avait été mon fils, la connaissance de la nouvelle me ferait ressentir de la fierté en raison de la relation étroite qui nous unit.

Deuxièmement, la chose comportant la qualité agréable ou désagréable ne doit pas uniquement être reliée étroitement à nous, elle doit aussi nous appartenir exclusivement ou, au moins, être partagée avec peu de gens (T 2.1.6.4; liv. II p.118). Posséder un bien ou un mal que tout le monde possède ne suscite ni de la fierté ni de l'humilité. Pour illustrer ce phénomène, imaginons que j'habite sur une rue où tout le monde a un beau sapin dans son jardin. Malgré la beauté de mon sapin, je ne saurais pas ressentir de la

fierté à son égard. Il n'est pas l'occasion d'une appréciation favorable de ma situation vis-à-vis de celle de mes voisins. Nous possédons tous à peu près le même objet agréable. Néanmoins, la situation change si je suis le seul voisin de la rue à avoir, en plus d'un beau sapin, un gainier rouge en fleur dans mon jardin. Maintenant, je possède un bien en exclusivité relative, ce qui me rend fier à son égard.

Troisièmement, en vue de susciter notre fierté ou notre humilité, il faut que le caractère plaisant ou pénible de la cause soit « très reconnaissable et manifeste » et pour nous-mêmes et pour les autres (T 2.1.6.6; liv. II, p 119). La valeur des qualités plaisantes ou désagréables découle d'un exercice comparatif qui doit servir à nous distinguer suffisamment des autres pour que la fierté et l'humilité apparaissent. Mais, la simple comparaison que nous pouvons faire avec les autres ne suffit pas. Pour Hume, il faut que les autres reconnaissent aussi ce qui nous met dans une position favorable. Un exemple de ce phénomène pourrait être le suivant. Pensons à quelqu'un qui fait des gâteaux très savoureux. Il sait que ses gâteaux sont bons, car il aime les comparer avec les gâteaux qu'on peut trouver dans les pâtisseries commerciales de sa ville. Mais si personne d'autre ne le sait, il ne saurait pas ressentir de la fierté d'après Hume. Il faut que les autres goûtent ses gâteaux et lui fassent savoir qu'ils les trouvent aussi vraiment bons, voire meilleurs que ceux qu'on peut trouver dans la plupart de pâtisseries de la ville. Seulement lorsque cela arrive, il pourra se sentir fier à l'égard de son talent de pâtissier.

Quatrièmement, la cause de la fierté et de l'humilité ainsi que son lien avec nous ont besoin d'être relativement permanents et stables, comparés à notre propre existence. Car, « ce qui est accidentel et inconstant donne bien peu de joie et moins encore de fierté » (T 2.1.6.7; liv. II, p. 119). D'après Hume, une chose dont nous prévoyons le changement par l'imagination nous rapporte peu de plaisir. Alors, si la cause supposée de la fierté ou de l'humilité ainsi que son lien avec nous est de faible durée, peu stable ou en risque d'être compromise, la passion ne pourra être que très faible ou même ne pas avoir lieu du tout. Pour illustrer ce phénomène, imaginons que j'apprends à jouer de la guitare

depuis quelque temps. Il y a quelques jours, j'ai commencé à étudier une nouvelle partition pour un examen que je dois passer au conservatoire. La pièce en question contient une difficulté technique que j'ai du mal à surmonter, disons un changement de position très rapide et compliqué de la main gauche d'un bout à l'autre du manche de l'instrument. Après quelque temps de pratique, j'arrive, sans savoir trop comment, à le faire une première fois. Cela me donne une certaine joie, mais pas de fierté, car il s'agit d'un évènement presque accidentel que je ne peux pas reproduire devant personne. Je ne contrôle pas encore la mécanique du mouvement et continue à avoir du mal à le répéter à ma guise et à l'intégrer dans ma performance de la pièce que j'étudie. Je poursuis dans la pratique. À un certain moment, le mouvement devient de plus en plus facile à répéter, quoique je ne maîtrise pas encore sa mécanique. Ces réussites sporadiques sont un motif plus fort de joie, car j'avance dans mon but, mais pas encore de fierté. Ma capacité à faire le mouvement n'est pas consistante et je ne peux pas l'intégrer d'une façon satisfaisante dans mon exécution. Finalement, après plusieurs semaines de pratique, j'arrive à maîtriser le mouvement d'une façon telle que je peux le répéter à ma guise et l'intégrer adéquatement dans ma performance. Alors, quand je démontre mon habileté, en exécutant correctement la pièce de musique devant mon professeur le jour de l'examen, je peux finalement me sentir fier de ma capacité.

4.1.2 Les causes secondaires de la fierté et l'humilité

Les considérations et les opinions favorables (« approbation » ou « louange ») ou défavorables (« désapprobation » ou « blâme ») des autres à l'égard de nos attributs personnels, soient-ils nos traits de caractère, notre apparence physique, notre situation sociale, etc., constituent pour Hume les causes secondaires de la fierté et de l'humilité (T 2.1.11.1; liv. II, p. 146). À la différence des causes originelles, les causes secondaires de la

fierté et de l'humilité n'agissent pas sur l'esprit seulement par le principe de double relation. Dans leur cas, la double relation doit s'associer au mécanisme de sympathie, car c'est celui-ci qui nous permet de ressentir les plaisirs ou les déplaisirs associés à l'approbation et au blâme qu'on porte sur nous. Ainsi, les plaisirs et déplaisirs d'autrui, en tant qu'associés à notre personne, suscitent respectivement de la fierté ou de l'humilité.

Pour Hume, la sympathie consiste dans notre propension à recevoir par « communication » les inclinations et les sentiments des autres (T 2.1.11.2; liv. II, p. 146). Nous pouvons, grâce à elle, convertir en des impressions vives les idées que nous nous faisons des émotions des autres à partir de leurs effets et des signes extérieurs qui leur sont communément associés (T 2.1.11.3; liv. II, p. 147). Par exemple, imaginons que nous sommes en train de nous promener dans un parc avec une amie. Pendant notre promenade, notre amie trouve un billet de cent dollars sur le sol. Lorsqu'elle a le billet dans ses mains, elle sourit, en faisant une expression dans laquelle les coins de sa bouche se courbent vers le haut et les coins extérieurs de ses yeux se froissent en pattes d'oie. Cette sorte d'expression est communément associée à la joie dans notre culture. Alors, lorsque je la regarde sourire de cette façon, je forme l'idée de sa joie et le mécanisme de sympathie fait en sorte que je ressente aussi de la joie à mon tour.

Les fondements de la sympathie ainsi comprise sont la conception très vive que nous avons toujours de nous-mêmes, ainsi que la ressemblance et la proximité que nous avons avec les autres. Notre conception de nous-mêmes fait en sorte que tout ce qui se relie à nous acquiert une vivacité accrue, proche de celle de la conception que nous avons de nous-mêmes (T 2.1.11.4 liv. II, p. 147). La ressemblance que nous avons avec ceux avec qui nous « sympathisons » fait en sorte que, malgré les différences spécifiques à chacun, « nous ne remarquons jamais aucune passion ni aucun principe chez les autres qui ne puisse trouver, à un degré ou à un autre, leur parallèle en nous-même » (T 2.1.11.5 liv. II,

p. 148). Cette ressemblance se fonde dans notre nature humaine partagée avec les autres, mais aussi dans notre appartenance à des collectivités plus restreintes comme une nation ou une classe sociale. Finalement, la proximité avec les autres est importante pour que la communication soit « complète », car s'il y a trop de distance entre eux et nous, leurs sentiments n'auraient que de faibles effets sur nous (T 2.1.11.6 liv. II, p. 148). Alors, en reprenant l'exemple avec lequel nous illustrons le fonctionnement général du mécanisme de sympathie, nous ressentîmes de la joie par sympathie quand notre amie trouva les cent dollars au parc parce que nous avons une relation suffisamment proche avec elle en tant qu'amis et en tant qu'êtres humains. C'est à partir de cette relation que la simple conception de la joie que son sourire nous fournit acquiert de la vivacité dans notre esprit et devient « la passion elle-même » comme Hume l'affirme (T 2.1.11.3; liv. II, p. 147).

Donc, lorsque nous nous rendons l'objet de l'approbation ou le blâme de quelqu'un d'autre en raison d'un de nos attributs personnels, ces émotions deviennent une source de fierté ou d'humilité de la manière suivante. D'abord, nous devons percevoir certains indices nous permettant d'assumer l'existence d'approbation ou de blâme à notre égard chez l'autre personne. À partir de ces indices, nous concevons l'idée de l'approbation ou du blâme comme associée à nous par l'autre personne. Cette association acquiert une vivacité accrue en raison de la vivacité de la conception de notre propre personne, ainsi que par notre ressemblance et notre proximité avec l'autre personne, et devient alors une impression dans notre esprit. Cette impression sera plaisante dans le cas de l'approbation ou déplaisante dans le cas du blâme. Le plaisir ou le déplaisir ainsi suscité active, par son association avec notre conception de nous-mêmes, le mécanisme de double relation et donne lieu finalement à la fierté dans le cas de l'approbation ou à l'humilité dans le cas du blâme, car comme Hume le dit en parlant de la fierté qui découle de l'approbation:

Il est donc certain que si un homme se considérait de la façon même dont il apparait à son admirateur, il ressentirait d'abord un plaisir séparé, puis la

fierté ou un contentement de soi, selon l'hypothèse expliquée ci-dessus [le principe de double relation]. (T 2.1.11.9; liv. II, p. 151).

Cependant, le poids des considérations des autres sur notre fierté et notre humilité ne se limite pas aux cas où l'admiration et le blâme sont actuellement présents. Pour Hume, nous pouvons aussi ressentir les plaisirs et les douleurs que les autres ressentiraient dans des situations futures ou hypothétiques par un exercice imaginatif qu'il dénomme sympathie étendue (T 2.2.9.13-14). Alors, lorsque nous nous attribuons une qualité agréable nous pouvons prévoir l'effet que cette qualité aura chez les autres et ressentir par sympathie l'admiration ou le blâme que cette qualité pourrait susciter chez eux. Ces passions, par leur caractère plaisant ou déplaisant, deviendraient à leur tour des sources de fierté ou d'humilité chez nous.

4.1.3 L'incidence de la fierté et l'humilité sur l'estime de soi

La fierté et l'humilité sont des passions contraires. Alors, quand une personne a des « raisons » pour avoir les deux, « ces passions se produisent en alternance; ou, si elles se rencontrent, l'une annihile l'autre dans les limites de sa force, ce qui reste de la passion supérieure continuant seul d'agir sur l'esprit » (T 2.1.2.3; liv. II, p. 102).

Par exemple, pensons à quelqu'un qui possède certains traits de caractère agréables comme la perspicacité, l'amabilité et le sens de l'humour, ainsi que quelques attributs considérés comme désagréables tels que la duplicité, le bégaiement et une difformité physique importante. Face à chacune de ces caractéristiques prise individuellement, cette personne ressent des occurrences individuelles de fierté et d'humilité, selon la qualité qu'elle considère soit agréable ou malplaisante. Lorsque la personne considère sa

perspicacité, elle ressent de la fierté, lorsqu'elle pense à son bégaiement, elle est touchée par l'humilité. Elle ressentira également, comme on vient de le voir, des occurrences d'humilité ou de fierté selon ses attributs soulèveraient tant actuel qu'hypothétiquement l'admiration ou le blâme des autres.

La considération globale de nos attributs agréables et déplaisants ainsi que de leurs effets actuels ou hypothétiques sur les autres fait en sorte que les occurrences individuelles de fierté et d'humilité que nous ressentons s'anéantissent les unes les autres selon leur intensité, jusqu'à arriver à une certaine différence. Cette différence peut tomber du côté de la fierté si la fierté occasionnée par nos qualités agréables surpasse l'intensité de l'humilité que suscitent nos qualités désagréables. Dans le cas contraire, ce serait l'humilité qui prime. Cette différence, qui peut être plus ou moins important, constitue l'estime de soi de quelqu'un à un moment donné. Lorsque la différence tombe du côté de la fierté, on parle d'une estime de soi positive. Quand la différence se trouve du côté de l'humilité, on parle d'une estime de soi négative.

4.2 L'estime de soi et la difficulté de l'objet de la curiosité

Comme on l'a vu dans le chapitre III, Hume regarde des considérations sur la pertinence, l'utilité et la nouveauté de l'objet de recherche comme des aspects nécessaires pour susciter des événements de curiosité chez quelqu'un. Les considérations sur la pertinence et l'utilité font en sorte que la personne curieuse ne saurait pas ressentir de la curiosité sans s'intéresser aux retombées de sa démarche. Les considérations touchant la nouveauté introduisent, pour leur part, une préoccupation visant l'originalité relative de l'investigation. Un problème dont tout le monde connaît la solution perd son attrait tandis qu'un sujet peu fréquenté ou pas traité du tout avive l'intérêt du curieux.

Aux considérations sur la pertinence et la nouveauté de la démarche s'ajoute un troisième aspect. Nous ne saurions ressentir de la curiosité que dans les cas où la recherche constitue un défi demandant des efforts importants de notre part. Quelque chose d'évident ou trop facile à découvrir ne pique jamais la curiosité de personne d'après Hume, car:

Ce qui est facile et évident n'est jamais valorisé; et même ce qui est *en soi* difficile n'est guère considéré, si nous parvenons à sa connaissance sans difficulté et sans contention de la pensée ou du jugement. Nous aimons suivre les démonstrations des mathématiques mais trouverions peu d'intérêt auprès d'une personne qui se contenterait de nous informer des proportions des lignes et des angles, quand bien même nous accorderions la plus entière confiance tant à son jugement qu'à sa véracité. Dans ce cas il suffit d'avoir des oreilles pour apprendre la vérité. Nous ne sommes plus tenus de fixer notre attention ou d'exercer notre génie; de tous les exercices de l'esprit, il n'en est pas de plus plaisant ni de plus agréable. (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301).

Comme ce passage laisse voir, à la différence des désirs dont l'obtention de l'objet désiré constitue toute la satisfaction, l'intérêt de la personne curieuse est affecté négativement par la possibilité de parvenir à connaître l'objet de recherche sans effort de sa part. Lorsque je désire une tasse de thé, plus facilement je l'obtiens, le mieux c'est. Me faire apporter mon thé par quelqu'un d'autre n'a pas aucun effet négatif sur mon désir. Mon désir pour la tasse de thé peut même s'intensifier dans un tel cas, car sa satisfaction rapide et sans dérangement pour moi est alors assurée. En revanche, quand quelqu'un me pose une énigme et me donne immédiatement la solution, il gâche ma curiosité et peut même m'agacer considérablement. Il réveille et éteint mon intérêt d'un seul coup, sans me permettre de n'y retirer aucun plaisir, car je me vois privé de la possibilité de réfléchir au sujet de l'énigme pour en trouver la solution, ce qui constitue le but du jeu.

Ces commentaires me permettent de rendre clair les propos de Hume dans le passage cité. La seule difficulté intrinsèque de l'objet sur lequel la recherche porte n'est pas

suffisante pour accentuer son attrait et stimuler la curiosité. Il est tout aussi nécessaire que la poursuite de la connaissance représente un défi pour nos capacités mentales et que ce défi nous face miroiter à la fois un plaisir qui viendrait de l'exercice de nos capacités mentales et celui de la fierté que nous éprouverions si nous réussissons dans une démarche particulièrement difficile. Sans ce défi, nous ne saurions pas ressentir de la curiosité non plus. La curiosité est d'après Hume une sorte de désir où la disposition du sujet à se procurer par ses propres moyens l'objet qui l'intéresse est aussi une condition nécessaire de sa manifestation. Cette disposition peut être réelle ou fictive, au sens où la personne curieuse peut croire qu'elle possède les capacités mentales nécessaires pour la poursuite de son objet, en les possédant effectivement ou non. Le point essentiel est que, en reprenant le vocabulaire de Hume, nous pouvons ressentir de la curiosité dans la mesure où nous nous croyons capables de fixer notre attention, mettre en action notre ingéniosité et faire preuve de pensée et de jugement face à la difficulté du questionnement auquel nous nous attaquons.

Cette manière de comprendre le fonctionnement de la curiosité repose, à mon avis, sur l'attribution d'un rôle spécial à notre estime de soi dans nos démarches épistémiques. Pour Hume, être capable de proposer et vérifier des hypothèses pertinentes, nouvelles et difficiles implique la croyance qu'on a les capacités mentales appropriées pour la tâche en main⁷⁴. Comme on l'a vu dans la discussion de la compréhension humienne de l'estime de soi, le fait de croire que nous possédons cette sorte de qualité est une composante importante de notre estime de soi d'après Hume. Lorsque nos capacités mentales sont

⁷⁴ La capacité mentale la plus importante dans un événement de curiosité est pour Hume ce qu'il appelle « génie » et que, dans un vocabulaire plus actuel j'appelle ingéniosité, car il affirme que « la première et la plus importante des conditions requises pour rendre une vérité agréable tient dans la capacité et dans le génie déployés pour l'inventer et la découvrir » (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301). Cependant, Hume parle aussi d'autres attributs mentaux dans sa discussion de la curiosité. Il y parle, par exemple, de l'attention, de la pensée, du jugement et de l'entendement comme des capacités usitées dans le traitement de l'objet de recherche. Conséquemment, il me semble davantage adéquat de parler en termes généraux des capacités mentales du curieux au lieu de nous concentrer sur une seule de ses dispositions au moment d'aborder le rôle de capacités mentales dans un événement de curiosité.

appropriées et nous distinguent suffisamment des autres, elles nous font ressentir de la fierté en raison du caractère plaisant avec lequel elles nous frappent, mais aussi en raison des passions favorables qu'elles suscitent chez les autres et qui nous affectent par l'entremise de la sympathie. Cela est ainsi parce que pour Hume « toutes les qualités qui mettent en valeur le psychisme, qu'il s'agisse de l'imagination, du jugement, de la mémoire, ou d'une disposition, telles que l'esprit, le bon sens, la culture, le courage, la justice, l'intégrité; toutes ces qualités sont causes de fierté. Les qualités opposées étant celles de l'humilité » (T 2.1.2.5; liv. II, p. 103).

Le caractère plaisant de nos capacités mentales découle de leur utilité, c'est-à-dire de la disposition que ces aptitudes nous donnent pour « exécuter avec succès quelque projet que ce soit » (T 3.3.4.5; liv. III, p. 238). Nous ressentons le caractère agréable de nos capacités mentales ainsi conçu d'abord quand nous sommes capables de les exercer. Cependant, nos capacités mentales nous donnent aussi du plaisir lorsque nous n'envisageons que la possibilité future ou hypothétique de les mettre en action. Dans les deux cas, un attribut plaisant se joint à notre idée de nous-mêmes et nous rend fiers.

Alors, lorsque nous nous attribuons et exerçons des capacités mentales utiles et qui dans une certaine mesure nous distinguent des autres, notre estime de soi se consolide et se fortifie. Quand les autres reconnaissent que nous possédons ces qualités agréables, nous gagnons leur approbation, ce qui sert encore une fois à renforcer notre estime de soi. Lorsque cette sorte de capacités constituent des traits stables de notre caractère, elles sont considérées comme des vertus du point de vue humien (T 3.3.1.3; liv. III, p. 196). Inversement, lorsque nous nous attribuons de capacités mentales déficientes ou inadéquates, notre estime de soi s'en trouve compromise. Nos déficiences nous attirent aussi le mépris des autres. Quand ces capacités inadéquates constituent des traits de caractère, nous les considérons comme de vices en raison du désagrément qu'elles apportent (T 3.3.1.3; liv. III, p. 196).

Tout cela fait en sorte que plus une recherche paraît susceptible de bonifier notre estime de soi, en prouvant le mérite de nos capacités mentales favorables ou vertus épistémiques, plus attirant est-elle pour l'esprit curieux et plus difficile il est de nous en passer. Aussi, cela sert à expliquer le fait que, une fois plongé dans une investigation, il soit très difficile d'abandonner la quête en échec. Finir la démarche sans succès signifie constater la faiblesse de nos capacités mentales, ce qui érode notre estime de soi et nous expose au mépris des autres.

Pour voir clairement comment ces considérations affectent spécifiquement la manifestation de la curiosité d'après Hume, il faut s'attarder sur les circonstances qui selon lui concourent à son apparition. C'est ce que je vais faire dans la dernière partie de ce chapitre.

4.3 L'estime de soi et les circonstances qui concourent à la manifestation de la curiosité

Pour Hume, les passions sont des impressions simples. Il affirme qu'en raison de leur simplicité, il n'est pas possible de les définir : « Nous pouvons tout au plus prétendre les décrire, en énumérant les circonstances qui les accompagnent » (T 2.1.2.1; liv. II, p. 101 et T 2.2.1.1; liv. II, p. 163). La curiosité n'est pas une exception à cet égard. Conséquemment, au lieu d'offrir une définition de l'amour de la vérité, Hume expose l'agencement de circonstances rendant possible sa manifestation.

Dans sa discussion de la curiosité, Hume identifie trois « circonstances » principales : l'objet de la recherche, l'expectative de plaisir pendant la quête, et l'expectative de plaisir à la conclusion de la recherche. L'objet de la recherche est le point focal de la curiosité; il saisit l'attention de l'esprit curieux (T 2.3.10.6; liv. II, p. 302). Les expectatives de plaisir

pendant la quête et à la conclusion de la recherche déclenchent et maintiennent éveillée la curiosité. Elles rendent agréable la poursuite de l'objet de la recherche et gardent le chercheur attaché à sa démarche jusqu'à la fin de l'investigation.

Comme on l'a vu, afin de devenir le point focal de la curiosité, l'objet de recherche doit répondre à certaines exigences. D'abord, il doit nous apparaître relativement difficile à traiter, mais à la fois susceptible d'être complété et confirmé à la faveur des capacités mentales que nous nous attribuons. Deuxièmement, l'objet de recherche doit aussi être considéré comme pertinent ainsi que raisonnablement nouveau, car un problème sans aucune retombée ou dont tout le monde connaît la solution perd son attrait, tandis qu'un sujet peu fréquenté ou pas traité du tout, qui en plus aurait un impact important, avive l'intérêt du curieux. C'est pour cela, par exemple, que selon Hume peu de mathématiciens se plaisent *per se* à multiplier à l'infini des problèmes d'algèbre ou à rechercher les proportions de sections coniques (T 2.3.10.4; liv. II, p. 301). Ce genre de problèmes pris en soi n'ont pas de retombées importantes, ne sont pas difficiles à résoudre ni constituent aucune nouveauté dans le domaine; ils ne constituent pas des occasions pour mettre à l'épreuve leurs capacités mentales et nourrir leur l'estime de soi.

Les deux autres « circonstances » notées par Hume dans son analyse de la curiosité sont les attentes de plaisir tant pendant la quête qu'à la conclusion de la recherche. L'attente correspond à la passion que Hume appelle *espoir*.

L'espérance est la passion agréable suscitée par la croyance à l'accomplissement d'un événement favorable ou à l'empêchement d'un événement désavantageux. Selon Hume, l'espérance concerne toujours des événements probables (T 2.3.9.9; liv. II, p. 291). Lorsqu'un événement est probable, l'esprit l'imagine en alternance comme réalisé et comme non réalisé. Si l'événement est favorable, la vision de son accomplissement produira de la joie, et au contraire l'imagination de son empêchement générera du chagrin. À l'inverse, dans les cas où l'événement est désavantageux, l'image de sa

survenue produira du chagrin et la vision opposée de la joie. Hume soutient qu'à l'égard des passions, l'esprit ressemble à un instrument à cordes dans lequel les notes successives résonnent simultanément (T 2.3.9.12; liv. II, p. 292). Donc, quand l'individu considère un événement probable, la joie et le chagrin expérimentés en alternance persistent et se mélangent dans l'esprit comme de l'huile et du vinaigre (T 2.3.9.17; liv. II, p. 294). L'espoir apparaît lorsque la joie prédomine dans le mélange. Quand le chagrin est plus fort, c'est la crainte qui surgit. L'espoir peut devenir crainte et vice versa si la probabilité de l'accomplissement de l'événement change (T 2.3.9.17; liv. II, p. 294).

L'attente de plaisir pendant la quête correspond à la croyance que le curieux possède et peut exercer avec succès des capacités mentales favorables dans la poursuite d'un objet de recherche pertinent, nouveau et difficile. Lorsque le curieux identifie un questionnement qui l'intéresse, il s'imagine en alternance capable et incapable de s'y appliquer en faisant preuve de « génie », « pensée » et « jugement » (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301). Il passe alors de la joie au chagrin et vice versa. Si les chances de déployer ses vertus épistémiques dans la poursuite de l'objet de recherche lui semblent supérieures à la probabilité contraire, il se formera chez lui la croyance agréable qu'il possède et pourra exercer les capacités mentales requises pour la tâche à accomplir. Cette attente est la première et la plus importante condition pour que la poursuite de l'objet de recherche devienne agréable, puisque comme Hume le dit : « le plaisir de l'étude consiste principalement dans l'action de l'esprit, le génie et l'exercice de l'entendement pour découvrir et comprendre une vérité » (T 2.3.10.3; liv. II, p. 301). C'est ce plaisir qui rend possible la manifestation de la curiosité en rendant agréable l'objet de recherche, car pour Hume le plaisir que celui-ci peut apporter par soi-même est « tout à fait négligeable, si même il ne dégénère pas plutôt en douleur » (T 2.3.10.2; liv. II, p. 301).

La troisième « circonstance » est l'expectative de plaisir à la conclusion de la recherche. Pour rester plaisante, l'investigation ne peut pas se prolonger indéfiniment, car au-delà d'un certain point, l'espoir de réussir éventuellement disparaît. Il faut que la personne

curieuse puisse envisager la conclusion heureuse de sa démarche car, comme Hume l'affirme en parlant de la curiosité :

[O]utre l'activité de l'esprit qui est le principal fondement de son plaisir, cette passion requiert encore un certain degré de réussite dans l'accomplissement du but ou dans la découverte de la vérité que nous examinons. (T 2.3.10.7; liv. II, p. 303).

Lorsque le curieux est au milieu du traitement du questionnement qui a piqué sa curiosité, il s'imagine en alternance être capable et incapable d'y réussir, en passant ainsi de la joie au chagrin et vice versa. Dans la mesure où les chances de réussite lui semblent supérieures à la probabilité d'échec, il se formera chez lui la croyance agréable qu'il confirmera plus tôt que tard son objet de recherche à la faveur de ses vertus épistémiques. Cette attente de réussite sert à intensifier considérablement l'attention et l'intérêt que le curieux donne à son objet de recherche. C'est elle qui lui permet de rester attaché à la quête jusqu'à la fin, en rendant aussi très problématiques les revers qu'il pourra rencontrer sur la route ainsi que l'abandon en échec de l'investigation, le cas échéant, puisque :

Lorsque l'esprit poursuit un but avec passion, cette passion peut bien ne pas dériver originellement du but, mais de la simple activité liée à cette poursuite; nous acquérons toutefois, par le cours naturel des affections, un intérêt pour la fin elle-même et nous souffrons de toute déconvenue rencontrée en chemin. (T 2.3.10.7; liv. II, p. 303).

Alors, comme en vient de le voir, les deux circonstances principales qui concourent vers la manifestation de la curiosité se présentent sous la forme d'attentes agréables relatives à l'exercice de nos capacités mentales. Ces attentes transmettent, pour ainsi dire, leur caractère agréable à l'objet de recherche en augmentant considérablement son attrait ainsi que l'attrait de sa poursuite et de sa découverte. Elles déclenchent et maintiennent

éveillée la curiosité; elles rendent agréable la poursuite de l'objet de recherche, gardent le chercheur attaché à sa démarche et rendent désagréables les revers qui peuvent survenir pendant la quête ainsi que le possible échec de la démarche. Au cœur de ces attentes est le caractère plaisant des capacités mentales du curieux ainsi que notre estime de soi, car le caractère agréable des attentes de plaisir pendant la quête et à la conclusion de la recherche dérive largement du plaisir découlant de l'attribution et de l'exercice réussi de ces capacités. Ce plaisir est, comme on l'a vu, indissolublement lié à la fierté ou estime de soi positive du curieux.

Cette façon de comprendre le rôle de l'estime de soi dans le fonctionnement de la curiosité est fort importante pour saisir le rôle régulateur de la troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume. La troisième prescription constitue une réponse à deux conséquences de la relation entre notre estime de soi et notre curiosité. La première conséquence est que nous pouvons ressentir une curiosité accrue envers des hypothèses contraires aux principes méthodologiques de la science de la nature humaine si elles nous semblent extrêmement difficiles à traiter, mais abordables par des efforts poussés de notre part. La possibilité de réussir dans une tâche aussi difficile signifierait un gros élan pour notre estime de soi puisqu'à ce moment-là, nous nous croyons à la poursuite des objets de recherche particulièrement attirants dont le traitement demande des capacités et des efforts à la portée de très peu de gens. Cela, comme nous l'avons vu, renforce considérablement notre curiosité. La deuxième conséquence est que, lorsqu'une recherche risque de finir en échec, un souci pour notre estime de soi peut légitimer le recours à des entités explicatives fictives et fausses, contraires aux principes méthodologiques de la science de la nature humaine. Accepter qu'une recherche finisse sans succès est très douloureux pour nous, car l'échec érode notre estime de soi et nous rend susceptibles au blâme des autres.

CHAPITRE V

LA MÉLANCOLIE, LE DÉSESPOIR ET LES EXCÈS DE LA CURIOSITÉ

Innatum homini velle scire: paucis concessum scire velle:
paucioribus scire.

Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur*, 1581⁷⁵

Le livre I du *Traité* de la nature humaine se clôt avec un texte fort particulier, même un peu déconcertant. Après avoir exposé les bases de son système, avoir examiné les sujets les plus remarquables de la métaphysique de son temps et avoir montré les limites des approches philosophiques « ayant obtenu le plus grand crédit », Hume conclut son traitement de l'entendement avec une évaluation générale de son parcours. Cela semble un pas tout à fait naturel à première vue. Cependant, par le ton employé, ainsi que par certains des éléments que Hume y mobilise, cette conclusion se distingue nettement des sections précédentes et semble avoir une place quelque peu excentrique dans la structure du *Traité*. La conclusion du livre I est un texte rédigé dans un ton fort émotif, rempli de métaphores, et qui vient, pour ainsi dire, déstabiliser les principaux acquis de la science de la nature humaine concernant l'entendement. Par ces caractéristiques, la conclusion du livre I du *Traité* est aussi un texte unique dans toute l'œuvre de Hume.

⁷⁵ « C'est inné à l'homme de vouloir savoir. On a accordé à peu savoir vouloir. À moins encore, savoir. » (Traduction de l'auteur). Pour le texte de Sánchez cf. Francisco Sánchez et al., *Quod nihil scitur*, (Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas : Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1984).

Au cœur du texte, Hume met en scène une crise émotionnelle dont il dépeint très vivement les effets. Il abandonne le ton neutre du philosophe offrant des arguments et des analyses pour adopter celui d'une narration vive à la première personne⁷⁶. Il commence en se disant victime d'un état de peur et de confusion. Ces passions dérivent de la faiblesse qu'il attribue à ses capacités mentales, ainsi qu'aux déficiences propres à la nature humaine, devant les difficultés surgies au cours de sa tentative de donner un fondement solide à la philosophie et aux sciences (T 1.4.7.2, intro 4; liv. I, p. 357, 33). Hume compare son parcours à un voyage en mer ouverte dans « un vaisseau fatigué par les tempêtes et faisant eau de toutes parts » (T 1.4.7.1; liv. I, p. 357). Cette situation lui fait entretenir une image très peu favorable de soi-même. Son estime de soi ainsi affaiblie le prive de la confiance nécessaire pour persévérer dans son projet (T 1.4.7.3; liv. I, p. 358). Hume constate aussi le désaccord entre les acquis de son système et les opinions des autres philosophes et savants. À cela, il ajoute l'antipathie que ses critiques des autres systèmes philosophiques pourraient susciter. Il appréhende ainsi la détestation et le rejet des autres, et se sent abattu et irrémédiablement isolé. Il se compare, alors, à un « monstre étrange et grotesque... exclu du commerce des hommes » (T 1.4.7.2; liv. I, p. 357). Hume caractérise ce cumul d'émotions déplaisantes comme un état de mélancolie profonde (T 1.4.7.1; liv. I, p. 357).

⁷⁶ Le texte de la conclusion du livre I du *Traité* a été vu comme un cas d'affectation littéraire qui témoigne de la jeunesse et l'inexpérience de Hume au moment de rédiger et publier l'ouvrage. Cela est, par exemple, l'opinion de John Passmore pour qui, quoique le texte répond à une problématique réelle dans l'ouvrage, il constitue dans sa force émotive un exercice de « self-dramatization » accompli dans un ton mélodramatique. Cependant, je suis d'accord avec des interprètes comme Annette Baier et Robert Fogelin pour qui la charge émotive du texte est cohérente avec la force de la préoccupation qui touche Hume au moment de fermer le livre I du *Traité*. Pour Baier cette préoccupation consiste à montrer les conséquences émotives délétères d'une dépendance exclusive de l'intellect et ses méthodes dans nos démarches philosophiques. Pour Fogelin, il s'agit d'une préoccupation qui découle de l'impossibilité de surmonter les conséquences du scepticisme radical de Hume. D'après moi, il s'agit d'une préoccupation qui concerne l'insatisfaction d'une curiosité déraisonnable et qui démontre le rôle essentiel que Hume accorde à nos passions dans nos démarches épistémiques. Pour les commentaires de Passmore, voir : John Passmore, *Hume's intentions*, (London : Duckworth, 1952), 133. Pour les commentaires de Baier, voir : Annette Baier, *A progress of sentiments : reflections on Hume's Treatise*, (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991), 1. Pour les commentaires de Fogelin, voir : Robert J. Fogelin, *Hume's skeptical crisis : a textual study*, (Oxford : Oxford University Press, 2009), 125-126.

Mais la crise ne s'arrête pas là. Hume continue à enchaîner des réflexions peu flatteuses sur son système jusqu'à arriver, dans le paroxysme de la crise, à un état de désespoir dont la cause, comme nous verrons, est son empressement à trouver un principe unique et cohérent capable de justifier nos raisonnements et nos croyances. Un tel principe serait censé assurer la pertinence de son analyse de l'entendement.

Il est largement accepté que l'interprétation de cette crise revêt une importance capitale pour établir la nature et la portée du scepticisme de Hume. Pour une majorité de lecteurs de Hume, le scepticisme radical qu'il déploie préalablement dans le *Traité* est la source principale de cette crise⁷⁷. Je considère, en revanche, que cette interprétation néglige un aspect qui joue un rôle majeur dans l'origine de la crise : les effets d'une curiosité excessive et insatisfaite. J'affirme spécifiquement qu'une curiosité excessive et insatisfaite, concernant un principe unique et cohérent capable de justifier nos raisonnements et nos croyances, est le déclencheur de la crise. Concevoir l'origine de la crise de cette façon me permet d'avancer la thèse plus générale qu'une curiosité excessive et insatisfaite peut susciter des états émotionnels pathologiques que Hume, en puisant dans les concepts de la

⁷⁷ Par exemple, Robert Fogelin affirme que la crise est causée par « les conséquences sceptiques de la doctrine humienne selon laquelle toutes nos croyances sont ancrées dans les opérations de l'imagination ». Don Garret affirme, pour sa part, que la mélancolie et le délire de Hume dans la conclusion du livre I du *Traité* constituent « une réponse intense à la considération d'arguments sceptiques ». Pour Henry Allison, « la crise sceptique de Hume découle de sa réflexion sur les faiblesses de nos capacités cognitives ». John P. Wright, à son tour, soutient qu'« au lieu de générer un état de tranquillité, le doute pyrrhonien ou excessif mène Hume dans la conclusion du livre I du *Traité* à un état de 'mélancolie et délire philosophiques' ». Une exception à cette façon de considérer l'origine de la crise est James T. King. Il reconnaît que la « frustration répétée » du désir de savoir peut devenir la source du désespoir. Cependant, il continue à regarder le scepticisme comme la source principale de désespoir dans le cas de la crise. Pour les commentaires de Fogelin, voir : *Hume's skeptical crisis : a textual study*, (Oxford : Oxford University Press, 2009), 125-130. Pour les commentaires de Garrett, voir : Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, (New York : Oxford University Press, 1997), 233. Pour l'opinion de Allison, voir: Henry E. Allison, «Humes philosophical insouciance», *Hume Studies* 31, no. 2 (2005): 318. Pour les commentaires de Wright, voir: John P. Wright, «Hume's skeptical realism», dans *The Oxford handbook of Hume*, sous la dir. de Paul Russell (Oxford : Oxford University Press, 2016), 62. Pour les commentaires de King, voir: James T. King, «Despair and hope in Hume's introduction to the Treatise of human nature», *Hume Studies* 20, no. 1 (1994): 64.

psychologie et de la médecine de son époque, caractérise comme des épisodes intenses de mélancolie et de désespoir.

Cette façon de comprendre la relation entre la curiosité, la mélancolie et le désespoir permet d'apprécier davantage l'importance de la troisième prescription dans la méthodologie sceptique de Hume. La troisième prescription constitue une réponse au fait que des objets de recherche n'étant pas nécessairement les plus pertinents du point de vue de la science de la nature humaine peuvent néanmoins attiser une vive curiosité. Lorsque nous nous laissons emporter par cette sorte d'objet de recherche, notre curiosité devient excessive, voire déraisonnable. Alors, le fait qu'une curiosité excessive et déraisonnable puisse être la source d'états émotionnels pernicioseux comme la mélancolie et le désespoir nous montre les possibles conséquences désagréables de suivre un tel cours d'action.

Le chapitre se divise en trois parties. Je commence par expliquer la façon dont la personne curieuse réagit négativement face aux revers et aux déceptions qu'elle rencontre dans ses recherches, mais est à la fois prête à assumer des risques qu'elle trouverait inacceptables dans d'autres circonstances. Pour ce faire, je discute les deux analogies que Hume utilise pour illustrer la curiosité. Hume compare les quêtes intellectuelles aux jeux de hasard et à la chasse. Deuxièmement, je m'attaque à la compréhension humienne de la pratique philosophique en examinant sa distinction entre vie ordinaire, « fausse philosophie » et « vraie philosophie » (T 1.4.3.9-10; liv. I, p. 309-311). Il s'agira de montrer comment la curiosité qui anime une enquête philosophique peut conduire à l'humeur sombre et abattue que Hume dépeint dans la conclusion du livre I du *Traité*. Finalement, dans la dernière section, je vise à étayer la thèse centrale du chapitre en montrant comment l'analyse humienne de la curiosité permet d'expliquer la crise dépeinte à la fin du livre I du *Traité*.

5.1 La curiosité et les analogies de la chasse et du jeu

Comme on l'a vu dans le chapitre IV, lorsque le curieux est au milieu d'une recherche, les activités liées à la poursuite de son but intensifient considérablement son intérêt pour sa démarche. Cet intérêt accru est le résultat du « cours naturel des affections » qui fait en sorte que nous développons un intérêt intense pour un objet sur lequel nous fixons notre attention, en raison de la « simple activité » de sa poursuite, même s'il n'est pas la source d'un tel intérêt par soi-même (T 2.3.10.7; liv. II, p. 303). Hume illustre les conséquences de ce mécanisme pour la manifestation de la curiosité à l'aide de deux analogies. Dans la première, Hume compare la curiosité à la chasse (T 2.3.10.9; liv. II, p. 304). Dans la deuxième, il la compare à ce qui nous arrive lorsque nous jouons des jeux de hasard (T 2.3.10.9; liv. II, p. 304). Ces analogies sont importantes, car elles permettent d'expliquer l'origine des émotions désagréables que Hume met à la base de l'apparition de la mélancolie et le désespoir. Je commencerai par une discussion de l'analogie de la chasse pour ensuite aborder l'analogie des jeux de hasard.

5.1.1 L'analogie de la chasse

Hume affirme que la chasse et la curiosité se ressemblent dans le fait que les plaisirs qui leur sont associés découlent principalement de « l'activité de l'esprit et du corps, dans le mouvement, l'attention, la difficulté et l'incertitude » (T 2.3.10.8; liv. II, p. 303). La personne curieuse a besoin d'exercer ses capacités mentales en vue d'obtenir du plaisir par une recherche portant sur un objet difficile et dont la confirmation reste incertaine. De la même manière, celui qui est dans la poursuite d'une proie gagne du plaisir

seulement quand il peut mettre en action ses capacités et mentales et physiques face à l'incertitude de pouvoir trouver et abattre sa proie.

La chasse et la curiosité se ressemblent également dans le fait que les activités propres à la première, ainsi que celles associées à la seconde, doivent s'insérer dans des considérations utilitaires pour que leurs effets puissent affecter les émotions et du chasseur et du curieux (T 2.3.10.8; liv. II, p. 303). D'après Hume, le chasseur et le curieux ne sauraient s'intéresser l'un à une proie totalement dépourvue d'utilité et l'autre à un objet de recherche dépourvu d'importance. Le chasseur et le curieux doivent considérer les résultats de leurs efforts comme ayant quelque valeur pour que leurs démarches soient plaisantes. Ici, il faut noter que Hume affirme que, quoique les plaisirs associés à la chasse et à la curiosité ne dérivent pas directement des considérations utilitaires, l'utilité relative de la proie et de l'objet de recherche est requise dans les deux cas en vue de soutenir l'attention et du chasseur et du curieux (T 2.3.10.8; liv. II, p. 304).

Mais, aux fins de l'explication de la mélancolie et du désespoir du philosophe, la ressemblance centrale entre la chasse et la curiosité est celle-ci : lorsque quelqu'un est en train de chasser, le but de son activité, quoique considéré insignifiant dans d'autres circonstances, acquiert une importance accrue comme conséquence de la poursuite elle-même. Cela fait en sorte que lorsqu'un chasseur est absorbé par la poursuite d'une proie, il devient aussi concerné par son but que le moindre revers a des effets très désagréables et le succès le plus léger sert à l'animer.

Les implications de ce phénomène pour la curiosité sont notables. Lorsque nous nous engageons dans une quête, les activités que nous entreprenons nous font porter notre attention sur le but de notre démarche d'une façon si intense que les moindres indices favorables nous font ressentir de la joie et les moindres revers nous apportent un malheur considérable. Cela est le cas parce que, d'après Hume, notre attention magnifie l'importance de l'objet de recherche ainsi que des situations et des événements qui

l'affectent, indépendamment de l'importance de l'objet de recherche hors du contexte de l'investigation.

5.1.2 L'analogie du jeu

Pour Hume, les jeux de hasard nous apportent du plaisir « à partir de mêmes principes que la chasse et la philosophie » (T 2.3.10.9; liv II, p. 304). Il affirme que cela est ainsi parce que le plaisir qui découle des jeux de hasard provient de la même combinaison entre considérations utilitaires et le besoin d'exercer nos propres capacités. Lorsque nous jouons à un jeu de hasard, nous ne sommes pas seulement attirés par la perspective d'un gain. Car, comme Hume le fait voir, il y a des gens qui laissent de côté des gains sûrs en vue de participer à des jeux de hasard (T 2.3.10.9; liv II, p. 304). Cependant, nous ne sommes pas motivés par « le simple jeu » non plus, c'est-à-dire par les seules activités que nous menons à bout lorsque nous jouons. Hume note que jouer pour rien ne nous plaît pas (T 2.3.10.9; liv II, p. 304). Ce qui nous donne du plaisir c'est de pouvoir exercer nos capacités dans le jeu en vue d'obtenir un gain à la fin.

L'analogie entre la curiosité et les jeux de hasard permet également de mettre en lumière le fait que, dans les deux cas, le déplaisir appréhendé en cas d'échec peut paradoxalement contribuer, du moins dans une certaine mesure, au plaisir global de la démarche. Hume explique ce phénomène dans les termes suivants :

L'intérêt que nous prenons au jeu retient l'attention; sans lui, il ne saurait y avoir de jouissances dans ce genre d'activité, comme dans les autres, d'ailleurs. Notre attention une fois fixée, la difficulté, la variété, les brusques revirements de fortune nous intéressent davantage; notre satisfaction provient de cet attachement. La vie humaine est une scène si ennuyeuse et les hommes sont en général de dispositions si indolentes que tout ce qui les divertit fût-ce une passion mêlée de souffrance, leur procure à tout prendre un plaisir sensible. (T 2.3.10.10; liv. II, p. 305).

Pour faire sens de ce phénomène, il suffit de penser à une personne qui joue au poker et qui a déjà parié tout l'argent dont elle dispose, sauf un montant réservé pour payer son loyer le lendemain. Si elle perd tout son argent, elle sera dans une situation très difficile et désagréable. Elle a une main assez bonne pour lui faire croire qu'elle a une chance réelle de gagner le pot. La considération de ses possibilités de gagner produit en elle un état plaisant qui contribue à concentrer son attention sur le pot et la pousse à continuer à jouer jusqu'à la fin de la main. Mais si un autre joueur augmente la mise, elle se retrouvera dans une situation difficile. Elle devrait alors envisager la possibilité d'abandonner le jeu. Ce nouveau scénario est très désagréable, car elle doit faire face à la perte de ce qu'elle a déjà parié et, plus douloureusement, accepter la privation du pot auquel elle était déjà tellement attachée.

Elle a également la possibilité de suivre le pari augmenté, en mettant l'argent de son loyer dans le pot. Cette dernière option lui permettra de conserver et même d'augmenter le plaisir que la considération de sa bonne main et la possibilité de remporter le pot lui avaient apporté auparavant. Elle pourrait désormais gagner un montant encore plus important. Cependant, cette option implique qu'elle doit également faire face à la possibilité désagréable de perdre aussi son loyer. Mais en réalité, de son point de vue, ce dernier cas n'entraînerait qu'une petite augmentation de la perte qu'elle devrait certainement assumer si elle décidait d'abandonner le jeu. En comparant les deux options dans le feu de l'action, donc, risquer un peu plus dans l'espoir d'un gain plus élevé est beaucoup plus agréable qu'abandonner le jeu et tout perdre, son argent ainsi que la possibilité de gagner le pot⁷⁸.

⁷⁸ Ce mécanisme a été noté par la psychologie et l'économie contemporaines sous le nom de *sunk cost fallacy*. Les psychologues contemporains l'associent à notre aversion à la perte, à l'inertie qui affecte la prise de nos décisions, ainsi qu'à la haute capacité cognitive de certains sujets. Pour une discussion de cette mécanisme dans le domaine de la psychologie et de l'économie contemporaines, voir : Corina Haita-Falah, «Sunk-cost fallacy and cognitive ability in individual decision-making», *Journal of Economic Psychology* 58(2017).

Le recours à l'analogie du jeu permet de voir que quand nous sommes plongés dans une investigation à laquelle nous avons dédié d'importants efforts, il peut y avoir des situations où continuer avec la démarche ne soit pas le choix optimal, mais « dans le feu de l'action » notre attachement au but de nos efforts est si intense que les risques et les efforts supplémentaires que nous devons assumer pour poursuivre la quête deviennent une source de plaisir malgré leur caractère désagréable.

Finalement, en montrant comment notre attention augmente notre sensibilité face aux plaisirs et aux douleurs que nous ressentons lorsque nous sommes absorbés dans une recherche, Hume souligne l'existence de ce qu'il appelle ailleurs une « délicatesse de passion » au cœur de la curiosité. Pour lui, une telle condition rend les individus qui la souffrent « sensibles à l'excès à tous les accidents de la vie, ils prennent une joie immodérée à la moindre prospérité, mais ils se désespèrent face à l'infortune et à l'adversité » (Essais 3-4; I, p. 73).

Cette référence est importante, car la délicatesse de passion explique pourquoi, dans certaines situations, quelqu'un peut choisir des actions plus risquées lorsque des possibilités plus sûres sont disponibles. Les effets d'une attention accrue font en sorte que même les plaisirs et les douleurs imaginaires, quelle que soit l'impossibilité de leur matérialisation, peuvent surpasser les réels parce que « ceux qui nourrissent de si vives passions se laissent transporter au-delà de toutes les limites de la prudence et du jugement, et font des faux pas souvent irréparables dans la conduite de leur vie » (Essais 4; I, p. 73). Ce dernier point est particulièrement significatif pour comprendre la relation entre la curiosité, la mélancolie et le désespoir, puisque dans certains cas une curiosité déraisonnable est liée à cette « délicatesse » acquise par l'exercice intense de notre attention.

5.2 La curiosité, la mélancolie et le désespoir dans la conception humienne de la pratique philosophique

Dans cette section, je soutiendrai que dans une enquête philosophique, la curiosité peut conduire à l'humeur découragée propre au philosophe représenté dans la conclusion du livre I du *Traité*. Pour clarifier ce point, je préciserai le rôle que la curiosité joue dans la conception humienne de la pratique philosophique.

5.3 La conception humienne de la pratique philosophique

Hume présente sa conception de la pratique philosophique dans un passage au cœur de sa discussion sur la compréhension des objets matériels propre aux « philosophes anciens » dont nous avons parlé dans le chapitre I. Malgré cette situation particulière, les notions et distinctions que Hume y mobilise ont une portée plus large que ce que leur contexte immédiat pourrait laisser penser. Hume les mentionne et les utilise en plusieurs endroits du *Traité*, indépendamment de toute référence à la philosophie ancienne ou à la nature des objets matériels. Le passage constitue, donc, l'articulation d'une conception dont l'importance et la pertinence dépassent largement son contexte immédiat. Le texte en question c'est T 1.4.3.9-10 (liv. I, p. 309-310).

Au début du texte, Hume distingue trois points de vue différents sur la réalité: la point de vue ordinaire (*the vulgar*), celui de la « fausse philosophie » et celui de la « vraie

philosophie »⁷⁹. Le passage d'un point de vue à l'autre dépend de l'acquisition de « nouveaux degrés de raison et de connaissance » (T 1.4.3.9; liv. I, p. 309). La point de vue ordinaire constitue le premier niveau; la fausse philosophie, le deuxième et la vraie philosophie, le dernier. Hume affirme que les perspectives de la vie ordinaire et de la vraie philosophie convergent dans leurs conclusions, tandis que la fausse philosophie s'égaré dans la poursuite des chimères.

Hume illustre cette triple distinction à travers l'exemple d'une recherche philosophique sur la nature des objets matériels. Un objet matériel apparaît d'abord à la perception comme un composé unitaire de qualités ou d'impressions simples. Par exemple, une orange a une couleur, une odeur, un certain poids, une texture et un goût. Nous percevons à plusieurs reprises ces qualités formant des composés similaires. Sur cette base, nous concevons dans la vie quotidienne le caractère unitaire, l'existence indépendante et les rôles causaux des objets matériels. Pour Hume, l'exercice philosophique ne commence que lorsque nous essayons d'établir les principes qui justifient ces conceptions (T 1.4.3.9; liv. I, p. 309).

Hume décrit la première étape de la recherche philosophique comme un exercice d'abstraction par rapport au point de vue ordinaire (T 1.4.3.9; liv. I, p. 309)⁸⁰. L'abstraction signifie ici la séparation et la comparaison des perceptions constituant les objets matériels. Un tel exercice demande beaucoup d'attention et d'ingéniosité. Lorsque

⁷⁹ Donald Livingston appelle cette distinction « la dialectique de la vraie et la fausse philosophie ». Cependant, il me semble que le terme « dialectique » ne s'ajuste pas suffisamment au propos de Hume, surtout lorsqu'on pense à une dialectique de type hégélien, comme Livingston semble être en train de faire. Hume parle plutôt d'une gradation, non d'un procès de synthèse dont la vraie philosophie serait le résultat final. Pour les propos de Livingston, voir : Donald W. Livingston, *Philosophical melancholy and delirium : Hume's pathology of philosophy*, (Chicago : University of Chicago Press, 1998), 17-52.

⁸⁰ T 1.4.3.9 est un paragraphe assez long. Le texte précis auquel je me réfère est le suivant : « Mais les philosophes, qui font abstraction des effets de la coutume et comparent les idées des objets, aperçoivent immédiatement la fausseté de ces sentiments vulgaires et découvrent qu'il n'y a aucune connexion connue entre les objets ».

le philosophe se perçoit comme doué de ces vertus intellectuelles, il ressent de la fierté. Ce plaisir a des effets positifs sur son estime de soi, et le place dans une position favorable pour poursuivre son enquête, comme on l'a vu dans le chapitre IV.

Au bout de cet exercice d'observation méticuleuse, le point de vue ordinaire se trouve déstabilisé, car les qualités perceptibles des objets s'avèrent comme n'étant pas toujours unies (T 1.4.3.9; liv. I, p. 310). L'opinion ordinaire se fondait, en fait, sur l'association et la coutume; mais, en tant que principes, ce sont des faits empiriques concernant le comportement humain plutôt que des attributs des objets eux-mêmes. Cette découverte sert à prouver les vertus intellectuelles du philosophe et à le distinguer de la perspective adoptée par les gens ordinaires. Cela nourrit sa fierté et renforce son estime de soi.

Cependant, cette situation favorable n'est pas définitive. Toutes les conséquences à tirer de ce premier acte d'abstraction ne sont pas avantageuses pour le philosophe. Le philosophe devrait admettre que l'examen des phénomènes qu'il a fait ne lui donne « aucune idée » de quelque chose censé assurer l'union des qualités qui composent les objets. Cela le laisse sans aucune possibilité de progrès (T 1.4.3.9; liv. I, p. 310). Alors, bien qu'il ait pu mettre en relief la valeur de ses vertus intellectuelles et se distinguer des gens ordinaires en montrant que l'opinion commune sur les objets matériels n'est fondée que sur l'association et la coutume, il n'a pas réussi à expliquer l'unité de l'objet qu'il analyse.

À ce stade, le philosophe a deux cours d'action à sa disposition. Il peut mettre fin à l'enquête en acceptant que notre capacité d'association et la coutume sont « le ciment de l'univers », comme Hume l'affirme dans l'*Abrégé du Traité de la nature humaine* (A 35; 69). Ou bien, il peut supposer que les principes qu'il cherche restent encore à découvrir et, par conséquent, persister dans la recherche.

Dans le premier cours d'action, le philosophe met fin à l'enquête sans avoir complètement satisfait le désir qui animait sa recherche. Lorsque cette alternative est vue sous la lumière de l'analyse humienne de la curiosité, elle produit deux conséquences importantes. Premièrement, le philosophe n'a pas atteint son objectif initial. Par conséquent, les plaisirs et les attentes associés à la recherche disparaissent, laissant place à des sentiments désagréables. Deuxièmement, la « délicatesse de passion » que le philosophe éprouve, en raison de son fort engagement dans la recherche, amplifie l'impact défavorable des revers et de l'échec auquel il doit faire face. Cette sensibilité accrue fonctionne de telle manière que la fierté provenant de l'exercice de ses vertus intellectuelles disparaît devant les preuves douloureuses de leur insuffisance, ce qui fait que son estime de soi se dégrade. Ce scénario semble très défavorable en ce qui concerne les plaisirs et les attentes qui ont suscité sa curiosité en premier lieu.

Dans le deuxième cours d'action, le philosophe ignore les revers et persiste dans l'enquête. En choisissant cette alternative, il peut continuer à exercer ses vertus intellectuelles et conserver les attentes agréables associées à la recherche. La fierté dérivée de l'exercice réussi de ses vertus intellectuelles ne s'estompe pas. Celles-ci se sont révélées utiles pour accomplir l'exercice complexe d'abstraction qui distingua le philosophe de la perspective de la vie ordinaire et continuent à être des outils précieux pour l'avenir. Néanmoins, le philosophe doit reconnaître que, malgré ce premier résultat positif, il n'a pas encore atteint son objectif. Reconnaître ce fait porte atteinte à son estime de soi et génère du déplaisir. Cependant, son estime de soi n'est pas complètement anéantie. Il continue à avoir des motifs pour croire en l'adéquation de ses vertus intellectuelles. Même s'il n'a pas pu trouver jusqu'à présent les principes qu'il recherche, ses capacités intellectuelles lui ont permis quand même de se distinguer de la perspective des gens ordinaires. Ainsi, à ce stade de la recherche, il peut penser que pour atteindre son objectif, il lui suffit de faire un effort plus soutenu et plus « raffiné ». Cette nouvelle exigence rend la confirmation de l'objet de la recherche encore plus agréable, comme l'indique l'analogie entre les jeux de hasard et la curiosité. Le philosophe a encore

plus à gagner s'il persévère dans l'investigation. Pour ces raisons, cette deuxième ligne de conduite semble plus favorable. Il peut maintenir et même augmenter les plaisirs et les attentes de plaisir qui entretiennent sa curiosité⁸¹.

Cependant, le philosophe devrait préférer la première option (T 1.4.3.9; liv. I, p. 310). Son exercice d'abstraction prouve que les fondements de notre conception ordinaire des objets matériels est fausse, elle ne se fonde que sur l'association et la coutume. Le philosophe devrait constater alors qu'il n'a « aucune idée » des principes qu'il recherche au-delà de ce qu'il a déjà trouvé. Conséquemment, il devrait admettre que ses ressources se sont épuisées, pour ainsi dire, car aucune observation supplémentaire ne lui permettrait d'aller plus loin.

La seule manière de persister dans la recherche d'une façon directe est de revendiquer l'existence de « quelques perceptions spirituelles et raffinées » accessibles uniquement par un exercice spécial de réflexion. On peut penser par exemple aux formes substantielles ou aux qualités occultes qui revendiquaient les philosophes « anciens » dont on a parlé dans le chapitre I. Pour Hume, de telles perceptions et capacités ne sont que des « absurdités » (T 1.3.1.7; liv. I, p. 130-131). Alors, lorsque le philosophe reprend la recherche à l'aide de ce type de ressource, l'espoir initial de découvrir son objet de recherche, et par conséquent sa curiosité elle-même, deviennent excessifs et déraisonnables, car ils reposent maintenant sur des suppositions fausses (T 2.3.3.6; liv. II, p. 264). Le philosophe travaille désormais en termes de simples illusions linguistiques,

⁸¹ Comme nous l'avons vu dans le chapitre III, Hume reconnaît l'existence d'une troisième possibilité dans sa discussion de l'origine de l'idée de causalité : admettre l'importance des revers et des difficultés rencontrées et abandonner la quête temporellement pour aborder d'une façon nonchalante d'autres questions reliées avec l'espoir de trouver, par hasard, quelque chose qui puisse contribuer à l'avancement de la question qui l'intéressait originalement (T 1.3.2.13; liv. I, p. 137). Cette option n'est pas en jeu ici parce que, à mon avis, Hume n'est intéressé qu'à dépeindre les deux débouchés finaux de la démarche au moment où la question doit être définitivement tranchée.

des mots vides uniquement compréhensibles par l'action de la coutume (T 1.4.3.9; liv. I, p. 310). Hume appelle ce genre de notions « la consolation » des faux philosophes, car ils les utilisent pour masquer leurs absurdités et compenser leur incapacité à découvrir leurs objets de recherche (T 1.4.3.10; liv. I, p. 311). Néanmoins, même avec cette consolation, le désormais « faux philosophe » est incapable d'atteindre son objectif. Il ne découvre pas la vraie structure des objets matériels. Il ne fait que se réfugier dans une forme de coutume déguisée de philosophie subtile. Cet exercice sert à le placer dans le même état d'indifférence par rapport à son questionnement initial que le vulgaire et le vrai philosophe (T 1.4.3.10; liv. I, p. 311).

5.3.1 La curiosité du philosophe obstiné

En vue de saisir le lien entre la curiosité, la mélancolie et le désespoir, le moment où le philosophe clôt sa recherche à la faveur de la satisfaction illusoire qu'il obtient des notions vides qu'il se fabrique n'est pas le moment le plus important. Ce que je veux souligner ici, c'est l'étape intermédiaire entre la décision de persister dans la recherche et le moment de satisfaction illusoire. Dans cette étape, la curiosité du philosophe demeure insatisfaite. C'est précisément cette insatisfaction qui le conduira à la mélancolie et au désespoir. Je vais reconstruire ce processus sur la base de ce que Hume a dit à T 1.4.3.9-10 (liv. I, p. 310-311) en combinaison avec les acquis de ma discussion de la curiosité tout au long de la thèse.

Dans cette étape intermédiaire, le philosophe reste fermement attaché au plaisir résultant de l'exercice de ses vertus intellectuelles. Son désir de connaissance devient difficile à abandonner. Déterminé à poursuivre sa recherche en dépit de tous les revers, il finit par s'obséder. La douleur liée aux revers et à l'obsession n'a pas encore un effet dissuasif

important; car il est dans une humeur douce-amère où l'espoir se mêle à la déception et la fierté l'emporte encore sur l'humilité, comme nous l'avons vu.

Cette humeur douce-amère est produite de la même manière que le mélange d'espoir et de peur dont nous avons parlé dans le chapitre IV. L'espoir et la peur résultent de l'alternance continue de joie et de chagrin concernant la satisfaction ou la déception d'une attente (T 2.3.9.17; liv. II, p. 288). Alors que la probabilité de la réalisation de l'attente prévaut, l'humeur résultante sera plus proche de l'espoir et du plaisir. Dans de tels cas, le philosophe peut poursuivre ses recherches. Mais, lorsque les échecs et les douleurs se multiplient, sa capacité à poursuivre l'enquête devient compromise.

Mais, comme Sisyphe et Tantale — les exemples que Hume utilise pour illustrer cette étape de la recherche —, le faux philosophe ne trouve à ce stade que des déceptions et des insatisfactions continues (T 1.4.3.9; liv. I, p. 310)⁸². Cette situation défavorable érode les succès et les plaisirs que le philosophe aurait pu récolter au début de son enquête. Ses revers entament son estime de soi. Mais cela n'empêche pas la poursuite de la recherche tant que le philosophe garde une image positive de sa situation. Il sera dans une humeur douce-amère, mais toujours positive. Cependant, la succession d'échecs affecte tellement son estime de soi qu'il ne lui est plus possible de garder une appréciation positive de sa situation. Dans un tel cas, l'humeur douce-amère qui prévalait jusque-là se détériore⁸³. L'alternance d'espoir et de déception combinée à une perte

⁸² Sisyphe et Tantale sont deux figures mythologiques présentées souvent comme des exemples d'individus tourmentés par des désirs insatiables. Sisyphe fut forcé à pousser un gros rocher jusqu'au sommet d'une colline. Cependant, chaque fois qu'il était près du sommet, le rocher tombait et il devait recommencer la tâche. Tantale fut condamné à se tenir dans un étang plein d'eau sous les branches d'un arbre fruitier, incapable d'atteindre l'eau ou les fruits, quoiqu'il fût accablé par la faim de la soif. Pour une description complète des tourments de ces personnages dans le texte homérique, voir : Homer, Rodney Merrill et Thomas R. Walsh, *The odyssey*, (Ann Arbor : University of Michigan Press, 2002), 234-235.

⁸³ L'importance des humeurs dans la conception humienne de la philosophie et du scepticisme a été récemment montrée par Charles Goldhaber. Il avance la thèse que la référence répétée que Hume fait aux

d'estime de soi finit par devenir désagréable et se fixe dans l'esprit du philosophe. Il devient alors la proie d'une humeur triste et sombre : la mélancolie⁸⁴. Lorsque l'appréciation positive de sa situation devient gravement compromise, la mélancolie du philosophe fait place à des épisodes de désespoir. Les épisodes de désespoir surviennent lorsque des déceptions continues et la peur de l'échec qui leur est associée deviennent prédominantes. À ce moment, le philosophe est privé de tout espoir d'atteindre ses objectifs⁸⁵.

quatre humeurs de la médecine ancienne et médiévale aide à comprendre le processus émotif que Hume dépeint dans la conclusion du livre I du *Traité*. Il s'intéresse surtout à expliquer la transition d'un état sombre de mélancolie et de désespoir à un état plus positif à la fin de la conclusion. Pour le texte de Goldhaber, voir : Charles Goldhaber, «The Humors in Hume's Skepticism», *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* (Forthcoming).

⁸⁴ La relation entre une déception ou tristesse persistante et la mélancolie fut déjà établie par Hippocrate. Dans un de ses aphorismes, il affirme: « si une peur ou un découragement dure longtemps, c'est une affection mélancolique » (Aphorisme 6.23). Au dix-septième siècle, Robert Burton représente la mélancolie en termes d'une affliction contraire au plaisir. Lorsque cette disposition se prolonge au fil du temps, elle devient morbide et affecte les fonctions physiologiques de l'individu. Burton parle de digestion entravée, esprits obscurcis, insomnie, cœur lourd et autres altérations du genre. Un autre témoignage intéressant vient de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Quoique postérieurs au *Traité*, les articles « Mélancolie » et « Mélancholie » constituent une bonne synthèse des conceptions de la mélancolie au dix-huitième siècle. Le premier dépeint la mélancolie comme un sentiment habituel d'imperfection, opposé à la joie et à l'autosatisfaction. Le second parle de l'insatisfaction des désirs et des appétits. Parmi la symptomatologie psychologique de la mélancolie, les encyclopédistes comprennent: une humeur sombre, tristesse, misanthropie et attitudes obsessionnelles. On dit que la maladie affecte particulièrement le foie, la rate et l'utérus. Mais, peut-être, le témoignage le plus intéressant concernant la philosophie de Hume provient de la lettre qu'il dirige à un médecin avant son départ pour la France. La lettre fut écrite en 1734, au cours de la période de gestation du *Traité*. Hume y parle d'une condition produite par un emploi sévère de ses esprits en raison d'une application excessive à ses études. Cette application excessive lui généra de l'incapacité pour se concentrer, un mécontentement envers lui-même, et des troubles digestifs, dermatologiques et cardiaques. Pour le texte d'Hippocrate, voir : Patrick Dandrey et Clara Domingues, *Anthologie de l'humeur noire : écrits sur la mélancolie d'Hippocrate à l'Encyclopédie*, (Paris : Promeneur, 2005), 749. Pour le texte de Burton, voir : Robert Burton, *The anatomy of melancholy*, New éd., (London : W. Tegg, 1849), 93-96. Pour l'*Encyclopédie* voir les articles « Mélancolie » et « Mélancholie » dans Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, «Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers », éd. Robert Morrissey et Glenn Roe (Chicago : University of Chicago - ARTFL Encyclopédie Project, 2017). Pour la lettre de Hume, voir : David Hume et J. Y. T. Greig, *The letters of David Hume*, 2 vols., (Oxford ; New York : Oxford Univ. Press, 2011), 43-48.

⁸⁵ L'opinion selon laquelle le désespoir résulte de la perte de l'espoir correspond à l'origine étymologique du terme et, en tant que telle, était courante dans les récits de désespoir du XVIIIe siècle. Par exemple,

5.4 La curiosité, la mélancolie et le désespoir dans la conclusion du livre I du *Traité*

Dans la dernière partie du chapitre, j'avancerai la thèse que Hume introduit la mélancolie et le désespoir dans la conclusion du livre I en termes de son analyse de la curiosité ainsi que de sa conception de la pratique philosophique, telle que je l'ai expliquée dans la section précédente. Je soutiendrai en particulier qu'une curiosité excessive concernant le rôle de l'imagination dans le système humien de l'entendement est le déclencheur de la crise. Pour ce faire, je vais tout d'abord discuter du premier paragraphe de la conclusion. Je commenterai ensuite le déroulement de la crise jusqu'à son apogée : l'épisode de désespoir en T 1.4.7.8 (liv. I, p. 361-362). Je finirai avec quelques commentaires sur l'issue que Hume donne à la crise à la fin de la conclusion.

5.4.1 La curiosité au début de la conclusion du livre I

Pour étayer la thèse que la curiosité est au cœur de la représentation de l'origine causale de la mélancolie et du désespoir que Hume présente au début de la conclusion du livre I du *Traité*, je vais me référer au premier paragraphe de cette section:

Mais, avant de me lancer dans ces immenses abîmes de philosophie qui s'ouvrent devant moi, je me trouve enclin à arrêter un moment au point où

l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert dépeint le désespoir comme « triste passion qui nous trouble & qui nous fait perdre toute espérance ». L'encyclopédiste affirme également que le désespoir correspond à « inquiétude accablante de l'ame causée par la persuasion où l'on est qu'on ne peut obtenir un bien après lequel on soupire, ou éviter un mal qu'on abhorre ». Pour le texte de *l'Encyclopédie*, voir l'article « Désespoir » dans Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, «Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers », éd. Robert Morrissey et Glenn Roe (Chicago : University of Chicago - ARTFL Encyclopédie Project, 2017).

je suis et à méditer sur le voyage que j'ai entrepris et qui demande, sans aucun doute, le plus haut degré d'art et d'industrie pour être mené à bonne fin. Il me semble être un homme qui, ayant raclé beaucoup d'écueils et échappé de peu au naufrage en navigant dans une passe étroite, a encore la témérité de prendre la mer dans le même vaisseau fatigué par les tempêtes et faisant eau de toutes parts, un homme qui porte son ambition jusqu'à penser faire le tour du monde dans ces circonstances défavorables. Le souvenir de mes erreurs et de mes perplexités passées me rend défiant pour l'avenir. L'état misérable, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions. Et l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir et me fait résoudre de périr sur le rocher aride où je me trouve à présent, plutôt que de m'aventurer sur cet océan sans limites qui s'ouvre sur l'immensité. Cette vision soudaine du péril où je me trouve me frappe de mélancolie et comme cette passion, plus que toute autre, a pour habitude de se nourrir elle-même, je ne peux m'empêcher de nourrir mon désespoir de toutes les réflexions décourageantes que le présent sujet me procure en si grande abondance. (T 1.4.7.1 ; liv. I, p. 356-357).

À la fin du livre I du *Traité*, Hume cède à son penchant à s'arrêter et à réfléchir sur sa situation actuelle avant de poursuivre ses recherches. Il affirme que le voyage qu'il a entrepris demande « le plus haut degré d'art et d'industrie pour être mené à bonne fin ». Cette affirmation semble être une affirmation assez courante : pour faire de la philosophie, les philosophes doivent posséder et exercer certaines vertus intellectuelles. Cette affirmation acquiert une autre dimension, cependant, lorsqu'elle est considérée en termes de l'analyse humienne de la curiosité. Pouvoir déployer ses vertus intellectuelles est « la première et la plus agréable des conditions requises pour rendre une vérité agréable » au philosophe (T 2.3.10. 3; liv. II, p. 301). Lorsque le philosophe s'attribue de tels traits positifs de caractère, il nourrit sa fierté et se considère comme capable d'acquérir « l'amour et l'approbation de l'humanité » (T 2.2.1.9; liv. II, p. 166). Par conséquent, son estime de soi se renforce. Mais, quand il conçoit ses capacités comme inadéquates ou insuffisantes, il obtient le résultat inverse et son estime de soi se voit compromise.

Dans l'introduction du *Traité*, un Hume enthousiaste propose, en se prévalant d'une métaphore militaire, de marcher directement au cœur des sciences comme stratégie pour mettre fin aux querelles incessantes entre sectes philosophiques (T intro 6; liv. I, p. 34). Son objectif est de donner à la philosophie et aux sciences une base solide : sa science de la nature humaine (T intro 1-7; liv. I, p. 31-35). Il décrit son objectif dans un ton très confiant à l'introduction. À la fin du livre I, la situation est bien différente. Hume abandonne la métaphore d'une conquête décisive et adopte celle d'une navigation très risquée. Au début de sa démarche, Hume est confiant et plein d'espoir quant à l'adéquation de ses capacités et à la pertinence philosophique de sa méthode de réflexion. Mais, quand il évalue ses réalisations à la fin du livre I, la situation a radicalement changé. Les vertus intellectuelles requises pour atteindre son but semblent dépasser ses capacités. Il se questionnera même sur la pertinence philosophique de ses recherches (T 1.4.7.4; liv. I, p. 358-359). Avant d'arriver à la conclusion du livre I, Hume a « raclé beaucoup d'écueils ». Le fait d'appliquer les principes « extraordinaires » de sa science de la nature humaine, ainsi qu'accepter les résultats aussi « extraordinaires » qui en découlent, ne se révèle pas une tâche toujours facile (T 1.4.2.56; liv. I, p. 302-303).

L'appréciation défavorable de ses capacités jointe au caractère extraordinaire et inhabituel de sa philosophie compromet son estime de soi. Cela l'amène à parler de lui-même comme d'un « monstre étrange et grotesque » privé du « commerce des hommes et totalement abandonné et inconsolé » (T 1.4.7.2; liv. I, p. 357).

Malgré tout, Hume a échappé au naufrage et conserve encore suffisamment de témérité pour continuer. Il est toujours dans le feu de l'action. Comme un chasseur ou un joueur, il est prêt à prendre de plus grands risques pour accomplir sa mission : donner un fondement solide à la philosophie et aux sciences. Quoique diminué, l'espoir de réussir persiste. Cependant, la peur dérivée des difficultés qu'il devra surmonter est également présente. La témérité est le résultat doux-amer de l'entremêlement de ces deux passions. Je pense que la référence à une curiosité persistante est désormais perceptible.

Néanmoins, la mémoire des erreurs et des difficultés passées rend Hume peu confiant pour l'avenir. Son estime de soi a été affectée négativement. À la mémoire des erreurs et des difficultés passées, il ajoute la conscience du caractère limité de ses capacités. Face à « l'impossibilité d'amender ou de corriger » ses capacités, car ses faiblesses sont aussi attribuables au reste des êtres humains, il se dit « presque » réduit au désespoir (T 1.4.7.1; liv. I, p. 356-357). Ceci est le résultat de l'action érosive de l'humilité sur sa fierté et son estime de soi. En conséquence, l'impulsion qu'une témérité douce-amère pouvait lui donner décroît. Il est désormais la proie de la peur. La persistance de ces sentiments désagréables le conduit finalement à la mélancolie.

5.4.2 La curiosité, le désespoir et le « dilemme dangereux »

La présence d'une curiosité persistante et insatisfaite dans le récit de la crise est, je pense, perceptible maintenant. Néanmoins, pour expliquer le caractère excessif de la curiosité à ce point-ci, il me faut suivre l'évolution de la crise jusqu'à son paroxysme : l'épisode de désespoir dans T 1.4.7.8 (liv. 361-362). Cet épisode, ainsi que la crise elle-même, reflète, à mon avis, un souci touchant les acquis les plus importants du système humien de l'entendement.

Après avoir introduit la mélancolie dans le premier paragraphe de la conclusion du livre I, Hume « se livre » à quelques réflexions « décourageantes » (*desponding*). Les premières de ces réflexions concernent ses erreurs passées et l'inadéquation de ses capacités pour la tâche qu'il s'est proposée, comme on vient de le voir. Ensuite, Hume poursuit sa démarche avec des réflexions qui, pour continuer à « nourrir son désespoir », remettent radicalement en question les acquis de son étude de l'entendement (T 1.4.7.1; liv. I, p.

357). Comme Robert Fogelin l'a souligné, le thème de fond de ces réflexions est le fait que le résultat le plus important du traitement humien de l'entendement est la doctrine selon laquelle toutes nos croyances se fondent en dernière analyse sur l'action de l'imagination⁸⁶.

La première de ces réflexions commence avec le constat que nous ne pouvons pas donner à nos raisonnements une justification qui fasse totalement abstraction de la manière dont la constitution de notre esprit détermine nos jugements (T 1.4.7.3; liv. I, 357). Pour Hume, même les conclusions de nos meilleurs raisonnements ne se justifient, en dernière instance, que sur la base d'« une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils [nous] apparaissent » (T 1.4.7.3; liv. I, p. 358). Cela est aussi le cas pour les croyances qui dérivent de l'action de la mémoire ou des sens puisque nous ne leur donnons notre assentiment que sur la base de la vivacité avec laquelle certaines idées nous frappent (T 1.4.7.3; liv. I, p. 358). À ce moment de sa démarche, où Hume se dit « peu confiant pour l'avenir », et où son estime de soi se trouve affectée négativement, ce constat, qui ne semblait pas aussi problématique auparavant, acquiert une dimension négative importante et amène Hume à s'interroger sur la pertinence et la correction de ses acquis : « Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions reçues, je poursuis encore la vérité, et par quel critère la reconnaîtrai-je, si la fortune me guidait enfin sur ses traces? » (T 1.4.7.3; liv. I, p. 357).

La réflexion « décourageante » suivante complique davantage la situation. Elle concerne les effets problématiques qui résultent du fait d'accepter que le fondement ultime de nos croyances ne repose que sur l'activité de l'imagination. Pour Hume, l'imagination nous amène à endosser de croyances contradictoires, même dans les cas où nous suivons ses propensions les plus robustes :

⁸⁶ Cf. Robert J. Fogelin, *Hume's skeptical crisis : a textual study*, (Oxford : Oxford University Press, 2009), 137.

C'est ce principe [l'imagination] qui nous fait raisonner sur les causes et les effets, et c'est ce même principe qui nous convainc de l'existence continue des objets extérieurs quand ils sont absents pour les sens. Mais bien que ces deux opérations soient également naturelles et nécessaires pour l'esprit humain, il arrive qu'elles soient directement contraires dans certaines circonstances, et il ne nous est pas possible de raisonner avec justesse et régularité sur les causes et les effets tout en croyant à l'existence continue de la matière. (T 1.4.7.4; liv. I, p. 358-359).

D'après Hume, l'imagination est le fondement ultime de la justification de nos croyances toujours à la faveur d'une propension qui nous amène à « considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils [nous] apparaissent » (T 1.4.7.3; liv. I, p. 358). Cependant, cette propension n'est pas la même dans tous les cas. Nos croyances se fondent sur plusieurs propensions de l'imagination. Par exemple, notre croyance à l'identité d'un objet à travers le temps se fonde sur la propension de l'esprit à confondre les idées de mêmeté et de diversité (T 1.4.6.6; liv. I, p. 345-346). Mais notre croyance au fait que quand quelqu'un frappe avec force un objet en verre, celui-ci se casse, se fonde sur la propension à la base de nos raisonnements causaux.

En termes généraux, Hume classe les propensions de l'imagination en deux groupes : les propensions « variables, faibles et irrégulières » et les propensions « permanentes, irrésistibles et universelles » (T 1.4.4.1; liv. I, p. 312). Dans le premier groupe, Hume met des propensions comme notre inclination à confondre des objets ou des idées qui se ressemblent et notre penchant à projeter nos états émotionnels sur des objets externes. Il inclut dans le deuxième groupe des propensions comme « la transition coutumière des causes aux effets et des effets aux causes » ainsi que la propension à croire à l'existence continue des objets qui découle de la constance et la cohérence de nos perceptions (T 1.4.7.4; liv. I, p. 358). Les propensions du premier groupe sont en général rejetées par les philosophes, car seulement celles du second groupe permettent de bâtir de raisonnements solides (T 1.4.4.1; liv. I, p. 313).

Cependant, malgré leur caractère robuste et naturel, les propensions à la base de nos raisonnements causaux produisent des résultats qui contredisent des croyances générées par les autres propensions de l'imagination, comme, par exemple, la fiction qui nous fait croire à l'existence indépendante des objets externes. Pour illustrer cette contradiction, Hume nous réfère à sa discussion de la philosophie « moderne », dont j'ai parlé dans le chapitre I. Dans cette section du *Traité* Hume était arrivé à la conclusion suivante :

Il y a alors une opposition directe et totale entre notre raison et nos sens, ou pour mieux dire entre les conclusions que nous formons à partir de la causalité et celles qui nous persuadent de l'existence continue et indépendante des corps. Quand nous raisonnons d'après la cause et l'effet, nous concluons que ni la couleur, ni le son, ni le goût, ni l'odeur n'ont une existence continue et indépendante. Quand nous excluons ces qualités sensibles, il ne reste rien dans l'univers qui possède une telle existence. (T 1.4.4.15; liv. I, p. 319).

Cette conclusion, qui dans la discussion de la philosophie moderne était censée montrer l'inadéquation de la distinction entre qualités primaires et secondaires, acquiert à la conclusion du livre I du *Traité* un aspect assez problématique. L'imagination ne fonde pas seulement toutes nos croyances, mais les résultats les plus robustes et naturels de son action se contredisent. Les effets de cette situation sont si frappants à la conclusion du livre I du *Traité* que Hume demande d'un ton assez affecté :

Comment donc ajuster ces principes l'un à l'autre? Lequel préférer? Ou, si nous n'en préférons aucun, mais donnons successivement notre assentiment aux deux, comme les philosophes le font d'ordinaire, comment pouvons-nous usurper ensuite en toute confiance ce titre glorieux, alors que nous embrassons une contradiction si manifeste? (T 1.4.7.4; liv. I, p. 359).

Ce passage est très important pour mesurer le poids des réflexions « décourageantes » que Hume avance ainsi que leur relation à la curiosité. En effet, ce passage révèle la

source d'insatisfaction à laquelle Hume est confronté à cette étape de sa démarche. Selon ce texte, le caractère contradictoire des résultats des deux propensions de l'imagination que Hume considère comme « également naturelles et nécessaires pour l'esprit humain » l'amène d'abord à s'interroger sur la manière de les concilier et ensuite sur la possibilité de choisir une sur l'autre. Ces deux questions laissent voir clairement, à mon sens, que Hume cherche un principe unique et cohérent pouvant unifier tous ses résultats. Ce principe devrait être capable d'assurer la justification de nos raisonnements philosophiques ainsi que la pertinence de son étude de l'entendement. Cela est l'objet de recherche qui garde insatisfaite sa curiosité à ce point-ci.

L'alternative qu'il examine d'abord consiste à donner son assentiment aux deux propensions de l'imagination alternativement. Cela est la manière régulière de procéder des autres philosophes (T 1.4.7.4; liv. I, p. 359). Cependant, il ne s'agit pas d'une route praticable pour Hume. Il ne peut ignorer une telle incohérence qu'au prix de renoncer au « titre glorieux » de philosophe et ce, sans même obtenir aucune satisfaction réelle :

Cette contradiction serait plus excusable si elle était compensée par quelque degré de solidité et de quoi nous satisfaire dans les autres parties de notre entendement. Mais c'est tout le contraire. Quand nous remontons vers les premiers principes de l'entendement humain, nous constatons qu'il nous conduit à des sentiments qui semblent tourner en ridicule toutes nos peines et tout notre travail passé et nous décourager de poursuivre nos recherches à l'avenir. (T 1.4.7.5; liv. I, p. 359).

Le lien entre ce passage et la discussion que j'ai faite de la curiosité dans le développement de la thèse me semble manifeste. Hume doit faire face à deux résultats troublants lorsqu'il est confronté à la possibilité d'assentir alternativement aux deux propensions de l'imagination. D'abord, il devrait accepter que sa curiosité reste insatisfaite, car il n'a pas trouvé un principe unique qui donne de résultats cohérents. Deuxièmement, il serait confronté à une perte de pertinence de ses efforts et découvertes antérieurs, ce qui pour lui tournerait sa propre démarche philosophique « en

ridicule ». Ces deux résultats auraient des effets dévastateurs pour son estime de soi, comme on l'a vu dans le chapitre IV. Ces effets seraient si forts, en raison de la « délicatesse de passions » qui l'affecte à ce moment de son parcours, que Hume affirme que cette situation le découragerait « de poursuivre [ses] recherches à l'avenir » (T 1.4.7.5; liv. I, p. 359).

Ne pouvant pas accepter l'assentiment en alternance aux deux propensions de l'imagination en question, Hume s'attaque ensuite à la possibilité de choisir l'une des deux. Il se penche sur celle qui fonde nos raisonnements causaux. Finalement, cette propension joue un rôle plus important dans la démarche philosophique et, en plus, elle garde une relation plus forte avec notre curiosité, puisque comme Hume l'affirme :

L'esprit de l'homme ne recherche rien avec plus de curiosité que les causes de tous les phénomènes, et nous ne nous contentons pas d'en connaître les causes immédiates, mais nous poursuivons nos recherches jusqu'à ce que nous parvenions au principe ultime et originel. Nous ne nous arrêterions pas de notre plein gré avant d'avoir découvert l'énergie qui, dans la cause, produit l'effet, le lien qui les unit l'un à l'autre et la qualité efficace dont dépend ce lien. Telle est le but de toutes nos études et de toutes nos réflexions (T 1.4.7.5; liv. I, p. 359).

Ce passage suggère, à mon sens, que pour préférer la propension à la base de nos raisonnements causaux elle devrait pouvoir être mieux justifiée. Pour Hume, elle ne serait pas réellement préférable à la propension qui nous fait croire à l'existence indépendante des objets externes que dans le cas où l'on puisse parvenir au « principe ultime et originel » qui la fonderait. Les causes immédiates de la propension qui fonde nos raisonnements causaux ne suffiraient pas pour satisfaire Hume dans ce cas-ci (je pense à la conjonction constante et l'antériorité de la cause sur l'effet). Comme il le dit lui-même, nous ne nous arrêterions pas volontiers jusqu'à trouver « la qualité efficace dont dépend ce lien ». Notre curiosité nous amènerait fortement dans cette direction, car ceci est « le but de toutes nos études et de toutes nos réflexions ». Cependant, la

recherche d'une telle qualité, c'est-à-dire la poursuite d'un « principe ultime et originel », est contraire aux prescriptions méthodologiques de la science de la nature humaine que j'ai exposées dans le chapitre II. Persister dans une telle démarche nous apporterait insatisfaction et déception puisque :

Ne sommes-nous pas déçus quand nous apprenons que cette connexion, ce lien ou cette énergie ne réside qu'en nous-mêmes et n'est rien d'autre que la détermination de l'esprit, qui est acquise par la coutume et nous fait passer d'un objet à son concomitant habituel et de l'impression de l'un à l'idée vive de l'autre? Une telle découverte non seulement nous ôte tout espoir d'obtenir jamais satisfaction, mais elle prévient même jusqu'à nos souhaits, puisqu'il apparaît que lorsque nous disons que nous désirons connaître le principe opérant ultime, soit nous nous contredisons, soit nos paroles n'ont aucun sens. (T 1.4.7.5; liv. I, p. 359-360).

L'insatisfaction et la déception ne sont pas les seuls résultats de persister dans la quête d'un principe ultime et originel qui ferait de notre propension à former des raisonnements causaux un principe de justification unique et cohérent. Pour Hume, le fait de constater que ce qui est à la base de nos raisonnements causaux n'est qu'une « détermination de l'esprit » acquise par habitude, devrait aussi faire disparaître notre curiosité concernant un « principe opérant ultime » qui fonderait cette propension et nous éviter ainsi de tomber dans la fausse philosophie⁸⁷.

Alors, Hume doit se contenter avec le fondement psychologique de ses raisonnements. Mais cela n'est pas sans poser un problème majeur. Quoique le caractère psychologique du fondement ultime de nos raisonnements causaux ne soit pas perçu dans la vie ordinaire, cette « déficience de nos idées » nous laisse exposés à un « dilemme dangereux ». En ce moment de son récit, et motivé par tous les mécanismes passionnels

⁸⁷ La référence à la troisième prescription de la méthodologie sceptique de Hume me semble ici évidente.

qui sont en train d'agir sur son esprit, Hume perçoit sa propre explication du fondement psychologique de nos raisonnements causaux comme posant un problème plus considérable qu'il ne l'avait prévu dans les sections précédentes du livre I du *Traité*. Il abandonne maintenant la distinction entre propensions « variables, faibles et irrégulières » et les propensions « permanentes, irrésistibles et universelles » dont il venait tout récemment de se servir et ne parle que d'« illusions de l'imagination » tout court (T 1.4.7.6; liv. I, p. 360). L'incapacité de donner un fondement satisfaisant à la propension qui fonde nos raisonnements causaux la met sur un pied d'égalité avec le reste de nos propensions, qu'elles soient « variables » ou « permanentes ». Hume n'est plus capable de distinguer entre les « illusions » de l'imagination.

Le fait de ne pas pouvoir distinguer entre les « illusions » de l'imagination nous laisse deux cours d'action possible : acquiescer à toutes les propensions de l'imagination ou ne pas donner notre assentiment à aucune. La première option nous ferait croire à des « contradictions », des « erreurs », des « absurdités », des « obscurités », ce qui produirait de la honte (T 1.4.7.6; liv. I, p. 360). La deuxième option nous laisse comme seul recours accepter les croyances qui se fondent sur l'action de la raison. Cependant, cette possibilité n'est pas non plus acceptable pour Hume. Il a montré préalablement que quand la raison agit par elle-même, elle « se renverse entièrement et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition, qu'elle appartienne à la philosophie ou à la vie courante » (1.4.7.7, 1.4.1.5-6; liv. I, 360-361, 263-264). Tout raisonnement doit être vérifié avant d'être tenu pour correct. Cependant, cette vérification devient elle-même une partie du raisonnement et doit à son tour être vérifiée. Ce processus de vérification récursive prive le raisonnement d'un point d'arrêt où l'esprit arriverait à une satisfaction rationnelle concernant sa correction. Pour Hume, c'est l'imagination qui nous permet d'arrêter les vérifications et de faire confiance au raisonnement. Alors, prétendre

abandonner les « illusions de l'imagination » pour la raison n'est qu'un mouvement vain⁸⁸. Cette situation finit pour amener Hume à conclure qu'il n'a plus de choix qu'entre une « fausse raison et pas de raison du tout » (T 1.4.7.7; liv. I, p. 361). Face à ce constat, Hume se voit finalement réduit au désespoir et affirme :

La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je? Que suis-je? Quelles sont les causes d'où je tire mon existence et à quelle condition dois-je retourner? De qui dois-je rechercher les faveurs, et de qui craindre la colère? De quels êtres suis-je environné? Je suis confondu par toutes ces questions et je commence à m'imaginer dans la condition la plus déplorable qui se puisse concevoir, enveloppé de l'obscurité la plus noire, et totalement privé de l'usage de mes membres et de mes facultés. (T 1.4.7.8; liv. I, p. 362).

La cause immédiate du désespoir de Hume dans ce passage est la considération « intense » des contradictions qu'il ne peut pas résoudre. Cette assertion semble aller dans la direction d'une lecture où le scepticisme de Hume est la cause de son désespoir. C'est ce qui est couramment proposée par les interprètes de sa philosophie qui s'occupent de la conclusion du livre I du *Traité*. Par exemple, Don Garrett, l'un des interprètes de Hume les plus influents, affirme que :

Hume describes his first, intense response to his consideration of skeptical arguments as “a philosophical melancholy and delirium.” It is characterized by a sense of being “confounded”, of being in the most deplorable cognitive

⁸⁸ Hume discute ce problème dans la première section de la quatrième partie du livre I du *Traité* dans la section intitulé « scepticisme à l'égard de la raison ». Pour un traitement récent de ce problème, voir : Donald C. Ainslie, *Hume's true scepticism*, (Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2015), 19-41.

situation possible, “utterly depriv’d of the use of every member and faculty.” This sense leads directly to a willingness to reject all belief and argumentation. Reason alone he remarks, is “incapable of dispelling these clouds” –presumably because reason alone cannot find serious fault with any skeptical arguments surveyed or vindicate itself against its own imputation of imperfection.⁸⁹

Dans cette lecture, la crise et son paroxysme ne sont qu’une réponse « intense » aux arguments sceptiques de Hume. Cependant, cette sorte de lecture ignore, à mon avis, l’aspect qui aide à comprendre le caractère problématique de la considération « intense » des contradictions dont Hume parle dans T 1.4.7.8 (liv. I; p. 361). Dans le texte de la conclusion du livre I du *Traité*, ces contradictions ne sont problématiques que dans la mesure où Hume veut les résoudre pour trouver un principe unique et cohérent assurant à la fois la justification de nos croyances et la pertinence de son analyse de l’entendement. Comme j’ai essayé de le faire voir, c’est la curiosité ainsi que les passions qui lui sont associées qui motivaient Hume à chercher ce principe unificateur. C’est surtout une curiosité insatisfaite et excessive concernant ce principe de justification unique et cohérent, et non pas tant le scepticisme radical de Hume, qui l’a conduit à la mélancolie et le désespoir. C’est précisément l’insatisfaction de sa curiosité qui met Hume dans état émotionnel, qui rehausse l’importance des contradictions, et le mène à la mélancolie et au désespoir.

Pour Hume, les philosophes qui s’adonnent « si ardemment » à ses recherches ne sont pas des « grands maîtres » de la science de la nature humaine (T intro 8; liv. I, p. 35). Comme on vient de le voir, Hume les dépeint comme la proie de la mélancolie et du désespoir, lorsqu’ils se laissent emporter par leur curiosité, ou comme de faux

⁸⁹ Cf. Don Garrett, *Cognition and commitment in Hume’s philosophy*, (New York : Oxford University Press, 1997), 233.

philosophes qui se trompent eux-mêmes, quand ils assouvissent leur passion dérégulée par de vides artifices linguistiques.

Cependant, le texte de la conclusion ne finit pas dans un ton sombre et pessimiste. Pour Hume, les effets d'une curiosité excessive ne sont pas irréversibles. Malgré le fait d'être ravagés par la mélancolie et le désespoir, nous pouvons encore résister à la tentation de nous « consoler » avec des notions vides. Si nous arrivons à faire cela, les nuages sombres de la mélancolie et du désespoir peuvent se dissiper. Nos tendances naturelles et le cours de nos passions nous mettent dans un tout autre état d'esprit :

Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit, soit par quelque distraction et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. Je dine, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis et quand, après trois ou quatre heures d'amusement, je veux reprendre ces spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées et si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur pour les poursuivre plus avant. (T 1.4.7.9; liv. I, p. 363).

La disposition sombre résultant des excès de la curiosité n'est pas définitive. Nos autres dispositions, nos passions ainsi que les loisirs et les autres distractions de la vie nous permettent de nous tirer de ce malheur. Elles nous aident à regagner une disposition d'esprit plus positive. Ce changement est si important qu'il nous fait voir même avec froideur ce qui attirait notre attention avec tant d'intensité auparavant, comme le suggère le passage cité.

Mais cette froideur n'implique aucunement l'abandon définitif de la recherche, car comme Hume le dit, il ne peut « s'empêcher d'éprouver de la curiosité et de vouloir connaître les principes moraux du bien et du mal, la nature et le fondement du gouvernement et la cause de ces diverses passions et inclinations qui me font agir » (T

1.4.7.12; liv. I, p. 364). Lorsqu'il ressent à nouveau la propension aux plaisirs philosophiques, il peut revenir sur ses recherches. Ce qui change à ce point-là est l'approche à suivre. Au lieu de viser l'établissement d'un système totalement cohérent, Hume propose maintenant d'« établir un système ou ensemble d'opinions qui, s'il n'était vrai (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique » (T 1.4.7.14; liv. I, p. 366). Cette approche moins ambitieuse marquée par l'indolence et la nonchalance, mais qui est plus ajustée aux principes méthodologiques qu'il présenta à l'introduction du *Traité*, constitue d'après Hume le signe le plus authentique du caractère sceptique de sa philosophie (T 1.4.7.14; liv. I, p. 367).

CONCLUSION

Dans cette thèse, j'ai présenté une lecture du *Traité de la nature humaine* visant trois buts. Le premier était d'insister sur la complexité et l'originalité de la réflexion méthodologique que Hume y déploie, ainsi que sur son importance pour la compréhension de l'ouvrage. Le deuxième était de montrer le rôle central que Hume accorde à sa théorie des passions et à son scepticisme dans sa réflexion méthodologique. Le troisième était de soutenir que le rôle de choix que Hume accorde aux émotions dans sa méthodologie philosophique est motivé par sa façon *sui generis* de comprendre la curiosité et son poids dans nos poursuites épistémiques.

Pour ce faire, je me suis attardé dans le chapitre I sur la critique de Hume concernant les philosophies « ancienne » et « moderne ». Cela m'a permis de donner un contenu précis au diagnostic défavorable que Hume fait de la philosophie de son temps dans l'introduction du *Traité*. Pour lui, la philosophie de son temps était affectée par un manque de réflexion méthodologique concernant la place de l'étude de la nature humaine dans la démarche philosophique. La plupart des philosophes tant « anciens » que « modernes » avaient laissé l'étude de la nature humaine à la périphérie de la démarche philosophique au lieu de la placer au centre. Cela était la cause de plusieurs problèmes d'après Hume, dont les plus pressants étaient l'inintelligibilité et les contradictions qui accablaient les systèmes « ancien » et « moderne ».

Dans le chapitre II, j'ai exposé le tournant méthodologique que Hume propose en réponse à cette situation. J'y ai avancé la thèse que Hume introduit une méthodologie philosophique qui n'est pas une simple adaptation de la méthode expérimentale en vogue à son époque. La réflexion méthodologique de Hume va au-delà d'une pure

préoccupation pour la nature de l'expérience et le rôle de l'expérimentation dans les procédés de la philosophie « morale ». En plus de considérer la nature et le rôle de l'expérience et de l'observation dans sa démarche, Hume incorpore dans sa réflexion méthodologique des considérations sceptiques qui touchent à la nature des objets d'étude et à la portée des explications propres à la science de la nature humaine, ainsi que des considérations concernant la dimension motivationnelle de la démarche. En particulier, j'ai soutenu que ces dernières considérations occupent un rôle central dans la méthodologie philosophique de Hume, car ce sont elles qui permettent d'assurer l'instauration d'une science positive de la nature humaine fondée sur des prémisses sceptiques. Ces considérations visent la modération de la curiosité de chercheurs dont les investigations s'inscrivent dans la science de la nature humaine.

Dans le chapitre III, IV et V, j'ai avancé la thèse que Hume accorde un rôle aussi important dans sa méthodologie philosophique à la modération de la curiosité en raison de sa compréhension *sui generis* du fonctionnement de cette passion et de son rôle dans nos poursuites épistémiques. Pour Hume, la curiosité est le moteur premier de nos poursuites épistémiques. Cependant, elle peut aussi nous induire en erreur d'une façon importante ainsi que susciter d'états émotionnels désagréables comme la mélancolie et le désespoir. Chacun de ces trois chapitres m'a permis d'insister sur une des trois particularités qui expliquent le fait que Hume accorde une place aussi significative à la curiosité dans sa réflexion méthodologique.

Dans le chapitre III, j'ai montré que pour Hume le plaisir associé à la curiosité ne provient pas de la certitude que la confirmation ou découverte de l'objet de recherche serait censée produire dans l'esprit curieux. Pour lui, ce plaisir est négligeable et peut même devenir du déplaisir dans certains cas (T 2.3.10.2; liv. II, p. 301). Cela m'a permis de remarquer comment des facteurs tels que la plausibilité, la pertinence, la nouveauté, l'incertitude et la difficulté ont une grande influence à l'heure de rendre plaisant de l'objet de la curiosité. Dans le chapitre IV, j'ai avancé la thèse qu'il existe d'après Hume une

relation importante entre notre curiosité et notre estime de soi. Cela m'a permis de souligner le fait que pour lui la curiosité est une sorte de désir dont l'intensité augmente proportionnellement à la difficulté et au caractère vague de l'objet de recherche lorsque le curieux croit posséder les capacités épistémiques requises pour surmonter ces difficultés. Finalement, dans le chapitre V, j'ai soutenu que les mécanismes psychologiques à la base de la manifestation de la curiosité font en sorte que, lorsque nous nous engageons dans une quête, les activités que nous accomplissons nous mettent dans une disposition d'esprit qui intensifie l'importance de l'objet de recherche ainsi que des situations et des événements qui l'affectent. Cette même disposition nous conduit, également, à rester attachés à la quête même dans des situations où continuer avec la démarche n'est pas la meilleure des options disponibles. Cela m'a permis de montrer la relation qu'il y a d'après Hume entre la curiosité, la mélancolie et le désespoir.

Ces trois caractéristiques de la curiosité m'ont permis de soutenir que malgré l'importance de son rôle motivationnel dans nos poursuites intellectuelles, elle peut donner lieu, selon Hume, à des erreurs notables au niveau épistémique ainsi qu'à des états émotionnels pernicieux. Les erreurs épistémiques arrivent lorsque nos passions nous amènent à dissimuler nos erreurs et nos incapacités à travers d'artifices linguistiques déconnectés de la réalité. Cette dérive est occasionnée par l'impossibilité de satisfaire une curiosité intense malgré nos efforts répétés. Les conséquences émotives surviennent en deux moments. D'abord, l'insatisfaction d'une curiosité excessive nous plonge dans un état de déception prolongée en raison de nos échecs répétés. Ensuite, le constat que, en dépit de nos efforts et de notre investissement émotionnel, nous n'arriverons pas à satisfaire notre curiosité conduit à un état d'accablement intense. Ces deux états correspondent à ce que, en puisant sur les théories psychologiques et médicales de son temps, Hume appelle «mélancolie » et «désespoir». En raison de ces conséquences possibles, Hume met la modération de notre curiosité au cœur de sa méthodologie sceptique.

Si cette lecture est trouvée plausible et pertinente, elle aura des retombées importantes dans l'exégèse humienne :

D'abord, elle implique un changement majeur dans la façon de comprendre la réflexion méthodologique de Hume. Pour la plupart des interprètes, la réflexion méthodologique de Hume se limite à une préoccupation concernant le rôle accordé à l'expérience et à l'observation dans la construction d'une science positive de la nature humaine. Cependant, d'après l'interprétation que j'ai avancée dans ce travail-ci, cette manière de comprendre la réflexion méthodologique de Hume n'est pas adéquate, car elle ignore le rôle qu'il y donne à son scepticisme et à sa théorie des passions et de la sociabilité humaines.

Deuxièmement, la lecture ici offerte permet d'arriver à une compréhension du *Traité de la nature humaine* capable d'intégrer d'une manière satisfaisante les trois aspects communément contrastés par les interprètes de la philosophie de Hume : son scepticisme, son naturalisme et la pertinence philosophique de sa théorie des passions et de la sociabilité. Tous ces aspects se trouvent imbriqués étroitement dans la réflexion méthodologique qui traverse l'ouvrage. Ils permettent l'établissement d'une science positive de la nature humaine qui se fonde sur des prémisses sceptiques, qui se bâtit à travers une réflexion nourrie par l'expérience et l'observation, et dont le caractère sceptique et la pertinence sont gardés à la faveur de la modération de nos émotions épistémiques.

Finalement, la lecture ici proposée permet de donner une explication nouvelle et cohérente à la conclusion du livre I du *Traité*. La plupart des interprètes voient la crise que Hume y dépeint comme la conséquence ultime des arguments sceptiques qu'il introduisit tout au long du livre I du *Traité*. L'interprétation ici avancée va dans une autre direction. La crise que Hume met en scène à la conclusion du livre I du *Traité* ne

serait causé que pour une curiosité excessive et déraisonnable qui rend problématiques les acquis de son système de l'entendement.

RÉFÉRENCES

- Ainslie, D. C. (2015). *Hume's true scepticism*. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
- Alanen, L. (2006). The powers and mechanisms of the passions. Dans S. Traiger (dir.), *The Blackwell guide to Hume's Treatise* (p. 179-198). Malden, MA : Blackwell Publishing.
- Allison, H. E. (2005). Humes philosophical insouciance. *Hume Studies*, 31(2), 317-346.
- Árdal, P. S. (1989). *Passion and value in Hume's Treatise* (2nd éd.). Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Badici, E. (2011). Standards of equality and Hume's view of geometry. *Pacific Philosophical Quarterly*, 92(4), 448-467.
- Baier, A. (1991). *A progress of sentiments : reflections on Hume's Treatise*. Numéro 4363153. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Baxter, D. (2009). Hume's theory of space and time in its sceptical context. Dans D. F. Norton et J. A. Taylor (dir.), *The Cambridge companion to Hume* (2nd éd., p. 105-147). Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- Baxter, D. (2015). Hume on substance: a critique of Locke. Dans P. Lodge et T. Stoneham (dir.), *Locke and Leibniz on substance* (p. 45-62). New York : Routledge.

- Beswick, D. (2019). *Cognitive Motivation : From curiosity to identity, purpose and meaning*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Blumenthal, L. M. (1924). *A critical history of the brachistochrone problem*.
- Branden, N. (2007). *The six pillars of self-esteem*. New York; London : Bantam.
- Buchenau, S. (2013). *The founding of aesthetics in the German Enlightenment : the art of invention and the invention of art*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Burton, R. (1849). *The anatomy of melancholy* (New éd.). Numéro 001528823. London : W. Tegg.
- Campbell, R. L., Eisner, S. et Riggs, N. (2010). Sources of self-esteem: from theory to measurement and back again. *New Ideas in Psychology*, 28(3), 338-349.
- Chambers, E. (1728). *Cyclopaedia : or, An universal dictionary of arts and sciences : containing an explication of the terms, and an account of the things signify'd thereby, in the several arts both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine*. London : Printed for J. & J. Knapton.
- Cottrell, J. (2012). *Hume on fiction: space, time, number, and the mind*. New York University, New York.
- Cottrell, J. (2016). A puzzle about fictions in the treatise. *Journal of the History of Philosophy*, 54(1), 47-73.
- Crousaz, J.-P. d. (1720). *La logique ou système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connoissances*. Amsterdam : L'Honoré et Chatelain.

- Dandrey, P. et Domingues, C. (2005). *Anthologie de l'humeur noire : écrits sur la mélancolie d'Hippocrate à l'Encyclopédie*. Paris : Promeneur.
- Daston, L. (2011). The empire of observation, 1600 –1800. Dans L. Daston et E. Lunbeck (dir.), *Histories of scientific observation* (p. 81-114). Chicago : The University of Chicago Press.
- De Pierris, G. (2015). *Ideas, evidence, and method : hume's skepticism and naturalism concerning knowledge and causation*. New York, NY : Oxford University Press.
- Dear, P. (2016). The meanings of experience. Dans K. Park, D. C. Lindberg et L. Daston (dir.), *The Cambridge history of science: Early modern science* (vol. 3, p. 106-131). Cambridge : Cambridge University Press.
- Demeter, T. (2012). Hume's experimental method. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(3), 577-599.
- Diderot, D. et d'Alembert, J. L. R. (2017). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* R. Morrissey et G. Roe (Ed.), (Autumn 2017 Edition éd.). Chicago : University of Chicago - ARTFL Encyclopédie Project. Récupéré de <http://encyclopedie.uchicago.edu/>.
- Ducheyne, S. (2012). Les Regulae philosophandi d'Isaac Newton. *Revue Belge de Philologie et de Histoire*, 90(4), 1193-1208.
- Edwards, M. (2013). Substance and Essence. Dans P. R. Anstey (dir.), *The Oxford handbook of British philosophy in the seventeenth century* (p. 192-212). Oxford, England : Oxford University Press.
- Evnine, S. (1993). Hume, conjectural history, and the uniformity of human nature. *Journal of the History of Philosophy*, 31(4), 589-606.

- Feijoo, B. J. n. (1728). *Theatro critico universal : o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes. Tomo segundo*. Madrid : Herederos de Francisco del Hierro.
- Feijoo, B. J. n. (1729). *Theatro critico universal : o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes. Tomo tercero*. Madrid : Herederos de Francisco del Hierro.
- Fogelin, R. J. (1985). *Hume's skepticism in the Treatise of human nature*. London ; Boston : Routledge & Kegan Paul.
- Fogelin, R. J. (2009). *Hume's skeptical crisis : a textual study*. Oxford : Oxford University Press.
- Garber, D. (2016). Physics and foundations. Dans K. Park, D. C. Lindberg et L. Daston (dir.), *The Cambridge history of science: Early modern science* (vol. 3, p. 21-68). Cambridge : Cambridge University Press.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. New York : Oxford University Press.
- Garrett, D. (2015a). *Hume*. Numéro 004132288. London ; New York : Routledge, Taylor & Francis Group.
- Garrett, D. (2015b). *Hume*. New York : Routledge.
- Goldhaber, C. (Forthcoming). The Humors in Hume's Skepticism. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*

Gracián, B. et Egido, A. (2007). *Agudeza y arte de ingenio* (Edición facsímil estudio preliminar de Aurora Egido éd.). Zaragoza : Institución Fernando el Católico.

Gracián, B. et Pelegrín, B. (2005). *Traitées politiques, esthétiques, éthiques traduits de l'espagnol, introduits et annotés par Benito Pelegrín*. Paris : Éd. du Seuil.

Haita-Falah, C. (2017). Sunk-cost fallacy and cognitive ability in individual decision-making. *Journal of Economic Psychology*, 58, 44-59.

Hamou, P. (2018). Locke : « Aimer la vérité pour elle-même ». *Archives de Philosophie*, 81(1), 99.

Holm, L., Wadenholt, G. et Schrater, P. (2019). Episodic curiosity for avoiding asteroids: Per-trial information gain for choice outcomes drive information seeking. *Scientific Reports*, 9(1), 1-16.

Homer, Merrill, R. et Walsh, T. R. (2002). *The odyssey*. Ann Arbor : University of Michigan Press.

Hume, D., Baranger, P. et Saltel, P. (1995). *L'entendement Livre I et appendice trad. par Philippe Baranger et Philippe Saltel présentation, notes, index... par Philippe Saltel*. Paris : Flammarion.

Hume, D. et Beauchamp, T. L. (2006). *An enquiry concerning human understanding : a critical edition*. Oxford : Clarendon Press.

Hume, D. et Beauchamp, T. L. (2007). *A dissertation on the passions ; The natural history of religion : a critical edition*. Oxford : Oxford University Press.

Hume, D., Beyssade, M. et Leroy, A. (2006). *Enquête sur l'entendement humain*. Paris : Flammarion.

Hume, D., Cléro, J.-P. et Ehram, R. (2015). *Dissertation sur les passions suivie de Des passions traité de la nature humaine, livre II traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie par Jean-Pierre Cléro dossier par Raphaël Ehram* (Éd. revue et augmentée éd.). Paris : Flammarion.

Hume, D. et Coqui, G. (2016). *Abrégé du Traité de la nature humaine : suivi de Lettre d'un gentleman à son ami d'Édimbourg*. Paris : Éditions Allia.

Hume, D. et Greig, J. Y. T. (1932). *The letters of David Hume*. Oxford : Clarendon Press.

Hume, D. et Greig, J. Y. T. (2011). *The letters of David Hume*. Numéro 17599047. Oxford ; New York : Oxford Univ. Press.

Hume, D. et Malherbe, M. (1999). *Essais moraux, politiques et littéraires*. Paris : J. Vrin.

Hume, D. et Malherbe, M. (2016). *L'histoire naturelle de la religion et autres essais. Introduction, texte, traduction et notes par Michel Malherbe*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Hume, D. et Miller, E. F. (2014). *Essays : moral, political, and literary*. Indianapolis : Liberty Fund Inc.

Hume, D., Norton, D. F. et Norton, M. J. (2007). *A treatise of human nature : a critical edition*. Oxford : Clarendon Press.

Hume, D. et Saltel, P. (1993). *La morale introduction, traduction inédite, notes, index, bibliographie et chronologie par Philippe Saltel*. Paris : Flammarion.

Kail, P. J. E. (2013). Is Hume a realist or an anti-realist? Dans E. S. Radcliffe (dir.), *A companion to Hume* (p. 425-456). Malden, Mass. : Blackwell Pub.

King, J. T. (1994). Despair and hope in Hume's introduction to the *Treatise of human nature*. *Hume Studies*, 20(1), 59-71.

Laird, J. (1932). *Hume's philosophy of human nature*. London : Methuenen.

Leibniz, G. W. et Schrecker, P. (2001). *Opuscles philosophiques choisis*. Paris : Vrin.

Litman, J. (2019). Curiosity: nature, dimensionality, and determinants. Dans K. A. Renninger et S. Hidi (dir.), *The Cambridge Handbook of Motivation and Learning*. Cambridge : Cambridge University Press.

Livingston, D. W. (1998). *Philosophical melancholy and delirium : Hume's pathology of philosophy*. Chicago : University of Chicago Press.

Locke, J. et Nidditch, P. N. (1975). *An essay concerning human understanding*. Oxford : Clarendon Press.

Loeb, L. E. (2002). *Stability and justification in Hume's «Treatise »*. Numéro FRBNF390152450000009. New York : Oxford university press.

McCormick, M. (1993). Hume on natural belief and original principles. *Hume Studies*, 19(1), 103-116.

Mcintyre, J. L. (2009). Hume and the problem of personal identity. Dans D. F. Norton et J. A. Taylor (dir.), *The Cambridge companion to Hume* (2nd éd., p. 177-208). Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

Morton, A. (2010). Epistemic emotions. Dans P. Goldie (dir.), *The Oxford handbook of philosophy of emotion* (p. xiv, 722 p.). Oxford : Oxford University Press.

- Newton, I. et Du Châtelet, G. E. L. T. d. B. (1990). *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (vol. 2). Sceaux : J. Gabay.
- Norton, D. F. (1982). *David Hume, common-sense moralist, sceptical metaphysician*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Noxon, J. (1975). *Hume's philosophical development : a study of his methods*. Oxford : Clarendon Press.
- Owen, D. (1999). *Hume's reason*. Oxford; New York : Oxford University Press.
- Passmore, J. (1952). *Hume's intentions*. London : Duckworth.
- Perinetti, D. (2014). Ways to certainty. Dans A. Garrett (dir.), *The Routledge companion to eighteenth century philosophy* (p. 265-293). London ; New York : Routledge, Taylor & Francis Group.
- Perinetti, D. (2020). Moral pluralism and the historical point of view: reading "A dialogue". Dans J. A. Taylor (dir.), *Reading Hume on the principles of morals*. Oxford, UK : Oxford University Press.
- Plutarque. (1975). *Traité de morale, 27-36 texte établi et traduit par Jean Dumortier, avec la collaboration de Jean Deffradas*. Paris : Les Belles lettres.
- Radcliffe, E. S. (2018). *Hume, passion, and action*. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
- Sánchez, F., Rábade Romeo, S., Artola, J. M. et Pérez López, M. F. (1984). *Quod nihil scitur*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas : Instituto de Filosofía "Luis Vives".

- Shaftesbury, A. A. C. (2000). *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Smith, N. K. (1941). *The philosophy of David Hume*. London : Palgrave Macmillan.
- Smith, N. K. (1949). *The philosophy of David Hume; a critical study of its origins and central doctrines*. London, : Macmillan and co., limited.
- Stroud, B. (2016). Naturalism and skepticism in the philosophy of Hume. Dans P. Russell (dir.), *The Oxford handbook of Hume* (p. 21-31). Oxford : Oxford University Press.
- Taylor, J. A. (2017). *Reflecting subjects : passion, sympathy, and society in Hume's philosophy*. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
- Traiger, S. (2010). Experience and testimony in Hume's philosophy. *Episteme*, 7(1), 42-57.
- Vitz, R. (2004). Sympathy and benevolence in Hume's moral psychology. *Journal of the History of Philosophy*, 42(3), 261-275.
- Walsh, P. G. (1988). The rights and wrongs of curiosity (Plutarch to Augustine). *Greece & Rome Greece and Rome*, 35(01), 73-85.
- Waschull, S. B. et Kernis, M. H. (1996). Level and stability of self-esteem as predictors of children's intrinsic motivation and reasons for anger. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22(1), 4-13.
- Waxman, W. (2016). Hume's theory of ideas. Dans P. Russell (dir.), *The Oxford handbook of Hume* (p. 141-157). Oxford : Oxford University Press.

Winkler, K. (2012). Hume and the sensible qualities. Dans L. Nolan (dir.), *Primary and secondary qualities : the historical and ongoing debate* (p. 239-273). Oxford, U.K. : Oxford University Press.

Winkler, K. (2016). Hume's skeptical logic of induction. Dans P. Russell (dir.), *The Oxford handbook of Hume* (p. 191-227). Oxford : Oxford University Press.

Wright, J. P. (1983). *The sceptical realism of David Hume*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Wright, J. P. (2016). Hume's skeptical realism. Dans P. Russell (dir.), *The Oxford handbook of Hume* (p. 60-81). Oxford : Oxford University Press.