



Université de
Toamasina

**MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DE
LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
UNIVERSITÉ DE TOAMASINA**

**FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES
HUMAINES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE
VUE DANS ET À TRAVERS *L'ENQUÊTE SUR
L'ENTENDEMENT HUMAIN* DE DAVID HUME**

Mémoire de maîtrise présenté et soutenu par :

ASSIANDI ATTOUMANE

Sous la Direction de :

M. RAZAFINDIHIBE A. Etienne Hilaire

09 Décembre 2008

Année universitaire

2009-2010

DEDICACE

A

Notre chère famille

À Monsieur

Abdallah Ahmed Said

Et à

Monsieur

Albert Jaovita

REMERCIEMENTS

Ce mémoire a bénéficié du concours de plusieurs personnes interposés. Sa réalisation en est la preuve. Pour leur témoigner notre reconnaissance, nous adressons en particulier nos sincères remerciements à :

-Monsieur Razafindihibe A. Etienne Hilaire, Maître de conférence, directeur de la formation doctorale et enseignant au département de philosophie, notre directeur de recherche qui, par ses remarques judicieuses, a su orienté efficacement nos réflexions; ses suggestions ont enrichi ce mémoire.

-Tous les professeurs de l'université de Toamasina plus précisément ceux du département de philosophie.

-Toutes celles et ceux qui, à différents moments de nos besoins, ont bien voulu répondre à nos interrogations.

Nous n'oublions pas d'adresser aussi nos vifs remerciements à :

-Notre chère famille, qui assure le financement de notre cursus universitaire. En particulier, notre mère et notre père. Que ce dernier reçoive les bénédictions de Dieu dans le monde de l'au-delà

-Notre grand frère Mr Abdouroihamane Attoumane, Qu'il trouve ici nos remerciements les plus fraternels, les plus cordiaux

-Nos frères et sœurs, qu'ils trouvent aussi toute notre gratitude, toute notre profonde reconnaissance.

-Tous nos amis, entre autres, Naïli, Adelfarouk, Dhahaleb, Abdallah,etc.

INTRODUCTION GENERALE

De caractère équilibré et enjoué, le philosophe écossais, David Hume faisait preuve de sobriété, non par ascétisme, mais par esprit d'indépendance. Il écrit « *l'Enquête sur l'entendement humain* » en 1748 ; une vulgarisation de certaines idées contenues dans ce traité assure sa renommée philosophique. Il a aussi publié « *les recherches sur les principes de la morale* » en 1751, ainsi que d'importants livres d'histoire. Il rentre dans son pays d'origine en 1769 et meurt en 1776.

Dans son œuvre philosophique connu pour sa volonté de réhabiliter un scepticisme modéré, Hume remet en question notre confiance en la raison humaine et dans sa capacité de découvrir les principes premiers de la connaissance de la morale ou de la religion. Hume entend instituer une science de l'homme, où l'expérience serait le principe primordial de l'investigation philosophique. Selon le philosophe écossais, tout échappe à la connaissance, à l'exception de l'entendement humain, entièrement soumis à l'expérience.

La question essentielle dans cette étude basée sur l'empirisme est de savoir **pourquoi Hume critique le rationalisme dans toutes ses dimensions**. Pour répondre à cette problématique, nous allons récapituler l'œuvre philosophique de Hume. Hume introduit une science de l'homme en utilisant comme méthode d'investigation l'expérience. Dès le départ, Hume est convaincu de l'existence d'une nature humaine non passive, mais active ; cette nature est propre à l'homme car elle lui donne la faculté de réagir et de se projeter face à l'expérience, ou encore face à la réalité extérieure. Sur ce point, Hume s'apprête à réfuter toute idée fondée sur l'a priori, sinon toute idée déterminée dans le temps et dans l'espace, comme par exemple : croire à l'existence d'un être suprême qui serait la cause et le fondement de l'univers.

Dans cette perspective, Hume pose une condition : ce n'est pas l'idée de Dieu qui pose problème, mais l'attribut c'est-à-dire l'acte de créer. Par ailleurs, Hume pense que l'expérience reste la condition *sine qua non* de toute connaissance. C'est à ce stade qu'il devient nécessaire de nous poser cette question fondamentale dans

le système humien : pouvons nous avoir une connaissance certaine, sans l'usage de l'expérience ? La réponse à cette problématique nécessite une étude détaillée qui portera sur l'empirisme en général, et la conception de David Hume en tant que précurseur de l'empirisme moderne, en particulier.

Pour plus de précision, nous verrons dans les chapitres qui vont suivre l'étude détaillée de la pensée de ce philosophe écossais, David Hume, basée sur la critique de la philosophie rationaliste, vue dans et à travers l'un de ses ouvrages majeurs l' « *Enquête sur l'entendement humain* ».

Ce travail est divisé en trois parties : la première partie est intitulée : « Aperçu sur la philosophie rationaliste ». A ce niveau nous essayons de voir comment les philosophes rationalistes procèdent dans leur mode de penser.

La seconde partie de ce travail s'intitule : « L'empirisme anglo-saxon », dans laquelle nous abordons les origines et les contemporains de Hume.

Et la dernière partie s'intitule : « Ethique et scepticisme de Hume » ; dans cette partie nous étudions la pensée empiriste de Hume, et plus précisément sa critique de la philosophie rationaliste.

Première partie

APERÇU SUR LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE

INTRODOCTION PARTIELLE

Comme son nom l'indique, le rationalisme est une doctrine qui privilégie la raison comme moyen de connaissance ou d'explication de la réalité. Plusieurs types de doctrines philosophiques peuvent être qualifiés de rationalistes. Certaines doctrines attribuent à la raison humaine la capacité de connaître la vérité ; elles s'opposent alors au scepticisme. D'autres posent la raison comme un moyen de connaissance sûr et indépendant de l'expérience¹, par opposition aux tenants de l'empirisme. Il y a également celles qui reconnaissent l'interdépendance de la raison et de la réalité, c'est-à-dire le pouvoir de fonder la connaissance et la morale². Ensuite, celles qui privilégient la raison comme principe d'explication de l'univers, par opposition à la foi, au mysticisme, ou à la superstition³. Et en fin, celles qui affirment le caractère rationnel de la réalité, du sens de l'histoire⁴, etc.

Nous n'allons pas inventorier toutes ces doctrines dont chacune possède sa spécificité. On s'intéresse particulièrement à celles qui sont en relation avec notre thème, telles que celle de Socrate, de Descartes, de Kant (Emmanuel) et de Hegel.

¹ Cf. Platon, Descartes, Leibniz...

² Cf. Kant (Emmanuel)

³ Cf. Spinoza

⁴ Cf. Hegel (George Wilhelm Friedrich)

Chapitre I : SOCRATE ET LE PROBLEME DE LA DESTINEE HUMAINE

Il est important de souligner que Socrate n'a rien écrit et son enseignement fut essentiellement oral. On le connaît à travers les témoignages anecdotiques idéalisés par Platon, Xénophon et d'autres comme Aristote.

Socrate n'est ni un sceptique, pour qui, il est impossible de décider du vrai et du faux, ni un révolutionnaire, pour qui seulement ce qui sera demain vaut, ni un sophiste, pour qui l'habile savoir de la parole est le moteur persuasif de la réussite sociale ; comme Bouddha et Christ, Socrate prend place parmi les hommes qui s'efforce à découvrir la vérité des choses. Avouant qu'il ne « sait » pas et essayant de le faire avouer à chacun, il ne nie pas pour autant tout savoir pratique permettant, par exemple, d'être cordonnier, ou sage-femme, mais à ses yeux, nul ne « sait » qu'il ne sait pas quand il parle du courage du respect, de la justice, du bien, du bon.

Socrate, lui, « sait » qu'il ne sait pas et c'est pourquoi il cherche. Et il voudrait que tous suivent le même chemin que lui même, dans le domaine de la recherche. En effet, pour lui, le dialogue n'a d'autre prétention que d'amener l'autre à reconnaître son ignorance. Dans cette perspective, le sujet doit reconnaître son ignorance, se contraignant ainsi à chercher par lui-même, en son âme et conscience.

Dans ce sens, le problème philosophique ne concerne pas la nature du ciel et des astres, mais la destinée de l'homme qui cherche ce qu'on pourrait appeler son salut sur la terre. S'il ne le trouve pas, c'est qu'il est ignorant, et comme le dit Socrate : « *Nul n'est méchant volontairement* »¹.

Autrement dit, C'est bien parce qu'une âme réellement éclairée par la science du bien, science à laquelle le dialogue questionnant peut initier, sans qu'il ne s'agisse, à proprement parler, d'une réponse, mais plutôt d'une quête de la vérité, ne pourrait vouloir le mal. Ainsi, faire le mal, c'est ne pas savoir ce qu'est le bien.

Pour parvenir à son salut, Socrate a su formuler et proposer l'impulsion décisive de la pensée platonicienne qui retrouve l'idéal de vie proprement humaine,

¹ Platon, *Timée*, cité par Vladimir Grigorieff, in *Philo de base, le miracle grec, les défis religieux, réforme et révolution le 20è siècle*, p 41

celui de la perfection. Pour y parvenir, il faut mener l'humaine vie conformément à sa nature, suivre la nécessité de sa nature, faire par conscience ce que nous faisons par gloire, ce que nous faisons par devoir.

Socrate a su dépasser le cadre de la philosophie traditionnelle de son temps en transcendant les conditions de la pensée elle-même : vivre, agir et mourir en citoyen. Cela signifie assumer, par ses actes responsables, une vie dont la réalité, l'origine ne peut être contestée, sinon une vie authentiquement humaine.

Pour atteindre cet idéal, le sage ne fait qu'imiter Dieu autant qu'il le peut. Nous trouvons cela dans la morale ascétique du Phédon, où Dieu est mesure de toute chose. Dans ce cas, le sage doit se conformer au modèle divin qui est la norme du juste et du bien. A Dieu, conviennent le mouvement, la vie, et la vérité. Selon Saint Jean : « *je suis le chemin, la vie et la vérité* »¹. Cela revient à dire que l'homme peut participer à l'essence divine et imiter, par ses actes, le pur acte divin, en s'affranchissant de tous les vices de la vie. Autrement dit, agir en homme les yeux fixés sur le modèle divin à travers ses actes, c'est-à-dire supporter les épreuves de la vie, pour se détacher par la suite de tous ceux qui ne dépendent pas de soi.

Par conséquent, cette attitude morale repose sur l'excellence de la force, le courage et la vertu : elle apprend à l'homme à devenir meilleur, pour être le plus proche possible de la divinité. Ainsi, Platon nous dit : « pour acquérir un renom glorieux de cette sorte, que tous les hommes font tout ce qu'ils font, et cela d'autant plus que leurs qualités sont plus haute, car c'est l'immortalité qu'ils aiment ». Dans cette perspective, la tâche du philosophe consiste à conduire l'homme de l'ignorance à la sagesse par la maïeutique, c'est-à-dire art de faire découvrir à l'interlocuteur, par une série de questions, les vérités qu'il a en lui, ou encore l'art de faire accoucher les esprits. C'est bien là le thème de la vertu de la science repris par Platon dans le Phédon, où Socrate se pose la question de savoir si la vertu peut être enseignée.

C'est un problème caractéristique de l'époque, avec l'emprise de l'éducation des sophistes, professionnels pédagogues en matière de rhétorique. La question revient à ceci : y- a -t- il une morale sous forme de savoir transmissible ?

L'analyse de Socrate démarre sur un embarras, une « *aporia* » qui est une ignorance orientée. Dans l'embarras, il y a un pressentiment de ce qui est à chercher (le vrai, le bien). Il y a là, un pré savoir, une préscience, des attributs rattachés à

¹ <http://www.woldpress.com/tag/promess>

l'âme, à l'embarras et à la recherche, qui correspondent respectivement à deux verbes : embarrasser et chercher. Ici s'explique la notion de réminiscence, thème qui sert à élucider, de façon mythique cet état de l'âme visitée par le pressentiment du vrai. Platon souligne à ce propos l'état de ferveur, d'enthousiasme de l'âme qui découvre le vrai, sans pouvoir en rendre raison : c'est une sorte d'hypothèse auréolée d'une atmosphère irrationnelle et quasi-mystique chez Platon. Dans ce sens, « *connaître, c'est se souvenir* »¹.

En effet, la théorie de la réminiscence est inséparable de la doctrine sur l'immortalité de l'âme chez Socrate. L'argument de Socrate repose sur la tradition religieuse portant sur la survivance des âmes. Pour Socrate, la vieille croyance au cycle des générations des êtres exprime l'idée selon laquelle les âmes existaient dans les enfers (*adhès*) ; et des morts doivent naître les vivants, tout comme la vie engendre la mort : « *S'il en est ainsi, si des morts renaissent les vivants, une seule conclusion est possible ; nos âmes sont là-bas. En effet, des âmes qui n'existaient pas ne pourraient pas connaître une nouvelle naissance, et s'en serait une preuve suffisante s'il apparaissait bien clairement que les vivants n'ont d'autre origine que les morts* »². Ajoute-il : « *En effet, si ce qui vit provenait d'autre chose que de la mort, et si ce qui vit mourait, quel moyen d'éviter que tout ne soit absorbé dans la mort* »³.

Un point de vue similaire du côté du christianisme : « Ne crains point ! Lorsque le cercueil se ferme, il ne marque pas le terme, mais le commencement, et l'on refait le serment d'essayer dans une autre vie. A travers de nouveaux défis, de se transcender, de grandir, de voguer sur un autre navire, vers les sphères de l'espoir où ne rayonne sa gloire »⁴.

En d'autres termes, ce passage constitue une justification de l'immortalité de l'âme. Dans cette perspective, la récurrence, dans des cultures différentes, d'une croyance à l'immortalité de l'âme paraît suffisante pour que l'on puisse y voir l'indice d'un désir fondamental chez l'homme d'échapper à sa condition de simple mortel, dont l'existence serait limitée au séjour terrestre. Une telle incapacité, pour l'individu, de croire à la réalité de sa propre mort, nous renvoie à l'idée de la vie *post mortem*.

¹ <http://www.google.com>, wikipédia, op. cit. Platon

² Platon, *Phédon*, 70c-d, traduction par Paul Vicaire

³ Ibid., 72 d

⁴ <http://www.google.com>, wikipédia, Archange Raphaël, *le spiritisme, le pourquoi de la vie*,

1.1. LA CONCEPTION SOCRATIQUE DU « CONNAIS-TOI TOI-MÊME »

Il convient de souligner que le souci majeur de Socrate est de découvrir la vérité, non comme un simple objet de spéculation, mais de faire des recherches sur la vie dans toutes ses dimensions, afin de bien agir.

Pour Socrate, la connaissance est indispensable pour mieux savoir ce qu'est la rectitude de la vie ; c'est cette situation qu'entend mettre en valeur l'ironie socratique. En effet, l'ironie socratique est un aveu d'ignorance, que l'on pourrait qualifier d'ignorance savante. Socrate affirme ne rien savoir ; en fait, il désire trouver et voulait conduire les hommes, les citoyens athéniens à réfléchir par eux-mêmes et penser sérieusement à une activité souverainement importante : prendre soin de leur âme. L'homme est pour lui un sujet pensant et voulant, c'est-à-dire, disposant d'une volonté libre lui permettant d'avoir une parfaite maîtrise de soi, en reconnaissant la limite de ses possibilités (l'humilité socratique).

Dans ce cas, la philosophie qui est une recherche sur soi, est aussi un effort que nous entreprenons pour nous conduire dans la voie de la mesure : les vraies valeurs de la vie humaine sont à réaliser dans la conduite. Dans ce sens, le savoir est considéré comme un moyen pour et par l'homme de se connaître. Ainsi, Descartes procède à une sorte de sécularisation de la réflexion philosophique, après des siècles de pensée scolastique (le Moyen-Âge). Suivant cette lignée, l'homme livré à lui-même n'est plus cet être perdu que seule la grâce divine pouvait sauver. Egaré par les sens et les fantaisies de l'imagination, il devra désormais refuser l'autorité des anciens et trouver son chemin par ses propres forces intellectuelles, c'est-à-dire maîtriser le discours et atteindre la vérité dans les sciences, grâce à un véritable « *guide des égarés* » des temps nouveaux que constitue la *méthode cartésienne* : « *le doute* ».

Cette conception du « *doute* » chez Descartes constituera le prochain thème de notre étude.

Chapitre II. DESCARTES ET SA CONCEPTION DU DOUTE

Fondatrice du rationalisme, l'œuvre de Descartes semble tout entière animée par un triple souci : substituer à la science incertaine du Moyen-Âge à une vision scientifique plus pertinente ; situer cette science par rapport à l'être, chercher une solution au conflit qui, à cette époque, oppose science et religion.

La méthode de Descartes repose sur l'intuition rationnelle ou vision immédiate par l'esprit d'une vérité qui s'impose absolument, et sur la déduction qui établit le lien nécessaire entre deux vérités intuitives, méthode universelle qui prend pour modèle l'intelligibilité des mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons. Accessible à tous, car « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »¹, la conquête d'un savoir encyclopédique obéissant à la juridiction de la raison déductive et répondant à la définition même de la philosophie cartésienne devient possible. Le culte moderne de la science trouve ainsi ses raisons dans cette conception de sagesse, parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts.

Mais l'intérêt spéculatif de la philosophie n'échappe pas à Descartes, de même que la satisfaction que procure la recherche de la sagesse qui est la vraie nourriture de l'esprit, comme c'est le cas pour la métaphysique, une démarche initiale dans l'ordre du savoir.

¹ Descartes, *Discours de la méthode*, partie I, paragraphe 1, alinéa 1

2.1. LE « *COGITO* » DE DESCARTES

Commençant par une remise en cause des connaissances acquises, Descartes adopte une attitude de doute méthodique sous la forme d'une ascèse intellectuelle, (c'est-à-dire une discipline de vie, ou ensemble d'exercices physiques et moraux pratiqués en vue d'un perfectionnement spirituel), qui sera nécessaire au surgissement de la première vérité indubitable : « *le cogito* ».

Descartes nous dit que la vérité première, celle qui résiste à tous les efforts du doute le plus extravagant, c'est-à-dire le malin génie, c'est la certitude que j'ai de ma conscience et de mon existence. D'où la formule cartésienne : « *Je pense donc je suis* »¹.

Outre cette certitude indubitable, le reste est incertain. Cette attitude de Descartes a pour nom philosophique le « *solipsisme* ». Etymologiquement, ce terme vient du mot « *solus* » qui veut dire *seul* et « *ipsé* » qui signifie *soi-même*, et qui désigne cette doctrine, selon laquelle le moi, avec ses sensations et ses sentiments, constituerait la seule réalité existante. En effet, les objections les plus extravagantes (hypothèse du malin génie) ne peuvent rien contre l'évidence de l'existence du moi, appréhendé en tant que sujet, défini comme une chose dont l'essence est de penser. En posant la réalité de la « *substance pensante* », Descartes affirme la souveraineté de l'esprit qui est le plus aisé à connaître que le corps sur l'ensemble de ses productions ; Descartes inaugure ainsi l'idéalisme moderne.

Pour avoir accès aux autres vérités, il faut procéder par voie de raisonnement dont la validité devra s'appuyer sur la véracité de Dieu (preuve ontologique) qui, infiniment puissant, ne pourra nous induire en erreur, si nous faisons un usage correct de notre raison. Chez Descartes, la raison que ce dernier appelle « bon sens » est naturellement égale en tous les hommes ; menacée par ses ennemies naturelles qui sont la passion et la folie, la raison doit se méfier des pièges que lui tend l'affectivité, confortée par l'imagination. Dans cette perspective, la raison désigne cette faculté d'analyse, c'est-à-dire un moyen de développer discursivement les facultés intellectuelles, en combinant les concepts et les propositions, selon les règles logiques pour « *la direction de l'esprit* »² ; elle peut devenir aussi un

¹ Descartes, cité par Bertrand Russell, in *Histoire de la philosophie occidentale*, p.575

² Titre de l'un des ouvrages de Descartes publié à titre posthume

instrument de justification quand elle se dégrade et repose sur des bases incertaines.

Élargissons le problème du « cogito » sous l'angle de la métaphysique ou de l'ontologie, et commençons par son point de départ, le « *doute* ». Selon Descartes, il y a une chose dont je ne peux pas douter, c'est l'acte de penser, car, je peux peut-être douter que je doute, mais je ne peux pas douter que je pense. Justement, c'est parce que l'acte de penser est identique à l'être lui-même. Autrement dit, l'acte de penser dépasse le cadre spatio-temporel, c'est-à-dire ouvert à l'universel. C'est la raison pour laquelle il faut ouvrir un autre ordre de pensée pour pouvoir expliciter davantage cette partie de la philosophie de Descartes. C'est ici, en effet, qu'il devient nécessaire d'ouvrir le débat sur Dieu et sur le libre arbitre.

Pour Descartes, le Dieu créateur transcende radicalement la matière. Il n'est soumis à aucune vérité, c'est-à-dire qu'il n'a pas de preuve dans l'ordre de l'esprit ou de la raison : il est ce qu'il est, il est l'être au-delà de tout mouvement. C'est lui qui crée tout par la toute-puissance de son libre arbitre ; en d'autres termes, cette notion du libre arbitre signifie : « *le pouvoir créateur de la volonté capable d'agir comme cause première, c'est-à-dire la liberté propre à l'être conscient d'agir à sa guise et de se choisir en toute Indépendance* ».¹

Il faut comprendre que cette radicale transcendance de Dieu a deux conséquences majeures : la première conséquence est la différence fondamentale entre l'infinitude du libre arbitre divin et la finitude du libre arbitre humain. Autrement dit, la puissance créatrice de Dieu dépasse jusqu'à l'infini la volonté créatrice de l'homme. Soulignons justement cette différence ontologique entre l'homme et Dieu, l'homme étant sa créature.

Descartes affirme : « je conçois Dieu parce que je découvre en moi la marque de son infinité, mais je ne comprends pas Dieu »².

C'est ici qu'apparaît la deuxième conséquence dans le rapport entre la transcendance divine et le libre arbitre humain : l'indépendance de l'esprit scientifique qui laisse l'homme libre de croire ou de ne pas croire en Dieu. Dans cette perspective, lorsqu'il s'agit de dire Dieu, il s'agit pour Descartes, du Dieu de l'Écriture

¹ Gerard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, p.199

² Descartes, op.cit, André Vergez et Denis Huisman, in *Histoire des philosophes*, illustrée par les textes, p.139

dont la notion est invérifiable. En effet, la révélation est ce que Dieu dépose lui-même par grâce dans l'esprit humain et qui surpasse la portée de cet esprit. C'est à ce stade que Descartes dessine une partition entre ce qui mérite d'être cru et la certitude. Dans ce sens, la matière de la foi obscure, c'est-à-dire incompréhensible par la raison, est selon Descartes un mystère.

La philosophie, recherche rigoureuse de vérité, est-elle seule rationnelle ? Ce qui est certain c'est ce dont la raison établit la validité. Ainsi, la vérité philosophique est certaine, donc vraie. La question reste de savoir, où se situe la foi par rapport à la raison ? Pour Descartes, la foi dépasse la raison, cependant, elle ne la parachève pas. Descartes brise l'analogie entre l'homme, le monde et Dieu. Cette analogie montre que la dissemblance est plus grande que la ressemblance. Descartes réalise la rupture entre ces trois termes. En ce sens, quel est le chemin de l'élaboration rationnelle ?

En effet, l'intérêt spéculatif de la philosophie n'échappe pas à Descartes, de même que la satisfaction que procure la « *recherche de la sagesse* » qui est la « *vraie nourriture de l'esprit* »¹, comme c'est le cas pour la métaphysique, une démarche initiale dans l'ordre du savoir.

D'une part, la propension qui nous a été octroyée par Dieu à affirmer l'existence des objets extérieurs ne signifie pas qu'ils existent indépendamment de nous, avec les qualités sensibles (qualités secondes) que nous leur attribuons : l'essence des corps est constituée d'étendue « *qualité première* » qui se traduit par des propriétés géométriques comme le montre l'épisode du « *morceau de cire* »² ; il en résulte d'ailleurs une conception mécaniste de l'être vivant « *animal machine* », étranger à tout principe vital. D'autre part, l'erreur réside dans le jugement, quand la volonté, puissance infinie d'affirmation et de négation, opère de notre raison sinon de notre jugement une contradiction c'est-à-dire une opposition entre la raison et la volonté.

Ainsi, à l'expérience du jugement, vient se greffer celle de la liberté d'indifférence, qui en est le plus bas degré, soumise à l'indétermination des motifs, et surtout la liberté supérieure de l'acte motivé par la puissance de l'idée rationnelle claire et distincte. La substitution du volontaire à ce qu'il y a d'involontaire dans la

¹ <http://www.google.com>, wikipédia

² Cf. Descartes, *Méditation métaphysique*, seconde méditation, paragraphe 14, éd. bordas

passion, c'est-à-dire la souveraineté de l'homme sur lui-même, accompagnée de l'estime de soi, définit précisément la générosité cartésienne.

Nous arrivons maintenant aux deux ouvrages de Descartes les plus importants au point de vue philosophique : le « *Discours sur la méthode* » (1637) et les « *Méditations* » (1642). Comme ils se complètent, nous allons les étudier conjointement.

Descartes commence par expliquer la méthode du « *doute cartésien* » comme il est d'usage de l'appeler. Pour donner à sa philosophie une base ferme, il décida chaque fois que cela est possible de partir du doute. En ce sens, cette remise en question de nos connaissances doit être méthodique : il faut procéder avec cette ordre et rigueur ; cette méthode doit aussi être universelle : elle ne devra rien laisser passer. Pour ce faire, Descartes propose deux plans d'attaque :

-Un doute hyperbolique : on n'établira pas de degrés entre des choses certainement fausses, et d'autres simplement douteuses, mais le plus petit soupçon d'incertitude suffira à rejeter ce qui nous sera présenté à l'esprit ; l'ennemi est sabré, sans faire de différences.

-Un doute radical : on examinera plutôt que les choses elles-mêmes, les principes des choses ; le savoir est ainsi attaqué à sa base.

Dans l'audace d'une telle entreprise, l'esprit affirme sa liberté.

Prévoyant que ce procédé lui prendrait assez de temps, il prit la révolution, entre temps, de régler sa conduite sur les règles généralement admises ; ce qui lui laissait la liberté d'esprit nécessaire devant les conséquences de ses doutes dans la pratique. Il commence par douter des sens. Puis-je douter, dit-il, que je suis assis, auprès du feu, en robe de chambre ? Oui, parce que j'ai parfois rêvé que j'étais ici, alors qu'en réalité, j'étais nu et au lit.

De plus, il arrive que les fous aient des hallucinations ; il est donc possible que je sois dans leur cas. Toutefois, les rêves, comme les peintures, présentent des copies de choses réelles, tout au moins en ce qui concerne leurs éléments : nous pouvons rêver de chevaux ailés, mais seulement parce que nous avons des chevaux et des ailes. Par conséquent, la nature corporelle, qui se compose en général d'étendue, de grandeur et de nombre est moins facile à analyser, que des croyances sur des choses particulières peuvent être sujettes au doute ou à l'erreur.

L'arithmétique et la géométrie qui ne s'intéressent pas aux choses particulières sont, par conséquent, des sciences plus certaines que la philosophie et l'astronomie.

En poussant plus loin cette idée, l'arithmétique et la géométrie elles-mêmes peuvent prêter au doute. Il est possible que Dieu m'incite à faire des erreurs lorsque j'essaie de calculer les côtés d'un carré ou d'ajouter deux à trois. Peut-être est-il mal, même en imagination, d'attribuer un mauvais sentiment à Dieu, mais il peut y avoir un mauvais démon, aussi rusé et trompeur que puissant qui fasse tout pour m'égarer. Si ce démon existe, il se peut que tout ce que je vois ne soit que des illusions dont il se sert comme des pièges auxquels ma crédulité se laissera prendre. C'est le doute hyperbolique.

cependant quelque chose dont je ne puis douter : aucun démon, aussi rusé soit-il, ne pourrait me tromper, si je n'existais pas. Il se peut que je n'aie pas de corps et que celui-ci soit une illusion. Mais la pensée est autre chose.

« Alors que j'essayais de croire que tout était faux, il était évident que moi, qui pouvais penser, j'étais quelque chose et, remarquant que cette vérité : je pense donc je suis, était si solide et si certaine que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques étaient incapables de la renverser, je jugeais que je pouvais la considérer, sans scrupule, comme le premier principe de la philosophie que je cherchais »¹

Ce passage est le noyau fondamental de la théorie de la connaissance de Descartes et contient ce qu'il y a de plus important dans sa philosophie. La plupart des philosophes, depuis Descartes ont attaché de l'importance à la théorie de la connaissance et cela est en grande partie dû à Descartes. Le « *je pense donc je suis* » présente l'esprit comme étant plus certain que la matière, et mon esprit (pour moi), plus certain que l'esprit d'un autre. Il y a, par conséquent, dans toute philosophie dérivée de Descartes une tendance au subjectivisme, et une tendance à regarder la matière comme quelque chose de simplement connaissable, pour autant qu'elle puisse l'être, par déduction de ce que l'on connaît de l'esprit. Ces deux tendances existent dans l'idéalisme de l'Europe continentale et dans celui de l'Angleterre ; l'Europe l'accepta triomphalement à regret.

La philosophie dite instrumentale tentera, tout récemment, d'échapper à ce subjectivisme ; nous en parlerons plus loin. A cette exception près, la philosophie

¹Descartes, cité par Bertrand Russell, in *Histoire de la philosophie occidentale*, p.575

moderne a, dans une très large mesure acceptée les données du problème, tel que Descartes les a formulées sans pour autant en accepter les solutions.

Assuré maintenant d'une base ferme, Descartes entreprend de reconstruire l'édifice de la connaissance. Le « je » dont l'existence a été prouvée, a été détruit du fait que je pense ; par conséquent, j'existe pendant que je pense, et seulement quand je pense. Si je cesse de penser, il n'y aurait aucune preuve de mon existence. Je suis une chose qui pense, une substance dont la nature ou l'essence consiste à penser, et qui ne réclame aucune place, rien de matériel pour son existence. L'âme, par conséquent, est entièrement distincte du corps, et plus facile à connaître ; elle serait ce qu'elle est, même sans le corps.

Descartes se demande ensuite pourquoi le « *cogito* » est aussi évident. Il conclut alors que c'est parce qu'il est clair et distinct. Il adopte donc, comme règle générale, le principe selon lequel toutes les choses que nous concevons très clairement et distinctement sont vraies. Il admet toutefois qu'il y a quelques difficultés à savoir quelles sont ces choses.

Descartes donne au terme « penser » un sens très large. Un être qui pense, dit-il, est un être qui doute, comprend, conçoit, affirme, nie, veut, imagine et sent, car le sentiment tel qu'il apparaît dans les rêves est une forme de la pensée. Puisque la pensée est l'essence de l'esprit, celui-ci doit toujours penser, même pendant le sommeil le plus profond.

Descartes résume alors la question de notre connaissance des corps. Il prend, par exemple, un rayon de cire de la ruche. Certaines particularités sont évidentes aux sens : son goût de miel, son parfum de fleur, sa couleur particulière, ses dimensions et sa forme ; il est dur et froid ; si on le frappe, il émet un son. Mais si vous l'approchez du feu, ces qualités changent, bien que la cire subsiste. Par conséquent, ce qui apparaissait aux sens n'était pas la cire elle-même. Celle-ci est constituée par l'étendue, la malléabilité et le mouvement qui sont compris par l'esprit, non par l'imagination. La chose qu'est la cire ne peut elle-même être sensible, puisqu'elle est également comprise dans toutes les apparences de la cire saisies par les différents sens. La perception de la cire « *n'est pas un effet de la vision du toucher ou de l'imagination, mais d'un examen de l'esprit* »¹. Je ne vois pas la cire,

¹ Descartes, Méditation métaphysique, second méditation, cité par Bertrand Russel, in *Histoire de la philosophie*, 2^e éd., p.577

pas plus que je ne vois des hommes dans la rue, lorsque je vois des chapeaux et des manteaux. « *Je comprends, par le seul pouvoir du jugement qui réside dans mon esprit, ce que je croyais voir par mes yeux* »¹.

La connaissance à l'aide des sens est confuse et l'homme la partage avec les animaux ; mais maintenant, j'ai dépouillé la cire de ses vêtements et je l'aperçois mentalement. Ainsi, la connaissance des choses extérieures doit être le fait de l'esprit, non des sens.

Ceci nous amène à considérer différentes idées. La plus commune des erreurs, dit Descartes, est de croire que nos idées sont semblable aux choses extérieures². Les idées semblent être de trois sortes :

- Celles qui sont innées
- Celles qui sont étrangères et qui viennent du dehors
- Celles que j'ai inventées

Nous supposons naturellement que les idées du second groupe sont comme des objets extérieurs. Nous le supposons, en partie que la nature nous apprend à le croire, en partie parce que telles idées sont indépendantes de la volonté³; il paraît donc raisonnable de supposer qu'une chose étrangère imprime sur moi son image. Mais ces raisons sont-elles valables ? Quand on parle d'être enseigné par la nature, c'est-à-dire avoir une certaine inclination, peut-être dirigée vers ce qu'il faut ; et quand nous disons que les idées des sens sont volontaires ce n'est un argument, car les rêves sont involontaires bien qu'ils viennent de nous. Les raisons de supposer que les idées des sens viennent du dehors ne sont pas concluantes. De plus, il y a parfois deux idées différentes provenant d'un même objet extérieur ; par exemple le soleil tel qu'il apparaît aux sens et le soleil tel que les astronomes le décrivent n'est semblable. Ces deux représentations ne peuvent être toutes les deux identiques. Et la raison montre que celle qui vient directement de l'expérience doit être à moins ressemblante des deux.

¹ Descartes, Méditation métaphysique, second méditation, cité par Bertrand Russell, in *Histoire de la philosophie*, 2^e éd., p.577

² Le mot idée dans le sens où Descartes l'emploie implique la perception des sens

³ C'est-à-dire qu'elles se présentent par la sensation.

Mais ces considérations n'ont pas employé l'argument sceptique qui jeta le doute sur l'existence du monde extérieur. Ceci ne peut être fait qu'en prouvant d'abord l'existence de Dieu.

Ainsi, les preuves de Descartes sur l'existence de Dieu ne sont pas très originales. Dans l'ensemble elles appartiennent à la philosophie scolastique¹. Toutefois, sa théorie de la connaissance représente un intérêt certain tel que le montre Kant avec son système philosophique fondé sur la critique de la connaissance.

Cependant, l'empirisme va avoir le jour avec sa nouvelle vision du monde Il s'agit, en effet, de ce courant philosophique selon laquelle l'expérience est la base et le fondement de la connaissance humaine Ce thème fera l'objet de notre prochaine partie

¹ <http://www.google.com>, wikipédia

Deuxième partie

L'EMPIRISME CLASSIQUE ANGLO-SAXON

INTRODUCTION PARTIELLE, RAPPORT ENTRE LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE ET EMPIRISTE

Tout comme l'empirisme, le rationalisme cherche le pourquoi ou la raison d'être de la réalité existentielle. Pour le rationalisme tout s'explique à travers la raison, c'est-à-dire la raison est à la fois une faculté d'analyse mais aussi le moteur de notre intellect. Autrement dit, c'est la raison de l'homme qui donne sens et raison d'être à la réalité sinon à la vie dans toutes ses dimensions. La réalité, selon la conception rationaliste n'aura pas sa raison d'être que par l'aide de la raison. Ce qui n'est pas le cas pour les partisans de l'empirisme. Pour ces derniers, la raison n'est qu'une simple faculté de la réflexion mais elle seule ne peut pas nous montrer la véracité des choses sans l'aide de l'expérience.

Toutefois, le but de leur réflexion est le même, c'est de chercher la véracité des choses. Essayons maintenant d'ouvrir le champ de notre étude sur l'empirisme.

Étymologiquement, le mot empirisme vient du grec ($\epsilon \nu = \epsilon \eta$ et $\pi \epsilon \rho \alpha =$ expérience) qui signifie : usage exclusif de l'expérience, sans théorie et même sans raisonnement. Aussi le mot empirique qui en dérive, est-il le plus souvent utilisé en français dans son sens péjoratif, c'est-à-dire qui comporte un sens défavorable. Un empirique est un homme qui agit au gré des circonstances particulières.*

Mais il importe de ne pas confondre les empiristes avec les empiriques, bien que ces deux termes soient souvent pris l'un pour l'autre. On entend par empiristes les partisans de la doctrine philosophique nommée empirisme. Ce dernier désigne toute doctrine philosophique admettant que la connaissance humaine déduit de l'expérience aussi bien ses principes que ses objets ou contenus. Ainsi, on parle de l'empirisme classique qui a comme précurseurs Hobbs, Locke, Berkeley, Hume, etc. Ces derniers refusent les idées innées dont parlait Descartes. Ils affirment que la connaissance a une base sensible « *les idées sont les copies des impressions sensibles* »¹; ils décrivent la production des concepts et des idées générales à partir des sensations primitives par le moyen des signes du langage. Dans ce sens, une

¹ <http://www.google.com>, wikipédia, *l'empirisme*.

idée abstraite et générale n'est qu'un mot servant à représenter des idées particulières et concrètes, elles-mêmes dérivées des sensations.

Bref, l'empirisme classique a tendance à exclure toute spéculation au-delà des données de l'expérience, c'est-à-dire qu'il n'admet pas la métaphysique dans ses jugements. Cette prise de position de l'empirisme revêt une grande importance dans l'histoire du développement de la pensée occidentale, et ce par la méthode qu'il pratique ; en effet, cette méthode a pour source les systèmes édifiés par les philosophes spéculatifs, mais aussi les hypothèses inconscientes et non prouvées sur lesquelles s'appuie la conception populaire du monde et des sciences. En d'autres termes, sur le plan de la réflexion, cette démarche vise à instaurer une philosophie essentiellement inductive, c'est-à-dire qui consiste à remonter des faits à la loi, des cas donnés, le plus souvent singuliers ou spéciaux, à une proposition plus générale.

A ce propos, une question majeure se pose : dans le domaine de la pensée, comment des cas particuliers, voire singuliers pourraient-ils revêtir un caractère d'universalité ? Nous allons essayer d'étudier dans les chapitres suivants, l'histoire détaillée de l'empirisme.

Chapitre I : Histoire de l'empirisme

L'empirisme est une doctrine qui remonte aux penseurs grecs et plus précisément aux présocratiques. Ces derniers furent souvent à l'origine des théories très hardies. Pour sa part, l'école de Milet, c'est-à-dire l'école fondée par Thalès, acceptait les preuves fournies par l'expérience. Soulignons qu'à cette époque la science et la philosophie étaient à l'état embryonnaire, mais capable de stimuler la pensée et l'observation des esprits chercheurs.

A première vue, il semble que les présocratiques étaient les premiers à pouvoir mener une réflexion sur la nature et qui prétendent déduire la vérité à partir de l'observation et de l'expérience. Les empiristes anglo-saxon vont prendre le relais de ce courant en voulant fonder une science de l'homme basée sur l'observation et l'expérience, afin d'éliminer fondamentalement la notion de causalité des rationalistes, à travers les affirmations de la raison.

En effet, comme beaucoup de penseurs de l'antiquité grecque ont réfléchi sur la « *physis* », c'est-à-dire l'univers, Démocrite institua une physique matérialiste inspirée par son maître Leucippe. Selon Démocrite, l'univers est composé d'« *atomes* », éléments invisibles, insécables et éternels qui se différencient par leurs qualités géométriques (grandeur et forme) et se meuvent dans un « *vide* » éternel et infini. Le mouvement des atomes, qui se combinent pour former des mondes en quantité illimitée, est dû au hasard.

Toutefois, il y a une différence entre l'atomisme d'Epicure et l'atomisme de Démocrite. Pour Démocrite, il développe une théorie de la connaissance qui met déjà en garde contre la subjectivité des qualités sensibles : par exemple, pour lui l'œil reçoit les images, les « *simulacres* » que les corps extérieurs émettent ; or la vision qui en résulte n'est qu'une apparence puisque la seule réalité, selon lui, se compose d'atomes et de vide. Le problème étant vu sous cet angle, nous pouvons situer l'idée de Démocrite sur les atomes dans la lignée des sciences fondées sur l'expérience sensible. Dans cette perspective, et comme nous l'avons montré précédemment, la conception atomiste de Démocrite relève de l'observation et de l'expérience. Et comme toute science concluant à partir de l'expérience sensible est une doctrine empiriste, l'atomisme de Démocrite est donc, lui-aussi, un empirisme.

On ne peut exposer la physique épicurienne sans tenir compte de quelques données. En premier lieu, bien que pour Épicure la physique reste subordonnée à l'éthique, il ne l'élabora pas avec moins de soin et d'enthousiasme, précisément parce qu'elle constituait à ses yeux le fondement de l'éthique ; en second lieu, le choix de l'atomisme de Démocrite a une signification profonde dans la mesure où seul ce système permettait de construire une telle éthique.

Pour Épicure, atteindre le bonheur imposait comme préalable de libérer l'homme de la crainte des dieux, c'est-à-dire d'exclure le divin du monde, et particulièrement de ce moment important qu'est la naissance du monde avec l'ordre qui va le régir. Aucun système physique ne pouvait mieux répondre à cette exigence de libération que l'atomisme de Démocrite : cette doctrine permettait d'imaginer l'existence d'une matière infinie, les atomes, dispersée dans une extension infinie, l'espace : atomes et espace étant les deux réalités éternelles ; et comme, dans l'espace infini, il n'y a pas de centre vers lequel puisse tendre la matière, Épicure considère les atomes comme soumis à un mouvement éternel de chute, animé d'une vitesse suprasensible mais uniforme puisque s'opérant dans le vide. De plus – ce qui suppose que la Terre soit plate – un tel mouvement de chute suit la position verticale de l'homme et s'effectue du haut vers le bas. Mais comme son caractère rectiligne l'empêche de rendre compte de la rencontre des atomes, Épicure confère aux atomes la capacité de modifier leur trajectoire, ne serait-ce que très légèrement, de manière à former le tourbillon cosmogonique.

On pouvait donc imaginer, dans l'extension infinie du temps passé et dans l'infinité de l'espace et de la matière, une série infinie d'unions et de rencontres d'atomes, le plus souvent infructueuses, mais capables parfois de donner lieu à des ensembles stables lorsque des formes particulières d'atomes, en nombre particulier et dans des positions réciproques particulières, viennent à se rencontrer. Ainsi, pour Épicure, les corps sont de deux espèces : les atomes, éternels et immuables, et les agrégats, plus ou moins résistants, mais tous destinés à se décomposer. Le caractère indestructible des atomes dérive de leur solidité, c'est-à-dire de l'absence de vide à l'intérieur, mais cela entraîne leur extrême sensibilité aux chocs et donc l'éternité de leur mouvement, même lorsqu'ils se trouvent à l'intérieur des agrégats.

En revenant et en comparant la pensée épicurienne sur les atomes avec la conception surnaturelle des philosophes de son époque, par exemple celle des Milésiens, l'on peut déduire que l'explication faite par ces derniers sur l'unité primordiale de l'univers n'est pas fondée, tout comme Démocrite oriente sa conception en l'articulant sur les atomes comme base et fondement de l'univers. Par ailleurs, pour Épicure, comme pour Démocrite, rien ne vient du non-être, rien ne peut se former qu'à partir d'éléments qui existent au préalable, de même rien ne peut retourner au néant, mais seulement se transforme. En ce sens, « *l'univers qui se transforme sans cesse est éternel en ses éléments : il se compose d'une infinité du vide* »¹. Ces composants ne cessent de se dissoudre et de se recomposer, les éléments insécables qui les composent sont éternels.

Par leur caractère expérimental, la doctrine atomiste de Démocrite et celle d'Épicure demeurent parmi les systèmes pouvant être assimilés à l'empirisme.

Au XVII^e siècle, l'évolution de la pensée connaît un nouvel essor avec Hobbes et John Locke.

Hobbes est un empiriste anglais dont les œuvres majeurs sont : *Du citoyen*, *De la nature humaine* et *le Léviathan*. Cette dernière relève en particulier de la pensée politique. Dans cet ouvrage, Thomas Hobbes expose un système philosophique dont le contenu s'écarte encore parfois de la réalité concrète. Il pense également rétablir, d'après le modèle métaphysique, les sciences de la nature et de la mathématique pure de son époque.

Sortant de l'université d'Oxford, il prône le thème fondamental de cette école, à savoir que l'origine de la connaissance est la sensation ; autrement dit la sensation est le principe originel de la connaissance des principes eux-mêmes : l'imagination est un groupement inédit de morceaux de sensation, la mémoire n'est que le reflet des sensations anciennes.

En d'autres termes, selon Hobbes, toutes nos sensations dans leur origine, sont reproduites plus ou moins adéquatement par la mémoire, et ce par le biais de l'imagination. Cependant, Hobbes croit à la possibilité d'une logique pure, c'est-à-dire à un raisonnement démonstratif très rigoureux, à côté d'une induction empirique approximative, qui de l'expérience passé, conclut sans preuve décisive à

¹ André Vergez & Denis Husman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, p. 67

ce qui se passera demain et qui n'a d'autre fondement que l'association des idées. Hobbes admet l'existence d'une logique pure parfaitement rationnelle. Seulement, cette logique ne concerne que des signes ou des mots. C'est dans ce sens qu'on parle d'un empiriste nominaliste et rationaliste. Pour lui, un raisonnement n'est qu'un jeu de mots manipulés par la pensée. En d'autres termes, la logique selon Hobbes, se trouve dans le mot.

Ainsi, l'objet direct de l'expérience n'est pas la chose elle-même, mais sa représentation. Cette dernière associée à des signes et à des noms, présente pour l'individu la fonction de repère, et dans la communication, la fonction de signe et d'échange. Dans cette perspective, la vérité se rapporte à des énoncés et non aux choses. Tel est en quelques mots l'empirisme de Thomas Hobbes.

Un autre penseur anglais, John Locke va suivre l'itinéraire de Hobbes. En effet, on parle chez ce dernier d'une philosophie de la connaissance. Sa théorie tente de répondre à la question : « *Que pouvons-nous savoir, et comment ?* »¹.

C'est la réponse à ce questionnement qui constituera le fond de *L'Essai sur l'entendement humain* ; John Locke nous montre que nous ne pouvons pas connaître les qualités secrètes des choses. Toutes les idées que l'imagination peut combiner viennent de l'expérience, c'est-à-dire de la sensation et de la réflexion sur les opérations de notre âme à partir de nos sensations. En outre, l'esprit est, à l'origine, une « *table rase* ». Locke refuse la théorie cartésienne des idées innées, même si, de son propre aveu, il a été conduit par Descartes à s'intéresser à la philosophie.

Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain* se propose de montrer par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses. Il s'agit, en effet, de marquer les bornes de la certitude, définir les limites qui séparent l'opinion de la connaissance. Locke, dès le premier livre de son *Essai* s'oppose à la théorie cartésienne des idées innées, comme on l'a montré précédemment. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *Prenez les propositions les plus évidentes, A est A, faites à vous-mêmes, elles sont si peu innées que ni les enfants, ni les sauvages, ni les idiots n'en ont la moindre idée* »².

¹ John Locke, cité par Elizabeth Clément (œuvre collectif), in *Pratique de la philosophie de A à Z*, p. 20

² <http://www.google.com>, op. cit. John Locke

En d'autres termes, pour Locke, les idées qualifiées de complexes se ramènent à des idées simples, qui toutes sont issues de l'expérience, l'entendement distingue, compare, combine. C'est là l'origine des idées qu'on croit innées.

Après les empiristes du XVII^{ème} siècle dont Hobbes et Locke, arrivent les empiristes du XVIII^{ème} siècle qui ne sont autres que Berkeley et David Hume. Pour Berkeley, sa philosophie se présente comme un « immatérialisme », c'est-à-dire qu'elle refuse toute existence à la matière. Ce qui va à l'encontre de l'évidence la plus communément admise. Mais dans la mesure où il affirme que l'existence d'une chose ne dépend que de la perception que nous avons de cette chose, il accorde qu'exister revient à être perçu ou à percevoir.

Dans cette perspective, l'existence ne peut être que perceptible (*esse est percipi*). En d'autres termes, les éléments qui composent notre univers, qu'il s'agisse de l'étendue, du mouvement, de la couleur, de la saveur, du son, n'ont aucune existence en dehors de l'idée qui se traduit par la perception. Il convient de nous demander pourquoi Berkeley réfute-t-il l'idée de la matière dans son système philosophique.

Tout d'abord, il n'existe pas pour Berkeley d'espace objectif, d'espace « en soi ». L'espace n'est ni le « *sensible commun* » perçu à la fois par la vue et le toucher dont parlait la philosophie scolastique, ni l'étendue géométrique chère aux Cartésiens. Il y a, selon Berkeley deux espaces distincts : un espace visuel relatif aux sens de la vue qui n'a que deux dimensions et un espace tactile. L'exploitation tactile me révèle, à l'origine, les distances entre ces deux types de sensations : visuelles et tactiles.

Ensuite, il avance dans son argumentation, les correspondances qui existent entre les données visuelles et la distance des objets qui ne peuvent pas être devinées *a priori*. C'est l'expérience seule qui me fait connaître la liaison entre un changement de netteté et un changement de distance. Il en est de même de l'expérience, c'est-à-dire de l'apprentissage du langage de ma nation, qui me fait connaître la liaison convenable entre les objets et les mots qui les désignent. Et il ajoute : tout ce que l'expérience me donne c'est une foule de sensations diverses entre lesquelles il y a des correspondances. Les données visuelles sont le signe des données tactiles ; or, tout langage est l'institution d'un esprit. Un langage universel de la nature ne peut

être que l'œuvre d'un esprit universel. Ainsi, les correspondances entre l'atlas tactile et l'atlas visuel manifestent tout simplement la providence de Dieu.

Berkeley déclare ne rien comprendre à ce qu'est une idée abstraite. Par là, il se rapproche de Locke et du point de vue de tous les empiristes anglais : par exemple, qu'est-ce que l'idée abstraite d'homme ? Un nom, un simple mot, car si je me présente un homme, il faut bien que cette image soit celle d'un homme particulier, grand ou petit, difforme ou bien proportionné etc. Cependant, si Berkeley nie l'idée abstraite, il ne nie pas l'idée générale. Par exemple, ce mot « *homme* » que je prononce n'est à tout prendre qu'une image concrète sonore. Mais cette image sonore je la fais correspondre à une foule d'images visuelles : Celles de tous les hommes que je puis voir. L'image concrète devient générale, quand elle devient signe, le substitut d'autres images concrètes. Une image concrète correspond à une idée concrète. Pour Berkeley, idée ou image, c'est tout un ; le mot idée dans la terminologie berkeleyenne signifie représentation mentale, mais elle signifie aussi le signe d'autres idées concrètes.

Mais, comme le pense Berkeley, si nos sensations ne renvoient pas à un objet extérieur, comment toutes les personnes présentes peuvent-elles prétendre voir la même chose ? Berkeley répond en faisant intervenir Dieu. Pour Berkeley, en effet, Dieu est chargé d'expliquer les correspondances des données tactiles et des données visuelles car c'est lui l'auteur de ce langage universel et bienveillant de la nature. Berkeley se demande pourquoi Dieu a créé la matière et que l'homme ne la connaît que par des idées. Il répond : le monde est un message de Dieu. C'est « *un discours que Dieu tient aux hommes* »¹ Dieu me parle directement quand je déchiffre le monde sensible. Berkeley souligne que lorsque les métaphysiciens matérialistes parlent de substance, de force, d'étendue abstraite, ils mettent un écran de lourde fiction entre Dieu et cette parole quotidienne de Dieu qu'est le monde. C'est en ce sens que Berkeley conçoit les choses.

La philosophie empirique de David Hume voit le jour en 1711; elle est basée sur l'analyse psychologique de l'entendement humain.

Tout d'abord, Hume conçoit la philosophie comme une critique : critique des croyances reçues, et avant tout critique du rationalisme tel que l'entendait par exemple Descartes. Reprenant la plupart des thèmes de l'empirisme anglais, il fait

¹<http://www.google.com>, wikipédia

sien le nominalisme de Berkeley et rejette avec Locke les idées abstraites, si bien que le psychisme se réduit, selon lui, à un jeu des sensations ou d'idées conçues comme la relique affaiblie des impressions sensibles, au-delà desquelles il n'y a rien.

Tel est le sens de son « *phénoménisme* »¹ qui le conduit au scepticisme métaphysique : Hume dénonce, non pas l'erreur en tant que telle, mais les fictions illégitimes qui, dépassant l'expérience, nous font croire à l'existence d'entités illusives. C'est le cas de la croyance en un moi substantiel qui resterait toujours identique à lui-même comme le montre la métaphysique aristotélicienne, selon laquelle l'être est l'acte sont identiques, comme l'acte de penser, de vouloir, d'aimer sont identiques à l'homme.

Hume part du principe que toutes nos « *idées* » sont des copies de nos « *impressions* » c'est-à-dire des données empiriques : impressions de sensation, mais aussi impressions de réflexions (émotions et passions). Et c'est là le point de vue traditionnel de l'empirisme qui voit dans l'expérience la source de tout le savoir.

En réalité, on peut présenter la méthode de Hume d'une façon plus moderne. La philosophie de Hume se réclame, sous le nom d' « *impressions* », de ce que Bergson appellera plus tard les données immédiates de la conscience, de ce que les phénoménologues appelleront « l'intuition originaire »² ou le vécu. Parlant de la phénoménologie contemporaine, Gaston Berger écrivait : « *il faut aller des concepts vides par lequel une idée est seulement visée à l'intuition directe et concrète de l'idée, tout comme Hume nous enseigne à revenir des idées aux impressions* »³

Autrement dit, pour Hume, aller de l'idée à l'impression c'est seulement se demander quel est le contenu de la conscience qui se cache sous les mots. Hume déclare : « *vous parlez de substance, de principes, de causes et effets, etc. Qu'y a-t-il vraiment dans votre pensée quand vous discutez de sorte ? A quelles impressions vécues correspondent tous ces mots ?* »⁴

Nous verrons un peu plus tard la réponse à toutes ces questions, tout en suivant l'ordre de notre plan détaillé. Ainsi, et comme nous avons précédemment

¹ Gérard Durozoi & André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, p.159

² <http://www.gidiana.net>

³ Gaston Berger, cité par A. Verger & D. Huisman, *in Histoire des philosophes illustrée par les textes*, p.234

⁴ <http://www.gidiana.net>

parlé d'empirisme moderne, nous allons essayer de voir la nuance entre l'empirisme classique et l'empirisme moderne.

Chapitre II : L'empirisme moderne face à l'empirisme classique

Tout d'abord, essayons de définir ces deux termes : classique et moderne. En effet le terme « *classique* » nous renvoie à la période allant du XV^{ème} siècle au XVII^{ème} siècle ; il désigne l'ensemble des auteurs, des artistes et des œuvres qui, à partir du XV^{ème} siècle, s'inspirent, même très indirectement des modèles esthétiques et éthiques de l'antiquité gréco-latine. Soulignons aussi que ce terme nous sert surtout de repère chronologique dans l'histoire de la pensée. Dans l'histoire de la pensée philosophique, le terme « *classique* » désigne surtout le XVII^{ème} siècle. Et quand on parle d'écrivains, de penseurs ou d'artistes modernes, il s'agit de ceux qui appartiennent à l'époque contemporaine, c'est-à-dire au temps présent ou plus exactement qui se situe après 1789¹. Qu'il soit classique ou moderne, l'empirisme désigne toujours cette attitude à partir de laquelle nous déduisons à partir de l'expérience. La question reste de savoir quelle différence y-a-t-il entre empirisme moderne et empirisme classique ?

Dès la fin du XVI^{ème} début XVII^{ème} siècle, le philosophe français, Pierre Gassendi montre bien l'opposition terme à terme entre « empirisme » et « rationalisme ». Il se trouve, en effet, dans l'empirisme de Gassendi une protestation générale contre toute espèce de formalisme, conception rejetant la thèse soutenant que la vérité des sciences ne dépend que des règles d'usage de symboles conventionnels. Par conséquent, il refuse aussi bien le formalisme logique de la scolastique, avec sa méthode syllogistique, aussi bien que le formalisme de la méthode cartésienne, suivant l'ordre des raisons plutôt que celui des matières.

¹ *Le petit Larousse illustré*, p.254

En soutenant que la seule méthode doit être l'expérience et l'observation, Gassendi reprend une formule en œuvre depuis la Renaissance, et qu'on trouve aussi bien sous la plume de Léonard de Vinci que sous celle d'Erasme, la querelle du libre arbitre, c'est-à-dire la recherche d'un humanisme chrétien en préconisant l'entente entre catholique et réformés. Mais Gassendi lui donne une dignité épistémologique neuve en s'appuyant au plein essor de la science galiléenne de la nature. Son opposition à Descartes est typique sur bien des points qui seront revendiqués par l'empirisme ultérieur : il s'agit, en effet, du problème du rapport entre certitude et probabilité qu'on retrouvera plus tard chez Hume.

Le recueil, *l'Instance de Gassendi contre la métaphysique de Descartes*(1644) est une source à laquelle puisent directement les *Essais concernant l'Entendement de John Locke*. Dans cette perspective, Locke a été influencé par Gassendi, mais sa critique de Gassendi n'en garde pas moins son originalité et ses objectifs propres.

Locke met au premier plan la critique de l'innéisme des idées et des principes logiques et élabore une théorie sensualiste sur l'origine et la formation des idées. Bouleversant la tripartition cartésienne des idées en « *idées innées* » « *idées factices* » et « *idées adventices* », Locke signale que ce n'est pas possible d'avoir une certitude sur ce qui ne fait pas objet de l'expérience. C'est en ce sens qu'il affirme que nous ne faisons qu'émettre des conjonctures sur « *ce qui ne tombe pas sous les sens* »¹, c'est-à-dire que nous ne savons rien des substances dont nous ne connaissons que les accidents. Il est très remarquable, en effet, que la plupart des empiristes classiques tels que Gassendi, Hobbes, Locke, entre autres, refusent l'idée de Dieu, sans pour autant être athée. De ce fait, Locke, dans sa conception, pense que l'existence de l'être nécessaire, c'est-à-dire Dieu, peut être démontrée à partir des données de l'expérience, c'est-à-dire de ce monde, qui pour être compris, exige une cause créatrice, et surtout de la pensée qui suppose un créateur intelligent.

Pour mieux comprendre cette position de Locke, revenons aux « *idées innées* », « *factices* » et « *adventices* » de Descartes. Chez Descartes, les « *idées innées* » sont des idées qui appartiennent à l'esprit de l'homme dès la naissance, et ne dépendant que de sa nature propre : étendue, substance, Dieu, etc.

Sont dites factices, les idées qui sont « *faites et inventées* » par l'imagination, c'est-à-dire celles qui, n'ayant aucun fondement dans la réalité, apparaissent sous

¹ Locke, op.cit, <http://www.google.com>, wikipédia

forme de fictions. Descartes désigne ainsi par idées adventices, les idées qui nous viennent des sens et qui établissent une distinction entre les idées innées et les idées factices.

Sur ce bouleversement, Locke s'en tient à une distinction entre « *idées simples* » et « *idées complexes* ».

Sont dites complexes, les idées que l'esprit humain peut produire et qu'il doit nécessairement recevoir de l'expérience. Locke distingue parmi ces idées simples, trois types : idées de sensation, idées de réflexion et idées qui sont simultanément des sensations et des réflexions comme par exemple la durée.

Chez Locke, on ne doit autoriser ni l'athéisme, puisque l'existence de Dieu est primordial, ni le papisme, c'est-à-dire, nom donné par les protestants du XIV^{ème} siècle au catholicisme romain, car se serait permettre à des citoyens d'obéir à un souverain étranger, maître d'un Etat temporel. Sur cette expérience qui tente de prouver la nécessité d'un être nécessaire qui serait cause de tout, vient la critique des empiristes modernes qui considèrent l'empirisme classique d'empirisme rationaliste

En effet, Berkeley, qui est considéré comme le précurseur de l'empirisme moderne, déclare comme tous les empiristes anglais ne rien comprendre à ce qu'est une idée abstraite : par exemple en se demandant ce qu'est l'idée abstraite d'homme. Cette question suscite chez Berkeley la critique de toute idée abstraite des partisans de la métaphysique. C'est ainsi qu'il taxe l'empirisme classique de rationalisme, particulièrement l'empirisme de Locke. Berkeley voit en ces idées une imitation des rationalistes comme c'est le cas chez Platon avec « l'idée intelligible », ou encore l'idée de la souveraineté de l'esprit chez Descartes. Ainsi, Berkeley adopte le nominalisme, c'est-à-dire que les noms ne sont que des étiquettes grâce auxquelles nous pouvons nous représenter des classes d'individus ; les idées générales n'ont pas un objet général : ce sont des abstractions obtenues au moyen du langage.

Le nominalisme permet ainsi à Berkeley une critique radicale des entités métaphysiques. Autrement dit, les prétendues essences ne sont rien de plus que des mots ou signes représentant des choses toujours singulières, comme c'est le cas pour Aristote avec l'idée de la substance qui est un principe d'individuation de chaque être.

La métaphysique aristotélicienne n'étudie que l'être en tant qu'être. Effectivement, c'est dans l'intellect ou l'esprit que nous parviendrons à identifier tous ces ordres d'êtres ou catégories d'être. C'est dans l'esprit que s'explique tout le mécanisme.

C'est pour cette raison que Berkeley critique toute forme de métaphysique qui déduit à partir de l'idée abstraite. Comme nous l'avons montré précédemment, chez Berkeley comme chez tous les empiristes d'ailleurs, la vérité ne se déduit qu'à travers l'expérience, c'est la raison pour laquelle il rejette toute idée qui est au-delà de l'expérience. Il contredit ainsi le réalisme de type platonicien ou le conceptualisme cartésien. Vu sous l'angle de l'empirisme logique, Berkeley affirme que la science porte, non sur les choses, mais sur les énoncés à propos des choses. Dans cette perspective, Berkeley ne nie pas l'idée générale, c'est-à-dire l'opération rassemblant en un seul concept plusieurs objets présentant des caractères communs. Mais il y ajoute l'idée de vérité d'induction qui passe du singulier à l'universel ou de l'individuel au général en étendant à toute une classe ce qui a été observé ou vérifié sur un nombre limité de cas. C'est ici qu'intervient l'analyse humienne de l'expérience comme source et fondement de toute connaissance humaine.

En effet, la méthode de Hume relève de l'empirisme moderne ; tout comme Berkeley, Hume est l'un des fondateurs de l'empirisme moderne. Le système de Hume se présente comme nous le montre Laporte : « *Plutôt la haine du verbalisme que le préjugé du sensualisme* »¹. Autrement dit, Laporte veut nous dire que l'idée que nous avons de quelque chose se déduit du réel actuellement présent en nous et à travers lequel nous devons chercher et trouver la vérité, et non dans les mots qui désignent cette réalité. Sans cette condition, la recherche philosophique ne serait que le fruit de notre imagination.

Or, tout doit s'affirmer à travers l'expérience et non à travers notre croyance et notre imagination. Pour Hume, les exigences, de la pensée philosophique sont précisément contraires à celles de l'action. C'est parce que nous nous fions trop aux croyances naturelles et spontanées que le philosophe doit chercher avec soin la nature et la valeur des phénomènes, aussi bien naturels que spontanés. Autrement

¹ André Vergez et Denis Husman, op. cit. in *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, p.234

dit, ces croyances doivent trouver leur justification et leur fondement à partir de l'observation et de l'expérience.

Ce point de vue de Hume se rapproche de celui de son contemporain Condillac¹ pour qui le philosophe est non celui qui cherche la connaissance pour elle-même, mais avant tout celui qui cherche à éliminer tous les préjugés hostiles des croyances qui freinent la connaissance et empêchent l'épanouissement et la découverte de la vérité immanente des choses.

Analysons ces possibilités. Hume enseigne que toute véritable connaissance ou tout raisonnement, ne peut être que mathématique ou empirique. Tout le reste, c'est-à-dire la plus part des discours qui forment notre culture, ne peut contenir que mensonges, des idées ou des prépositions mal formées. Ces deux sortes de connaissances, mathématique et empirique sont nettement séparables, et il n'est pas concevable d'obtenir une connaissance mathématique hors des faits. Ces faits doivent être empiriquement découverts ou inférés de l'expérience. Il s'ensuit qu'il nous est impossible de concevoir une chose qui soit d'un type différent des autres réalités qui sont données dans notre expérience, et même si leur conception était possible, même si ce que nous disions sur elles avait une signification, nous n'aurions aucune chance de savoir si nos jugements sont vrais ou non, car la vérification serait impossible.

Nous trouvons donc chez Hume, ainsi que chez tout empiriste, cette double signification du concept d'expérience : il fait référence, d'une part au processus de vivre quelque chose avant toute formalisation, démonstration ou réflexion, et, d'autre part, une fois la connaissance dûment formalisée, au processus de vérification ou de confirmation, véhiculant un fait incontestable.

En ce sens, pour les empiristes, la vérité n'existe pas dans un monde intelligible platonicien ou indépendamment de notre expérience ou de nos facultés : la vérité descend de son piédestal métaphysique pour devenir épistémologique. C'est ici que se manifeste le caractère épistémologique des empiristes modernes par rapport aux empiristes classiques. Confrontant le développement de la connaissance humaine, les empiristes modernes estiment illusoire de trouver une justification logique à la généralisation.

¹ Condillac (Etienne Bonnot De), philosophe français (1714-1780), il a écrit *Le traité des sensations*

Effectivement, si nous disons que la généralisation est possible, en faisant appel à une métaphysique qui présuppose l'uniformité et la causalité naturelles, c'est-à-dire l'idée que la présence de causes semblables entraîneront, dans des circonstances appropriées, des effets semblables, alors, dit Hume : « *nous raisonnons en cercle, car l'uniformité et la causalité ne sont pas données à nos sens et l'induction y est déjà présupposée* »¹. Autrement dit, nous pouvons voir dans ce propos le caractère sceptique de David Hume. Ce qui le différencie de ses contemporains qui, pour la plupart, s'appuyaient encore sur la croyance rationaliste.

Cependant, soulignons que ce ne sont pas tous les empiristes qui sont sceptiques. Ce caractère sceptique est propre à Hume. Ainsi pour justifier son scepticisme, Hume écrit dans son *Traité de la nature humaine* : « *Dans tous les incidents de la vie, nous devrions conserver notre scepticisme. Si nous croyons que le feu chauffe ou que l'eau rafraîchit, c'est seulement parce que cela nous donne trop de mal de croire autre chose. Et si nous sommes philosophes, ce devrait être seulement sur des principes de scepticisme et par inclination que nous sentons que nous devons nous occuper de cette manière* »².

En d'autres termes, selon Hume, la croyance rationaliste nous aveugle, c'est-à-dire que nous croyons en tout ce que nous voyons, sans même le vérifier par notre propre expérience, tout simplement parce que nous accordons trop de confiance à notre raison. Pour Hume, rien n'est déterminé d'avance, c'est-à-dire rien n'est a priori. Il convient de signaler ici que les optimistes faisaient confiance à la raison, conçue comme l'appui ultime de l'intelligibilité du monde et de la vérité, soit comme l'instrument qui permettra à l'homme de lutter contre l'obscurité qui l'entoure. La science était conçue comme l'œuvre de la raison. De ce point de vue, nous pouvons penser à Descartes, à Kepler, à Galilée, à Newton, et même à Copernic, bien que ce dernier appartienne au XVI^{ème} siècle,

A ceci s'ajoute ceux qui voyaient en Dieu le garant suprême de la vérité. Ces derniers étaient convaincus que le créateur avait construit le monde en suivant la perfection, la beauté et la simplicité des mathématiques.

Dans ce contexte, la signification et l'intérêt de la connaissance sont donnés par la théorie.

¹ <http://www.google.Com>, wikipédia, *brève note sur le développement du concept d'expérience*.

² David Hume, *Traité de la nature Humaine*, Livre I, Partie IV, sect. II

Et si nous faisons appel à l'expérience, c'est pour répondre à des questions bien posées et pour remplir des vides d'information laissés par la théorie. Telle est l'attitude de la pensée empirique d'aujourd'hui. En effet, pour les empiristes contemporains, la patience de l'observation est le soin extrême avec lequel on prépare un montage expérimental, c'est-à-dire la valeur de l'observation est plus considérable que dans l'imagination des hypothèses. Ils vont encore plus loin en considérant l'expérience bien faite et bien contrôlée comme critère d'existence, de vérité et de communication. Ainsi, affirment-ils :

« Il existe ce qui est constaté lors d'une expérience, un énoncé est vrai ou faux selon le résultat de l'expérience, et une vérité peut être transmise dans les bonnes conditions quand d'autres personnes, dûment préparées, arrivent à produire l'expérience et ses résultats »¹

Autrement dit, la science expérimentale semble retrouver, à sa façon, que l'être est l'être perçu. Au même titre que l'ontologie, en montrant que l'être n'est être que « *substance* ». Mais cette fois-ci nous rejetons l'idée métaphysique de substance qui est considéré comme imaginaire, sinon illusoire, en la substituant à la perception, car tout le réel est perceptible. Cette vision du monde est celle de nombreux experts de la mécanique quantique, c'est-à-dire la physique quantique, fondée sur la théorie des quanta de Bohr Niels (1885,1962)².

Les empiristes d'aujourd'hui, tels que Russell, Ayer, C.I Lewis, Hempel, etc., critiquent l'existence par l'expérience sensible d'une personne ou d'un sujet.

C'est sur cette base que se différencie l'empirisme classique de l'empirisme moderne. Comme nous l'avons montré précédemment, la différence entre l'empirisme classique et l'empirisme moderne est que pour l'empirisme classique, la vérité se déduit à partir de l'expérience, sans pour autant poser de condition ni de principes, alors que pour l'empirisme moderne, la vérité des choses est l'adéquation

¹ <http://www.google.Com>, wikipédia, *l'expérience selon la pensée d'aujourd'hui*

² La théorie quantique a une triple origine : l'étude par Planck (1900) du « rayonnement du corps noir », sur la base d'une hypothèse de quantification de l'énergie lumineuse, article d'Einstein (1905) sur l'effet photoélectrique qui en reprenant l'hypothèse de Planck, invente le « gain » de lumière ; le modèle d'atome de Bohr (1919), qui explique le spectre de raies des atomes en supposant que l'énergie des électrons dans l'atome est quantifiée.

de la chose avec l'expérience sensible. C'est en effet de cette manière que nous distinguons les empiristes classiques des empiristes modernes.

Chapitre III : Théorie de la connaissance de John Locke

Confronté à des problèmes moraux et religieux, Locke s'engagea dans une analyse critique des pouvoirs de l'entendement, afin de déterminer l'origine et l'étendu de la connaissance humaine. De ce fait, Locke va se donner pour but de déterminer l'origine, les degrés de certitude de la connaissance humaine, son fondement et le degré de foi qu'on peut lui l'accorder, les opinions et les sentiments que l'on peut légitimement avoir.

Cette démarche exclut, par conséquent, les spéculations platoniciennes, cartésiennes et scolastiques et d'avancer qu'il n'y a pas d'idées ou de principes innés. En effet, l'examen porte seulement sur les facultés de l'homme et sur les objets qui se présentent à son esprit. Cette méthode devrait ainsi permettre de comprendre comment l'entendement forme les idées des choses, et par là, de voir quelles sont les bornes de la connaissance.

La méthode lockéenne consiste en fait à observer les faits de l'âme et à décrire l'expérience de l'intériorité. L'analyse psychologique lockéenne sera ainsi une étude des idées. Dans cette perspective, John Locke voit que toutes nos connaissances sont faites d'idées, c'est-à-dire, dans un sens large, « *tout objet que l'esprit aperçoit immédiatement* »¹ ou « *quoi que puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense* »².

Autrement dit, il s'agit de voir comment fonctionnent nos connaissances. Ayant rejeté les idées innées, John Locke affirme que ces connaissances proviennent de l'expérience. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *supposons que l'esprit est, comme nous le disons, une page blanche vierge de tous caractères, sans*

¹ *L'encyclopédie libre*

² *Ibid.*

aucune idée ; comment se meublera-t-il ? Quand deviendra-t-il cette vaste réserve que l'imagination active et illimitée de l'homme en a fait avec une variété infinie ? Quand possèdera-t-il tous les matériaux de la raison et de la connaissance ? A ces questions, je répondrai d'un seul mot : par l'expérience. Tout notre savoir est basé sur elle et en est finalement dérivé »¹

En d'autres termes, ce texte nous renvoie à la pensée que nos idées proviennent de deux sources : de la sensation et de la perception du travail de notre esprit que l'on pourrait appeler, selon le mot de Locke, « le sens interne »².

En outre, puisque nous ne pouvons penser qu'au moyen des idées, et puisque toutes les idées viennent de l'expérience, il est évident qu'aucune de nos connaissances ne peut précéder l'expérience. La perception, dit-il, est « *le premier pas, le premier degré vers la connaissance, la porte d'entrée de tout ce qui la compose* »³.

Bref, au temps de Locke, l'esprit était supposé savoir toutes sortes de choses a priori ; cette théorie affirme donc la complète dépendance de la connaissance par rapport à la perception. L'avènement de la doctrine lockéenne va proclamer la différence entre l'esprit et la perception.

Signalons à ce sujet, qu'en particulier, dans son ouvrage le *Théétète*, Platon avait déjà refusé l'identification de la connaissance avec la perception, et à sa suite, presque tous les philosophes rationalistes, y compris Descartes et Leibniz, ont enseigné que la plus grande partie de notre connaissance, et la meilleure n'est pas dérivée de l'expérience. L'avènement de l'empirisme de Locke devient une innovation dans la pensée philosophique, avec l'introduction de l'expérience dans son système. Nous devons comprendre que l'empirisme de Locke traite dans sa théorie de la connaissance, la notion des idées.

En effet, le système lockéen introduit le point de vue de la relativité, doctrine qui désigne le caractère de ce qui est relatif. Dans le sens lockéen, la relativité de la connaissance signifie, soit qu'on ne peut connaître que des phénomènes, et non des choses en soi, soit que toute connaissance est relative à

¹ John Locke, op. cit., *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, Chap.1, sect.2, web : [http : // Perso.wanadoo.fr](http://Perso.wanadoo.fr) .

² <http://www.google.com>, wikipédia

³ Ibid.

l'organisation physique et mentale de l'être humain, ceci dans le cadre de l'espace et du temps, limite de l'entendement. Nous pouvons résumer sous forme de deux questions l'analyse des idées dans *l'essai sur l'entendement humain* de John Locke :

Comment se forment nos idées ?

Quel rapport nos idées entretiennent-elles avec les choses ?

Cependant, Locke procède d'abord à une longue critique de la théorie des idées innées. En effet, puisque Locke se propose de chercher l'origine de nos idées, la théorie des idées innées se présente naturellement à l'esprit. Or, pour Locke, toutes nos idées dérivent en réalité de l'expérience. La réfutation de l'innéisme va lui permettre de justifier sa thèse.

Tout d'abord, selon la doctrine innéiste, certaines idées appartiennent à l'esprit de l'homme dès la naissance, et ne dépendent que de sa nature propre comme l'étendue, la substance, Dieu, etc. Les philosophes empiristes en nient radicalement l'existence. Selon la conception innéiste il y a des idées qui sont universelles : le principe d'identité, le principe de contradiction, etc.

Mais, comme nous l'avons souligné précédemment, l'expérience nous montre de manière évidente le contraire. Selon la tendance empiriste, les enfants n'ont pas conscience de ces idées, et il y a d'autres civilisations différentes de la notre où les prétendues idées morales innées sont totalement absentes. Sur ce point, Locke montre que l'innéisme est donc insoutenable.

Mais, une idée innée est également une idée qui se trouve dans l'entendement. Or, si elle est dans l'entendement, elle doit être perçue ; d'où, que tous les hommes devraient avoir conscience des idées innées dès leur naissance, que ces idées devraient être leurs toutes premières idées, l'objet premier de leur esprit ; ce qui, d'après Locke, est manifestement absurde. En effet, ou bien une idée non perçue par l'entendement n'a jamais été dans l'entendement, ou bien elle a été perçue et elle doit donc être connue. Selon la conception lockéenne, une idée ne peut être dans l'âme sans y être objet de l'entendement.

Ainsi, par définition, « l'idée est ce qui est dans l'esprit »¹. Pour ainsi dire, soutenir qu'une idée est dans l'âme sans être perçue, c'est dire que cette idée n'est pas une idée.

¹ <http://www.culturestrance.com/adpf-publi/folio/gide/02.htm/>

Bref, il faut donc que toute idée innée soit immédiatement perçue. Ce qui est critiqué par Locke, c'est la théorie que notre âme contiendrait passivement des idées indépendantes de l'expérience. Cette théorie critiquée par Locke n'est pas celle de Descartes comme le prétendent certains. En effet, pour Descartes, les idées innées sont des idées qui résultent de l'activité de l'entendement.

Au final, nous ne savons guère à qui Locke adresse ses critiques, peut-être aux platoniciens de Cambridge. Dans cette perspective, il n'y a pas d'idée innée. Comment se forment alors nos idées ?

Locke formule sur ce point la métaphore de « tabula rase » c'est-à-dire « l'ardoise vierge » pour décrire l'esprit humain avant son contact avec le monde. L'esprit ne contient donc aucun caractère, aucune idée. Il ne reste plus que l'expérience : seule l'expérience peut être le fondement de nos connaissances. Sur l'origine de nos idées, Locke nous montre que la matière de notre esprit est soit les objets extérieurs : idées qui viennent des sens, soit les opérations de la pensée elle-même : idées qui viennent à la suite de l'action de la réflexion ; dans les deux cas, les idées proviennent de l'expérience. D'une part, par les sens, par exemple une excitation ou un mouvement sur le corps nous fait percevoir des qualités sensibles ; par la réflexion, l'âme reçoit l'impression de sa propre activité lorsqu'elle perçoit les choses du monde extérieur.

Ces idées de la sensation et de la réflexion sont de deux sortes : simples ou complexes. Selon Locke, les idées simples sont indivisibles et complètes, mais elles ne sont pas toujours claires ; elles sont sans mélange, homogènes et inanalysables : on ne peut ni les définir ni les expliquer. On ne peut non plus les communiquer, ni les connaître, sans expérience personnelle. Données immédiates de l'expérience, ces idées sont les seuls matériaux de notre pensée.

Locke distingue deux types d'idées simples : les idées simples de la sensation et les idées simples de la réflexion. Les idées simples de la sensation entrent par les sens, sans aucun mélange, et elles sont tous biens distincts. Certaines de ces idées sont fournies par un seul sens, comme le son, la saveur, etc. D'autres nous viennent de plusieurs sens à la fois : le mouvement, l'espace, l'étendue, etc.

A propos des qualités que nous percevons, Locke fait trois distinctions :

Il y a des qualités premières, que nous ne pouvons séparer des corps : par exemple, la solidité, le mouvement, etc. Ces qualités sont réellement dans la

matière. Les qualités secondes sont la puissance qu'ont les corps de produire en nous des sensations par leurs qualités premières : la chaleur, la couleur, etc. Nous les percevons directement. Ces qualités ne sont pas réellement dans les corps, et leurs apparences varient avec la portée de nos sens. Bien que nous jugions naturellement que ces qualités soient dans les corps, quand elles ne sont pas perçues, ces qualités n'existent pas. Sans un corps et une âme pour les percevoir, la douleur, etc., n'existent nulle part dans le monde.

Locke distingue une troisième sorte de qualité : la puissance que possèdent les corps de produire ou de recevoir des effets ou des changements tels qu'il en résulte pour nous des altérations de nos perceptions. Le feu transforme par exemple la matière que nous percevons alors différemment. Ces qualités sont perçues indirectement et nous ne les attribuons pas naturellement aux corps.

Pour ainsi dire, les idées simples de la sensation et de la réflexion sont des idées qui résultent de ces deux modes d'expériences, à savoir la sensation et la réflexion.

Pour Locke, le plaisir et la douleur constituent les deux modes fondamentaux de la sensation, tandis que l'inquiétude, la puissance, l'existence et l'unité se réfèrent à la réflexion. Dans ce sens, la sensation se manifeste au niveau de l'action, alors que les idées simples se manifestent au niveau de l'entendement sans la forme de la perception, de la rétention et de la distinction.

Dans la volonté, par contre, il semble qu'il n'y a pas d'idées simples.

Ainsi, nos idées simples sont indivisibles et elles sont fournies à notre esprit passif par un ou plusieurs sens à la fois, ou obtenues par une réflexion accompagné d'une sensation.

Par définition et selon Locke, les idées complexes sont une combinaison d'idées simples. Locke distingue trois types d'idées complexes.

Il y a premièrement les modes, qui sont des idées complexes qui ne subsistent pas par elles-mêmes, mais qui sont comme des affections des substances.

Les modes se divisent à leur tour en plusieurs types : des modes composés d'un seul type d'idées simples. Ce sont les modifications d'une idée simple : par exemple, deux est l'unité répétée. L'espace vient de l'idée simple d'étendue : C'est

l'idée sensible élaborée de distance. La durée nous vient de l'idée de succession ; le nombre, qui comporte une unité strictement déterminée ; l'infini qui se forme par l'addition sans fin du fini.

Les modes de pensée : l'esprit perçoit une grande variété de ses propres modifications, quand il réfléchit sur lui-même. On trouve la perception, la mémoire, l'attention, etc.

Des modes de *la volonté* : *la puissance, la liberté* comme puissance de commencer ou de ne pas commencer une action, de la poursuivre ou non.

Des modes mixtes : ce sont des idées indépendantes que l'esprit joint sans que ces modes aient d'existence sensible réelle : exemple, le mensonge.

Deuxièmement, nous avons les substances, elles sont des idées constamment réunies, considérées comme appartenant à un objet. La substance est un tout existant par lui-même, mais nous n'avons pas d'idée précise de la substance en général. Mais si nous élargissons le problème sous l'angle de la métaphysique, nous trouverons que l'être naturel sensible est constitué de trois éléments fondamentaux : matière, forme et substance.

La matière est cause ou principe de mouvement. La forme est principe d'identité ou principe intrinsèque de détermination de mouvement, elle nous permet de déterminer le mouvement propre d'un être.

Et enfin, la substance est cause d'existence de tout être. Elle est le principe individuel de chaque être, elle est irréductible, inchangeable, irremplaçable. Selon le mot d'Aristote, la substance est acte premier de l'être, elle est perfection et réalisation, elle est principe d'individuation de tout être. Bref, elle est condition sine qua non de toutes les perfections de l'être. Pour Saint Thomas d'Aquin, la substance est « perfection du perfection »¹, c'est-à-dire la substance reçoit des connotations particulières par notes singulières. C'est en bref, la conception métaphysique de la notion de substance.

Comme nous l'avons montré précédemment, les idées complexes, selon John Locke sont de trois types ; en effet, le troisième type d'idées complexes est la relation ; elle est une comparaison telle que l'examen d'une chose contient la considération d'une autre. Les principales relations sont la causalité, l'identité et la diversité. Par cette analyse des idées, Locke veut montrer que nos connaissances

¹ Saint Thomas d'Aquin, *somme théologique* (1266-1274), op. cit. *Encyclopédie libre*

portent sur des idées ; que ces idées entretiennent entre elles des rapports ; et ces rapports peuvent subir des modifications.

Locke articule ainsi sa conception de la connaissance sur la perception. Pour lui, la connaissance c'est la perception que nous avons de la convenance ou de la disconvenance que nos idées ont entre elles. Connaître, c'est comparer des idées, découvrir quelles sont leurs relations et juger ces rapports. Locke distingue quatre sortes de convenances qui correspondent à peu près à des domaines de la connaissance humaine :

-L'identité ou la diversité, celle-ci se manifeste dans la logique ;

-la relation qui s'identifie à tout ce qui est calcul sinon la mathématique ;

-la coexistence nécessaire ; celle-ci met en rapport l'esprit avec le phénomène, c'est-à-dire avec la physique ;

-l'existence réelle, cette dernière correspond à l'étude de l'être de l'existence sinon la métaphysique.

Locke distingue également quatre sortes de connaissance : les deux premières sont l'intuition et la certitude ; la troisième ce sont l'opinion et la probabilité ; et la quatrième correspond à l'assurance valable ou la fidélité à un engagement ; la notion se rencontre par exemple dans les expressions « bonne foi » et sincérité.

En plus de la connaissance en général, Locke parle de la connaissance intuitive qui est la perception immédiate de la connaissance ou de la disconvenance des idées entre elles, sans idées intermédiaires. Cette intuition est évidente, et elle produit la certitude. Dans ce sens, toutes les idées claires et distinctes et les idées abstraites sont-elles évidentes ? Pour répondre à cette problématique, Locke déclare que l'esprit conçoit immédiatement que chaque idée convient avec elle-même et qu'elle disconvient avec toutes les autres. Néanmoins, ces idées ne sont pas des axiomes de la pensée et des sciences.

En effet, ces axiomes sont inutiles pour saisir des propositions particulières, et ils peuvent nous induire en erreur. Les idées abstraites sont évidentes du fait qu'elles sont notre œuvre, elles n'ont pas besoin d'être démontrées. Par exemple : « Pour ce

qui est de notre existence, nous l'apercevons avec tant d'évidence et de certitude que la chose n'a pas besoin d'être démontrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir et de la douleur ; aucune de ces choses peut-elle n'être plus évidente que ma propre existence ? Si je doute de toute autre chose, ce doute même de la conviction de ma propre existence ne me permet pas d'en douter. Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre être, et nous parvenons sur cela au plus haut degré de certitude qu'il est possible d'imaginer »¹.

En outre, il y a aussi ce que John Locke appelle la connaissance démonstrative. Celle-ci consiste à comparer des idées et en percevoir la convenance ou la disconvenance par le moyen d'autres idées qui sont des preuves pour la démonstration. C'est la raison qui perçoit ces liens entre les idées, en suivant le fil de déduction. La déduction comprend plusieurs degrés :

-Découvrir des preuves ;

-Ordonner les idées avec clarté et convenablement, de sorte que les connexions apparaissent avec évidence ;

-Percevoir ces connexions ;

-Enfin, conclure.

Dans le domaine de la démonstration, ce sont les mathématiques qui sont le plus haut degré de la certitude, car elles comportent ces quatre degrés. Nous concevons intuitivement les idées abstraites des mathématiques et ces intuitions claires et distinctes permettent d'en déduire des propriétés.

En revanche, le domaine de l'expérience ne fournit pas de telles idées ; il ne s'y trouve rien de certain et d'universel ; tout y est contingent. Dans le domaine de la démonstration, Locke place également la preuve de l'existence de Dieu ; c'est selon lui, la seule existence qui puisse être trouvée, et cela, avec une certitude égale à celle des mathématiques. En effet, si nous considérons notre existence, nous savons

¹ http://www.ac-rouen.fr/pédagogie/equipes/lettres/fx_gide

que quelque être réel existe ; or, si le non-être ne produit rien , alors il y a un être qui existe de toute éternité et ce n'est autre que Dieu d'après Locke.

Ensuite, poursuit-il, nous avons une connaissance intuitive de notre existence et une connexion démonstrative de l'existence de Dieu. Toutes les autres existences ne nous sont connues que par les sens. C'est ce qu'il appelle la connaissance sensitive. L'idée que nous avons d'une chose n'entretient aucune connexion nécessaire avec l'existence même de cette chose ; la déduction de l'idée à l'existence est donc impossible. Il faut selon Locke la présence d'un objet pour que nous puissions en connaître l'existence, que cet objet soit concret ou non.

C'est en fait de cette façon que Locke conçoit les choses. Dans sa théorie de la connaissance, tout ce qui prime c'est la présence de l'objet en tant qu'objet d'expérience. Il n'admet pas les idées abstraites sans expérience. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il marque sa pensée empiriste. Comme fondateur de la pensée empiriste, qu'est ce qui le différencie de David Hume ? Nous verrons dans les prochains chapitres la comparaison entre l'empirisme de Locke et l'empirisme de Hume.

Chapitre IV : ETUDE COMPARATIVE ENTRE L'EMPIRISME DE LOCKE ET L'EMPIRISME DE HUME

Qu'il s'agisse de Locke ou de Hume, ce sont deux empiristes apparemment différents par leur méthode, mais qui se rapprochent par le but de leurs écrits qui consiste à démontrer que la connaissance humaine a comme source et fondement l'expérience.

Chez Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, il se propose de « montrer par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, marquer les bornes de la certitude, définir les limites qui séparent l'opinion de la connaissance »¹.

En d'autres termes, non seulement les opinions justes de Locke, mais également ses erreurs, furent pratiquement utiles. Prenons par exemple sa doctrine sur les qualités primaires et secondaires. Les qualités primaires sont définies selon John Locke, comme étant inséparables du corps, et sont énumérées comme suit : la solidité, l'étendue, la figure, le mouvement ou le repos et le nombre. Les qualités secondaires comprennent toutes les autres : les couleurs, les sons, les odeurs, etc. Il convient de savoir que Locke refuse toute doctrine apparentée au dogmatisme. C'est ainsi qu'en se référant à quelques certitudes de ses prédécesseurs, il nous montre en fait que notre propre existence, l'existence de Dieu, la vérité mathématique sont les résultats d'une succession d'expérience.

Mais la différence entre sa doctrine et celle de ses prédécesseurs réside uniquement dans le fait qu'il admet que la vérité est difficile à certifier et qu'un homme rationnel affirmera ses opinions avec toujours une marche de doute. Cet état d'esprit est clairement lié à la tolérance religieuse selon Locke. Pour lui, la doctrine de l'innéisme entraîne inévitablement le fanatisme. Ce dernier désigne en fait la dimension initialement religieuse dans le domaine de la croyance, et ce contrairement à l'attitude du chercheur scientifique qui aime la vérité dans le cadre d'une rationalité vigoureuse et calculée.

En effet, celui qui croit bien à tort à l'existence des idées innées prendra pour des vérités absolues et universelles ses opinions qui sont seulement le reflet de la

¹ John Locke, cité par André Vergez et Denis Huisman, in *histoire des philosophes*, p.205

coutume et de ses expériences particulières, et tentera de les imposer à autrui par la force. Bien qu'il soit un homme profondément religieux, un croyant dévoué à la cause chrétienne qui accepte la révélation comme une source de la connaissance, Locke entoure cependant les révélations reçues d'une barrière protectrice rationaliste. C'est ainsi qu'il affirme que « *le seul témoignage de la révélation c'est la plus haute certitude* »¹, mais il ajoute en même temps que « *la révélation doit être jugé par la raison* »².

Par conséquent, pour finir, c'est la raison qui reste souveraine. L'empirisme de Locke est considéré en ce sens comme un empirisme rationaliste, du fait de la primauté qu'il accorde à la raison par rapport à l'expérience. Pour sa part et dans sa conception de l'empirisme, Hume s'inspirera surtout de la primauté de l'expérience sur la raison, sinon de l'expérience sur l'a priori.

En effet, selon Hume, son objectif est de fonder une science de l'homme sur l'observation et l'expérience, en rejetant l'idée fondamentale de causalité à travers l'affirmation selon laquelle la raison ne peut jamais montrer la connexion de l'objet avec un autre, sans l'aide de l'expérience et de l'observation de leur conjonction dans tous les cas antérieurs. C'est pourquoi Hume considère comme inconcevable l'idée d'avoir une connaissance factuelle, c'est-à-dire une connaissance de fait, même si en pratique, les hommes sont obligés de penser en terme de cause et d'effet et de croire à la validité de la perception. C'est en ce sens qu'il va se donner la peine d'étudier le contenu de la conscience, afin de découvrir l'origine de nos connaissances.

Comme nous l'avons montré précédemment, l'empirisme de Hume diffère de celui de Locke par sa méthode ; c'est ici en effet que nous allons voir nettement cette différence. En effet, Locke voudrait comprendre le degré de croyance que l'homme peut avoir sur ses opinions ; ce qui n'est pas le cas pour Hume qui affirme dans ce cas que c'est la raison même qu'il faut étudier, car elle est une faculté analytique qui ne fait que nous présenter les faits tels qu'ils apparaissent à nos yeux, or la science de l'homme doit se servir, non seulement des sens, mais aussi de l'analyse de ces sens, car les sens seuls ne peuvent pas nous donner une

¹ John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, cité par Bernard Poussell, in *Histoire de la philosophie occidentale*, p.617

² Ibid

certitude sur les objets ; il en est de même pour la raison, car la raison seule ne pourra jamais nous dire exactement les choses telles qu'elles sont, sans l'aide de l'expérience. C'est dans cette perspective que Hume va abandonner complètement la raison humaine comme source de certitude, comme c'est le cas pour les rationalistes ; et il va articuler sa conception sur l'observation et l'expérience. Le projet général de Hume est d'établir une nouvelle manière d'étudier l'homme, en lui appliquant les méthodes des sciences de la nature, ce qu'il appelle « *la science de l'homme* ». Il dit : « ... *the science of man is the only solid foundation for the other sciences* »¹ c'est-à-dire que la science de l'homme est la seule solide fondation des autres sciences. Il ajoute :

« Il est évident que toutes les sciences, d'une façon plus ou moins importante, ont une relation à la nature humaine, et que, si loin que l'une d'entre elles peuvent sembler s'en écarter, elle y revient toujours d'une façon ou d'une autre. Même les mathématiques, dans une certaine mesure, la science de l'HOMME, car elle tombe sous la connaissance des hommes et sont jugées par leurs pouvoirs et leurs facultés. Il est impossible de dire quels changements et quelles améliorations nous pourrions faire dans ces sciences, si nous connaissons entièrement l'étendue et la force de l'entendement humain [---] »².

Autrement dit, la seule science véritable est celle qui étudie les opérations de l'esprit sur les objets intérieurs et extérieurs, afin de déterminer la certitude et affirmer la relation des idées.

Si la pensée de Hume porte sur les objets extérieurs perçus par les sens en tant que tels, toute la philosophie de Hume consistera cependant à l'examen et en la classification des perceptions de l'esprit et leurs relations. En résumé, toutes les perceptions de l'esprit sont d'abord des impressions, puisque les idées sont toujours, et ne sont rien d'autres que des reflets affaiblis des impressions. Il existe donc une transition naturelle entre une impression et une idée. Par conséquent, la différence entre impression et idées n'est pas une différence de nature, mais de degré : les impressions sont plus fortes et vivantes par rapport aux idées. Telle est la conception de l'auteur de *l'Enquête sur l'entendement humain*.

¹ <http://www.google.Com>, wikipédia

² Ibid.

Soulignons que pour Locke, l'esprit humain perçoit par lui-même ce que l'objet imite de la perception de la pensée ou de l'entendement ; le résultat de cette démarche, il l'appelle idée. Ce qui signifie que pour Locke, les idées proviennent exclusivement de l'expérience. Sur ce point, Locke se rapproche de Hume, mais ce qui le différencie de ce dernier, c'est le fait de montrer que l'homme a en lui des idées innées qui seraient nées avant toute expérience, par exemple l'idée de Dieu. Selon Locke, l'entendement ressemble à la naissance d'une feuille vierge qui acquiert toute représentation, soutenant ainsi qu'il y a possibilité d'avoir des idées avant toute expérience. Rejetant cette conception, Hume rejette toute idée de représentation avant toute expérience. Autrement dit, l'expérience est le fondement et la source de toute idée. Ainsi se trouvent rejetées les idées « *a priori* », c'est-à-dire des idées qui seraient antérieures à l'expérience.

Troisième partie

ETHIQUE ET SCEPTICISME DE DAVID HUME

INTRODUCTION PARTIELLE

Influencé par Locke, Newton, Berkeley et par les philosophes français, le système philosophique de David Hume inspiré surtout par Newton, consiste en l'examen psychologique de nos idées, et à faire de l'expérience la seule source de nos connaissances. Pour lui, la science est inductive ¹ et doit se limiter à la découverte de lois, de relations constantes que notre raison ne peut pénétrer. Poursuivant l'étude de Berkeley qui avait fait la critique des idées abstraites et l'idée de matière, l'étude de Hume consiste à examiner ce que nous avons dans l'esprit lorsque nous pensons à certaines notions, la causalité par exemple. Il s'agit de savoir ce que nous pensons réellement, et de découvrir quelle impression sensible chacune de nos idées reproduit, car toute idée, selon lui, n'est que le rappel d'une ancienne sensation. Ce sont ces impressions qui constituent pour nous la donnée absolue, sans que l'on puisse en découvrir l'origine.

Hume étudie essentiellement les idées de relation, et soutient que mis à part l'espace et le temps qui nous sont donnés, les relations entre les faits n'ont rien d'objectif ; ces relations reposent sur les dispositions cognitives d'un sujet connaissant, c'est-à-dire des relations que les faits entretiennent avec la mémoire. Ces dispositions doivent faire l'objet d'une étude psychologique. Les relations sont donc le résultat des mouvements de l'esprit. Pour Hume, les idées reproduisent les impressions sensibles ; mais il devient nécessaire de nous demander ce qui provient exactement de l'expérience. C'est là la question qui sert de point de départ à David Hume. Pour répondre à cette problématique, Hume parvient à l'idée que l'esprit perçoit deux types de réalité qu'il classe en deux catégories : les impressions et les idées. Les impressions, selon Hume sont « toutes nos plus vives perception quand nous entendons, voyons, touchons, aimons, haïssons, désirons ou voulons »². Et les

¹ C'est le raisonnement par récurrence en mathématique ; dans les autres sciences ou disciplines scientifiques, l'induction permet de passer du particulier à l'universel, c'est-à-dire des faits aux lois. Ce qui pose la question de son fondement puisque les observations sont toujours particuliers et en nombre limité alors que la loi est universelle.

² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, op. cit., *Encyclopédie libre*

idées sont des représentations d'impressions, souvenir ou anticipation par l'imagination.

Pour plus de précision, nous verrons dans les chapitres qui vont suivre les détails de la pensée de Hume.

Chapitre I. Le problème de la connaissance chez Hume

Le problème que pose David Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain* est de constituer une science de l'homme dont dépendent toutes les autres. Pour lui, en effet, tout tourne autour de la nature humaine.

Ce dessein résulte du désir de Hume de constituer une philosophie morale plus pertinente et plus efficace que les morales de l'antiquité ou des temps modernes. Ces morales des temps modernes avaient suscité l'admiration passionnée chez Hume, et celui-ci a vite découvert leur vanité. C'est en partant de ce constat de vanité que Hume essaya de fonder une science de l'homme basée sur l'observation et l'expérience. Autrement dit, Hume entend établir des règles moins présomptueuses, et déterminer les principes des actions humaines ainsi que les conditions dans lesquelles l'homme se trouve engagé. Mais il convient aussi d'examiner la nature et la valeur de la connaissance humaine, cette dernière étant l'orientation pour découvrir la véracité et la fausseté des choses.

Le souci majeur de Hume est de montrer que la connaissance n'est valide que si elle est basée sur l'observation et l'expérience, en rejetant toute idée de causalité à travers les affirmations que la raison seule ne peut jamais montrer la connexion d'un évènement avec un autre évènement, sans l'aide de l'expérience et de l'observation. C'est pourquoi selon Hume, il est inconcevable d'avoir une connaissance factuelle, c'est-à-dire qui relève des faits. Dans la pratique, cela oblige à penser en termes de relation de cause à effet et de croire à la validité de la notion causale. C'est ainsi qu'il devient nécessaire d'étudier le contenu de la conscience, afin de découvrir l'origine de notre connaissance.

Il convient de montrer ici de quelle manière et de quel point de vue Hume entend expliquer la connaissance humaine.

Hume commence par chercher d'où vient nos connaissances, c'est-à-dire l'origine de nos idées. Il est à rappeler que la philosophie de Hume est une philosophie critique, une critique contre le rationalisme dogmatique. Cela veut dire que Hume critique la raison qui est prise par le rationalisme dogmatique comme disposition de croire et d'affirmer sans discussion. En ce sens, cette philosophie, dit-

il, détruit la vertu de la morale. Cette dernière est une qualité de l'homme lui permettant de surmonter et de dépasser les sentiments de plaisir et d'approbation ou de consentement pour ceux qui en sont témoins.

En effet, toute connaissance humaine prend sa source dans les diverses idées ; ces idées ont avant tout une origine. Et c'est de cette origine que découle la nécessité de chercher leur validité. C'est ainsi que Hume procède pour deux méthodes dont l'une est la méthode par les impressions et l'autre la méthode par expérience.

Hume emploie le terme « *impression* » dans un sens qui lui est propre ; il refuse de retenir l'image habituelle éveillée par ce mot. Pour Hume, « *une impression est une nouvelle présence à l'esprit, sans plus* »¹. En tout, il y a deux sortes d'impressions, les impressions de sensation et les impressions de réflexion.

Soulignons que le sens commun et les philosophes pensent que les impressions de sensation dépendent « *de la constitution du corps, des esprits animaux, ou de l'application d'objet aux organes extérieurs* »².

Hume ne s'empressera pas de prendre partie entre ces diverses opinions. Rappelons qu'à cette époque l'étude en détail de la physique de la sensation appartient à l'anatomie et à la philosophie naturelle. Celle-ci est encore, au temps de Hume, une science assez ignorée, et Hume croit pouvoir affirmer avec une certaine audace que « pour ce qui est des impressions qui naissent des sens, leur cause dernière est parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles naissent immédiatement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit lui-même, ou si elles proviennent de l'auteur de notre être »³

En d'autres termes, Hume se propose d'étudier la nature humaine. Il commence son explication par les impressions de sensation qui nous renvoient immédiatement à l'idée de sensibilité. Et il ajoute que : « *une impression frappe d'abord nos sens et nous fait percevoir du chaud ou du froid, la soif ou la faim, du plaisir ou de la douleur, d'un genre ou d'un autre* »⁴.

¹ Hume, cité par André Louis Leroy, in *David Hume*, p.31

² Ibid, p. 31

³ Hume, cité par André Louis Leroy, in *David Hume*, p.31

⁴Ibid, p.32

Autrement dit, quelles que soient leurs différences, ces impressions sont reçues d'une manière ou d'une autre, suivant des degrés, et en fonction des personnes. Mais le moins que nous puissions dire c'est qu'il semble bien que toutes les qualités sensibles sont à égalité et elles nous parviennent de la même manière.

Dans son sens le plus complet, les impressions de sensation sont des données primitives et originales, senties telles qu'elles sont. Soulignons que les impressions, toutefois, favorisent la connaissance des perceptions sensibles, telles que le goût, l'odorat, la vue, l'ouïe et enfin le toucher.

Pour ce qui est des impressions de réflexion, elles sont perçues par la passion, par l'émotion, par l'envie, etc. Dans cette partie, nous expliquons la source de la connaissance humaine selon la méthode par les impressions. Soulignons que nous ne pouvons pas parler d'impressions sans faire intervenir la notion d'idées, car ces deux faits sont dépendants l'un de l'autre. En effet, les impressions et les idées sont, selon Hume, deux sortes de perceptions, parmi lesquelles les impressions ont plus de force et de violence. C'est en fait dans cette condition que Hume affirme que : « *Par idées, j'entends les images affaiblies des impressions dans la pensée et dans le raisonnement* »¹. Autrement dit, pour Hume, la différence entre les impressions et les idées réside dans le degré et la force de vivacité entre ces deux. Par conséquent, il faut comprendre que Hume désigne par impression toutes les sensations, passions et émotions telles qu'elles apparaissent en nous. Quand aux idées, elles sont les images effacées des impressions dans la pensée.

En d'autres termes, les impressions sont des originaux, des modèles, tandis que les idées sont les copies. Dans ce sens, toute idée est donc représentative d'une impression. Signalons que le problème vu sous cet angle est différent des autres empiristes comme Berkeley qui va critiquer cette idée de Hume, selon laquelle les idées sont les copies des impressions sensibles. Selon Berkeley, une idée peut ressembler à une autre dans sa représentation. Ainsi, conclut-il, il peut y avoir différence entre impression et idée.

¹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, sect. I, p.13

Hume va aller encore plus loin, en montrant qu'aucune idée n'est valable ou ne possède aucune existence réelle que si nous nous référons à une impression dont elle est la copie. Autrement dit, pour Hume, le seul objet immédiat, c'est-à-dire l'acte par lequel l'esprit organise les sensations et reconnaît un objet extérieur.

En outre, Hume introduit une deuxième méthode de recherche sur l'origine de la connaissance humaine, qu'il appelle la méthode par expérience. Hume voit, qu'avec l'expérience, nous parviendrons à la vérité, et nous nous permettrons d'éviter toute pensée erronée et toute connaissance fortuite.

Illustrons la valeur de l'expérience par l'histoire de Bernard Le Bovier de Fontenelle¹. Une histoire dans laquelle en France, à cette époque, il y avait un enfant né avec une dent d'or.

Après une longue spéculation entre les scientifiques, les savants, voire les philosophes, rien n'a montré, et personne n'a pu dire quelle est l'origine de cette dent d'or. Plus tard, un orfèvre, après constat du fait, a pu déclarer que celle-ci n'était qu'une dent altérée. Et c'est à la suite de cette histoire que Fontenelle décida qu'il s'appuiera tout d'abord sur les assurances fournies par les faits avant de se soucier de la cause.

Ainsi, le problème de l'empirisme de Hume comprendra quatre points essentiels qui seront un guide pour acquérir la vérité : le premier point de cette démarche c'est l'observation, le second sera l'hypothèse, le troisième fera l'objet de l'expérimentation et le quatrième se réduit à deux points dont l'un est la vérification et l'autre sera l'affirmation.

En outre, après avoir essayé de donner cette explication succincte sur l'origine de notre connaissance, fondée sur l'expérience, passons maintenant à l'idée de cause sur laquelle Hume va s'appuyer pour mieux élucider sa conception sur l'empirisme. Ce dernier point fera justement l'objet de notre prochain chapitre.

¹ Fontenelle (1657-1776) est un écrivain français, contemporain de Hume.

Chapitre II. L'idée de connexion nécessaire et critique de l'idée de cause

Le problème de la causalité chez Hume démarre sur cette question : la causalité est-elle une nécessité ou une simple succession de faits ?

En effet, selon Hume, comme pour bon nombre de scientifiques, les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Or, nous disons que l'échauffement cause l'ébullition. Cela signifie que nous affirmons que l'eau mise sur le feu va bouillir. Nous tirons d'un objet une conclusion qui nous dépasse, car si nous concluons en tout sens que l'idée de la chose est cause d'une autre, nous ne trouvons rien qui produise son effet ; en plus, l'idée de causalité ne correspond à aucune impression, puisque selon Hume, toute idée a comme source et fondement une impression sensible. Autrement dit, on ne trouve dans cette expérience aucune impression concrète qui rend légitime cette idée de cause que nous pouvons avoir dans la connaissance.

Ainsi, pour justifier l'inexistence de l'idée de causalité, Hume va faire de cette idée d'expérience externe, une expérience à la fois interne et externe, et une expérience purement interne. Dans cette perspective, considérons d'abord l'expérience externe à travers l'exemple de mouvement de boules de billard. D'après l'expérience, nous pouvons voir que le mouvement de boule de billard est suivi du mouvement d'une autre boule que la première a heurté, comme nous pouvons constater également que l'échauffement est suivi de l'ébullition, autrement dit, nous voyons que le phénomène A est suivi du phénomène B.

Mais, ce que nous ne pouvons pas par contre déduire c'est le pourquoi de cette succession. Bien entendu, on peut répéter l'expérience, et à chaque fois qu'on répète, le phénomène B vient du phénomène A. Il y a donc conjonction constante, mais il n'y a pas de connexion nécessaire, c'est-à-dire une sorte d'affinité, sinon de ressemblance, de liaison ou d'union, puis aucune nécessité quelconque, puisque, est dit nécessaire ce qui est d'abord opposé au contingent, « *le nécessaire qualifie ce qui ne pourrait ne pas être, ou être autrement qu'il est* »¹.

¹ Géral Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, P.234

En d'autres termes, le nécessaire est ce qui est exigé pour que quelque chose se produise ou réussisse. A travers cette expérience, Hume montre tout ce que nous pouvons constater que A, c'est-à-dire le premier fait se montre, pour que B ou le deuxième fait apparaisse. En revanche, nous ne pouvons pas voir que B apparaît puis A se montre. Quand à l'expérience à la fois interne et externe, des expériences que nous pouvons le pratiquer dans notre vie quotidienne. Par exemple, je veux lever mon bras et mon bras se lève en effet. Dans ce cas, nous disons que ma volonté est la cause du mouvement de mon bras. Mais selon Hume, cette expérience n'est pas claire, puisque ici également, nous pouvons constater deux choses : d'abord, je veux lever le bras, ce fait est volontaire, puis l'acte de mon bras se fait. Si c'est ma volonté qui est la cause du mouvement du corps, comment se fait-il que paralytique, je veux que mon bras se lève, alors qu'aucun mouvement ne se produise ?

Pour ce qui est de l'expérience purement intérieure, c'est-à-dire propre aux idées, nous disons qu'une réflexion attentive est la cause des idées. C'est qu'il faut noter que les idées viennent à l'individu par l'effort de sa réflexion et non dépendantes de la réflexion. Et nous pouvons constater ici qu'il y a entre notre effort d'attention et nos idées une succession, et nous pouvons voir la connexion nécessaire entre les deux faits.

Pour Hume, la conclusion s'impose d'abord : il trouve en premier lieu que tous les objets considérés comme cause et effet sont contigus c'est-à-dire voisins ou encore proches. Ensuite, il y a une relation de temporalité de la cause par rapport à l'effet. Ainsi selon Hume, notre croyance à la causalité s'explique à partir de l'habitude et de l'association des idées. Pour donner plus de précision, Hume affirme : « *Nous nous souvenons d'avoir vu un objet de cette espèce que nous appelons flamme et d'avoir senti de sensation d'espèce que nous appelons chaleur. Nous nous rappelons également à l'esprit leur constante conjonction dans tout le temps passé, sans autre cérémonie ; nous appelons l'une cause et l'autre effet. Et nous inférons l'expérience de l'une et l'existence de l'autre* »¹.

Par conséquent, selon Hume, il n'y a aucune impression authentique de causalité, mais si je m'attends à voir l'eau bouillir avant que ça soit chauffé, c'est parce que mon expérience était déjà vécue dans le passé. Nous pouvons dire dans

¹ <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>, 1739

cette condition qu'échauffement et ébullition ont toujours été associées et cette association a déterminé en moi mon habitude, chaque fois que je mets l'eau sur le feu. Ainsi, nous déduisons que c'est par une puissante habitude que je dis que l'eau va bouillir ; si je forme une conclusion de cette sorte, c'est que je crois trop à l'habitude, plutôt qu'à l'expérience.

Finalement, la nécessité causale n'existe pas réellement dans les choses, mais nous la faisons exister dans notre esprit. Dans cette perspective, Hume dit :

« Il n'y a aucun objet dont nous puissions déterminer par simple examen, sans consultation de l'expérience qu'il est la cause d'un autre, ni aucun objet dont nous puissions déterminer de la même manière avec certitude qu'il n'est pas la cause d'un autre. N'importe quoi produit n'importe quoi »¹.

Dans ce sens, il est donc possible à tous les objets de devenir cause et effet, les uns des autres.

Nous disons souvent que les mêmes causes produisent les mêmes effets. N'y a-t-il pas une autre possibilité qu'une chose peut donner autre chose ? Pour répondre à cette problématique, Hume distingue trois relations qui ne dépendent pas des idées, et elles sont : la relation d'identité, les relations d'espace-temps et la relation de causalité. Dans les deux premières, l'esprit ne va pas au-delà de ce qui est immédiatement présent aux sens. C'est-à-dire, les relations d'espace-temps, affirme Hume, peuvent être perçues et peuvent former des parties de nos impressions. En effet, pour la relation de causalité, elle seule nous permet de conclure certaines choses ou des événements par autres choses ou autres événements. Il dit :

« C'est seulement la causalité qui produit une telle relation qui peut nous donner l'assurance, en partant de l'existence ou de l'action d'un objet, qu'elle a été précédée ou suivie d'une autre existence ou d'une autre action »².

Autrement dit, Hume conteste l'idée qu'il existe une impression produite par une relation causale. Il convient de souligner que dans la philosophie cartésienne, comme dans celle des scolastiques, la relation de cause à effet était supposée nécessaire, comme les relations logiques sont nécessaires. Ainsi, la première critique de cette théorie de la causalité vint de Hume et marque le début de

¹ *Encyclopédie libre*

² Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, op. cit, google. com

la philosophie moderne de la causalité. Vu sous l'angle de la science moderne, ce problème a attiré l'attention de beaucoup de philosophes tels que Bergson et d'autres ; ils sont convaincus que la loi établira qu'il y a des propositions de la forme « *A est la cause de B* » où A et B sont des groupes d'événements ; le fait que de telles lois ne se présentent dans aucune science bien développée paraît inconnu aux philosophes. C'est en effet dans cette perspective que Hume s'est intéressé à son étude.

Hume commence par observer que la puissance par laquelle un objet en produit un autre ne se discerne pas dans les idées des deux objets et que nous ne pouvons, par conséquent, connaître la cause et l'effet que par l'expérience et non par le raisonnement ou la réflexion. Le principe causal n'est pas un principe qui a une base de certitude intuitive comme les principes de la logique. Voici comment Hume articule sa pensée, il dit :

« Il n'y a pas d'objet qui implique l'existence d'aucun autre objet, si nous considérons ces objets en eux-mêmes et que nous ne regardons jamais au-delà des idées que nous nous formons »¹.

Autrement dit, il trouve que ça doit être l'expérience qui donne la connaissance de la cause et de l'effet, mais ce ne peut être seulement l'expérience de deux événements A et B et qui sont en relation causale l'un avec l'autre. En ce sens, Hume conclut que c'est dans et à travers l'expérience que nous devons déduire une vérité sur un fait, car nous ne pouvons rien découvrir en A par lui-même qui le conduirait à produire B. Hume note que, lorsque dans l'expérience, deux objets sont constamment unis, nous déduisons en fait l'un de l'autre. Il convient de savoir que lorsque Hume parle en terme de « *déduire* », il entend qu'en percevant l'un des faits nous attendons l'autre. Il n'attend pas une conséquence formelle ou explicite puisque peut-être la relation nécessaire dépend-elle de la conséquence, cependant la réciproque de cette relation n'est pas vraie. C'est-à-dire que la vue de A est la cause de l'attente de B, et nous conduit ainsi à croire qu'il y a une relation nécessaire entre A et B.

En outre, la conséquence n'est pas déterminée par la raison, puisque celle-ci nous amènerait à admettre l'uniformité de la nature qui, elle-même, n'est pas nécessaire, mais seulement déduite de l'expérience.

Hume est ainsi conduit à l'idée que, lorsque nous disons : « *A est la cause de B* », nous entendons seulement que A et B sont constamment unis en fait, et non qu'il y a un rapport nécessaire entre eux. Il ajoute, en disant :

« Nous n'avons aucune autre notion de cause et d'effet que celle de certains objets qui ont toujours été liés... Nous ne pouvons pas pénétrer la raison de cette liaison »¹.

Pour Hume, le principe causal n'est pas fondé, c'est-à-dire le fait qu'une chose arrive suite à une autre n'est qu'une illusion de notre esprit si non, en terme Humien, « *une croyance* ». Hume soutient sa théorie à travers une définition de la « *croyance* » qui est, affirme-t-il, une « *vivante idée en relation ou associée avec une impression présente* »².

En effet, par cette association ou relation de A et B, si A et B ont été constamment liés, dans une expérience passée, l'impression de A produit cette idée vivante de B qui constitue la croyance en B. Dans cette perspective, ceci explique pourquoi nous croyons que A et B sont liés : c'est-à-dire la perception de A est liée à l'idée de B et ainsi nous en venons à croire que A est lié avec B, bien que cette opinion soit réellement sans fondement.

En guise de dépassement du problème, Hume affirme que :

« Même après un cas ou une expérience unique où nous avons observé qu'un événement en suivant un autre, nous ne sommes pas autorisés à former une règle générale ou à prédire ce qui arrivera dans des cas analogues ; car on tiendrait justement pour une impardonnable témérité de juger du cours entier de la nature par une expérience isolée, même précise ou certaine »³.

En d'autres termes, pour Hume, nous ne devons pas utiliser le principe causal comme moyen d'explication des phénomènes naturels. Car, dit-il, celui-ci nous conduit à de fausses interprétations. Il ajoute, nos connaissances ne sont certaines que lorsque nous faisons l'adéquation entre les phénomènes et leur propre

¹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, op. cit. google.com.

² Ibid., page similaire.

³ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, p.142.

réalité, c'est-à-dire, l'immédiateté des choses et leur fondement ou leur apparition. Par conséquent, dit-il, nous n'avons aucun droit de dire que un phénomène (A) doit être suivi d'un autre (B) à l'avenir, car nous n'avons aucun « *pouvoir* » de supposer que, quel que soit le nombre de cas où A est suivi de B, que cela est une relation nécessaire.

C'est ici que nous devons examiner de près la doctrine humienne de la causalité. En effet, il nous montre que, lorsque nous disons « *A est la cause de B* », tout ce que nous avons le droit de dire est que, dans l'expérience passé, A et B sont fréquemment apparus ensemble, ou se sont succédés très rapidement, et aucun exemple n'a été observé où A n'ait été suivi ou accompagné de B. Quel que soit le nombre d'exemples que nous avons pu observé de la conjonction de A et B ce n'est pas une raison pour nous attendre à ce qu'ils soient liés dans une autre occasion, bien que soit une cause pour cette expectative ; c'est-à-dire qu'il a été fréquemment observé que ce fait était lié avec une telle autre expectative.

Soulignons que cette doctrine humienne de la causalité peut se résumer ainsi : en causalité, il n'y a aucune relation indéfinissable, exceptée la conjonction ou la succession. L'induction, c'est-à-dire le raisonnement qui va du particulier au général, des faits à la loi, par simple énumération, n'est pas une forme valable d'argument. Ainsi, les empiristes, en général, ont accepté la première de ces deux thèses et rejeté la seconde. Lorsque nous disons qu'ils ont rejeté la seconde, nous voulons dire qu'ils ont cru que, étant donné une accumulation d'exemples de conjonctions, la probabilité de la conjonction qui se trouvera dans le prochain exemple dépassera la moitié. S'ils n'ont pas soutenu exactement ceci, ils ont affirmé quelque doctrine ayant des conséquences semblables, tel est le cas de John Locke avec sa théorie du « *table rase* » c'est-à-dire la qualité de l'esprit à son origine.

Il convient de savoir que Hume est parti avec la certitude que la méthode scientifique donne la vérité, toute la vérité et rien que la vérité ; mais il termine toutefois avec la conviction que la croyance n'est jamais rationnelle puisque nous ne savons rien de la raison. C'est en effet, dans cette condition que Hume formule sa conception du scepticisme que nous allons poursuivre son étude dans le chapitre suivant.

Chapitre III. Le scepticisme de Hume

Essayons de voir la source de ce concept de scepticisme qui, depuis l'antiquité, ne cesse de faire couler d'encre. En effet, le scepticisme se définit comme une conception philosophique qui met en doute la possibilité de connaître la réalité objective. D'une part, ce terme s'apparente au concept de l'agnosticisme. Ce dernier a été introduit par le naturalisme anglais Huxley et il vient de deux termes grecs : « α = négation et gnôsis= connaissance » ; d'une part, l'agnosticisme désigne cette doctrine qui nie entièrement, ou en partie, la possibilité de connaître le monde. D'autre part, Lénine soulignait que l'agnostique sépare l'essence et le phénomène, se limitant à la sensation et au nihilisme. Ce dernier vient du latin « nihil=rien » c'est-à-dire doctrine de la négation absolue, sans aucun idéal positif.

Ce terme de nihilisme fut en fait employé pour la première fois par Jacobis en Russie. Il connut une large diffusion grâce au Roman de Tourguéniev (Ivan) « *Pères et fils* ». Comme nous l'avons montré précédemment, il s'agit de remonter à la source. Le scepticisme se reprend surtout dans les périodes où les vieux idéaux sociaux sont ébranlés, avant que les nouveaux ne se soient affermis. Le scepticisme en tant que doctrine philosophique est apparu à une époque de crise de la société antique, le IV^e siècle avant notre ère, comme une réaction face au système philosophique antérieur qui avait tenté d'expliquer le monde sensible au moyen de raisonnement spéculatif, en se contredisant souvent les uns aux autres.

Cependant, le scepticisme atteint son apogée dans les doctrines de Pyrrhon Arcésilas, Carnéad, Aénésidem, Sextus. Empiricus et d'autres.

Prolongeant les traditions des sophistes, les premiers sceptiques montraient la relativité de la connaissance humaine, sa dépendance vis-à-vis de conditions diverses, comme les circonstances de la vie, l'état des sens, influence des traditions et habitudes. Les sceptiques de l'antiquité incitaient à s'abstenir de tout jugement pour parvenir à la tranquillité de l'esprit (ataraxie), et par la même occasion au bonheur qui est le but de la philosophie. Néanmoins, les sceptiques ne suivaient guère ce précepte, puisqu'ils écrivaient des ouvrages critiquant les dogmes philosophiques spéculatifs et avançaient des arguments en faveur du scepticisme.

En un sens, le scepticisme a fortement contribué à réfuter le dogmatisme de l'idéologie médiéval. Tels sont les ouvrages de Montaigne, Charron, Bayle et d'autres qui passaient au crible le doute, les arguments des théologiens et préparaient ainsi l'assimilation du matérialisme. Mais d'autre part, le scepticisme de Pascal, Hume, Kant, etc., limitait les pouvoirs de la raison en général et déblayait le terrain pour la foi religieuse. Dans la philosophie moderne, les arguments traditionnels du scepticisme ont été singulièrement repris par le positivisme qui tient pour absurdes tout jugement, toute généralisation ou hypothèse qu'on ne peut directement vérifier par l'expérience.

Quand au matérialisme dialectique, il admet que le scepticisme est un élément de la connaissance, c'est-à-dire un doute autocritique. C'est ici que se manifeste, d'une façon ou d'une autre, le scepticisme de Hume. En effet, pour Hume, tous les objets de la raison humaine peuvent se diviser en deux genres, à savoir les relations d'idée et les relations de faits. En fait, les relations d'idée sont propres aux objets mathématiques, géométriques, algébriques ou arithmétiques. C'est-à-dire que dans cette relation, toute affirmation est certaine par la démonstration. Par exemple, « le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés »¹. Cette proposition qui exprime la relation dans la figure du triangle peut être découverte par la seule opération de la pensée, sans dépendre de ce qui existe dans l'univers. Un autre exemple, la relation d'égalité ; il suffit, en effet, d'examiner deux idées pour découvrir a priori en elles leur relation ; ainsi, la certitude, dans cette condition, s'impose. Autrement dit, la seule opération de l'esprit suffit pour poser la certitude et affirmer la relation d'idée.

Mais quand il s'agit du second objet de la raison humaine, c'est-à-dire les faits, on ne les établit pas de la même manière que la précédente. Dans cette perspective, quelle que soit l'évidence de leur vérité dans la mesure où les faits n'ont pas la même valeur que les idées, elles s'interpellent et se complètent. En effet, dans les relations de faits, le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, puisqu'il n'implique aucune contradiction, et notre esprit le conçoit aussi facilement que distinctement. Par exemple, est-il obligatoire que le soleil se lèvera demain ?

Selon Hume, cette proposition n'implique pas de contradiction avec l'affirmation, le soleil se lèvera demain. Cela veut dire que la première proposition est

¹ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section 4, première partie, 21, p.28.

tout à fait intelligible et on ne pourra jamais démontrer qu'elle est fausse. Car si cette proposition est démonstrativement fausse, cela signifie qu'elle impliquerait une contradiction, et dans ce cas, l'esprit n'aura pas pu la concevoir distinctivement. Dans cette perspective, Hume affirme :

« Les choses de fait, qui sont les seconds objets de la raison humaine, ne sont pas connues de la même façon. L'évidence que nous avons de leur vérité, si grande qu'elle soit, n'est pas de même nature que la précédente. [---] C'est donc peut-être un sujet digne de curiosité que de rechercher quelle est la nature de cette évidence qui nous assure d'une existence réelle ou d'une chose de fait, au-delà du témoignage présent des sens et de ce qu'a enregistré la mémoire »¹.

Selon Hume, toute connaissance qui relève de la relation de fait ne s'obtient qu'à partir de raisonnement né entièrement de l'expérience, car nous trouvons que des objets particuliers sont en conjonction constante les uns avec les autres. Pour Hume, nous ne pouvons pas présenter à un homme, un objet qui lui est entièrement nouveau, en espérant qu'il découvrira sa nature propre. Dans ce cas, même en l'examinant avec la plus grande précision, avec ses qualités sensibles, il sera incapable de découvrir l'une de ses causes ou l'un de ses effets.

En effet, la relation de cause à effet entre dans la catégorie de relation de fait, dont seule l'expérience nous donnera une certitude. Hume ajoute : « *les causes et les effets sont découverts non par la raison mais par l'expérience* ». Dans ce cas, Hume rejoint ici, le point de vue des idéistes qui pensent qu'il n'y a pas d'idée de cause qui est plus efficace à produire un effet. Autrement dit, tout effet est un événement distinct de sa cause, car il y aura toujours beaucoup d'autres effets sur une cause. Donc, la première conception qu'on a fait *a priori* ne peut être qu'arbitraire. Selon Hume, « *c'est en vain que nous prétendons déterminer un seul événement, en conclure une cause à un effet, sans l'aide de l'observation et de l'expérience* »².

D'après Hume, même une fois que nous avons fait l'expérience des opérations de causalité, notre conclusion tirée de cette expérience ne se fonde pas sur nos raisonnements, mais de l'expérience passée. La question reste de savoir,

¹ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section 4, Première partie, 2^{ème} paragraphe, p.29

² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, op. cit., *Encyclopédie libre*

pourquoi cette connaissance est-elle prise au futur et à d'autres objets qui peuvent être semblable seulement en apparence ? Puisque, selon le mot de Hume, n'importe quoi peut produire n'importe quoi. Il pourrait donc y avoir une contradiction entre ce qui était pris pour constant et ce qui est régulier. Par exemple, l'eau chauffée se transforme en glace dans d'autres milieux que sur terre ; de même si nous trouvons une montre dans une île déserte, nous concluons qu'il y a eu précédemment des hommes sur cette île. Dans cette condition, Hume affirme :

« Il peut être bon ici de remarquer que nos conclusions tirées de l'expérience nous portent au-delà de la mémoire et des sens et nous assurent des choses de fait qui sont arrivées dans les endroits les plus éloignés et aux époques les plus reculées, pourtant quelque fait doit toujours être présent aux sens ou à la mémoire, à partir duquel nous pouvons commencer à procéder pour tirer ces conclusions. Un homme qui trouverait dans une contrée déserte les vestiges de somptueux édifices conclurait que cette contrée a été jadis cultivée par des habitants civilisés, mais il ne rencontrerait rien de semblable, il ne pourrait jamais tirer une telle inférence »¹.

Bref, il ne s'agit pas chez Hume de rechercher une cause dans une réalité spirituelle, car selon Hume, dans l'idée de causalité, il n'y a que le point de vue de mon habitude et de l'entente.

Autrement dit, Hume place la causalité dans la croyance, et la question qu'il se pose concerne le motif de notre croyance. Mais qu'est-ce que la croyance pour Hume ?

En effet, nous pouvons concevoir beaucoup de choses auxquelles nous croyons. Seulement la croyance, selon Hume, s'ajoute à l'idée de connaissance de quelque chose de réel et non une fiction. La croyance, dans ce sens, a pris en elle-même un degré de vivacité particulière, elle est basée sur une idée, c'est-à-dire elle participe au contenu d'une idée, mais n'est pas en elle-même une idée en tant que telle.

Le scepticisme de Hume nous apparaît donc, à l'encontre de ce que dira Hegel : comme un scepticisme absolu. Pour Hegel, au scepticisme antique qui doute surtout des sens pour préparer la conversion de l'esprit au monde des vérités éternelles, s'oppose un scepticisme moderne dont Hume serait le chef de file, qui nie

¹ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section V, 1^{ère} partie, p.43.

seulement les affirmations de la métaphysique et fonde solidement les vérités de la science expérimentale.

En réalité, le scepticisme de Hume, en dissolvant le principe de causalité, frappe de suspicion la science expérimentale tout entière. Dans tous les principes de la connaissance humaine, Hume découvre, en fait, les illusions de l'imagination et de l'habitude. Même l'unité du moi, qui nous paraît naïvement une évidence, est pour Hume illusoire. Pour Hume, c'est aussi l'imagination qui identifie le moi et ce qu'il possède. A la limite, je n'ai pas ma réputation et même mes souvenirs, mes idées et mes rêves autrement que cette coutume ou cette maison. C'est-à-dire tout simplement l'imagination, habile à masquer la discontinuité de toutes choses, glisse aisément d'un état psychique à un autre et construit le mythe de la personnalité. Car ou bien je suis mes « états » et mes « qualités » et je ne suis pas moi-même ou bien je suis moi-même et je ne suis plus rien. Bref, la croyance au principe de causalité absurde sur le plan de la réflexion, est naturelle, instinctive.

Dans cette perspective, pour Hume, croyance et réflexion philosophiques sont deux voies tout à fait contradictoires. Le scepticisme de Hume paraît comme un scepticisme absolu sur ce point ; contrairement à ce que pense Hegel, Hume doute de la notion métaphysique. Mais en fait, Hume n'est ni dans l'un ni dans l'autre, il est un sceptique moderne, c'est-à-dire il fonde solidement la vérité des choses sur la science expérimentale. Hume ramène, en fait, dans le principe des connaissances les illusions et les imaginations qui identifient le moi et ce qu'il possède.

Par ailleurs, la théorie de Hume est à la fois un dogmatisme instinctif selon les uns, et pour d'autres un scepticisme réflexif. Il s'avère nécessaire de montrer que scepticisme et dogmatisme ne se partagent pas sur le domaine du savoir mais au niveau de la pensée, sinon de la méthode pour parvenir à la vérité. Comme nous l'avons montré précédemment, la théorie de Hume est donc tout à la fois un dogmatisme instinctif et un scepticisme réflexif. Nul, plus que lui, n'a séparé la vie et la philosophie. Il vit selon les croyances instinctives du bon sens expérimental. Il philosophe en sceptique, selon une réflexion rigoureuse et dissolvante. C'est en effet, dans ce sens qu'il a élargie sa pensée dans le domaine de la religion et de la morale que nous allons voir dans les chapitre qui vont suivre.

Chapitre IV. L'idée de la morale et de la religion Chez Hume

Philosophiquement, l'idée de la morale implique cette doctrine raisonnée indiquant les fins que l'homme doit poursuivre et les moyens de parvenir au bien, sinon au bonheur. Nous parlons en fait de la religion comme un ensemble de croyances et de rites comprenant un aspect subjectif, c'est-à-dire le sentiment ou la foi, et un aspect objectif qui se présente sous forme d'institutions, de cérémonies etc.

Ayant examiné le fondement épistémologique de l'identité humaine, Hume envisage d'étudier sa conduite et sa naturalité. C'est ainsi qu'il essaya de rassembler l'ensemble de son comportement vis-à-vis de lui-même, c'est-à-dire ses habitudes et son comportement vis-à-vis d'autrui, c'est-à-dire tout ce qui est en dehors de lui, autrement dit ses coutumes. Hume a consacré le deuxième volume du *Traité* sur un conte des passions et une discussion de leur rôle dans le fonctionnement de la volonté humaine. La morale, nous dit Hume, se fonde sur nos sentiments qui exercent une influence sur la pratique. Le problème se pose dans la liaison entre le fait d'avoir la possibilité d'agir et la réalisation de cet agir qui est l'action. A un certain niveau, nous pouvons penser que nos sentiments ont le pouvoir d'agir.

Dans cette perspective, Hume est d'avis que les décisions et recommandations de la morale repose sur la raison, et sur le sens commun. C'est de cette façon que s'articule sa pensée ; il montre que la morale est toujours accompagnée d'un sentiment de plaisir, et inversement, par un sentiment de douleur. Nous louons un exemple vertueux de l'action, précisément parce qu'elle suscite en nous un sentiment agréable, et nous évite de commettre une vilaine action, car nous prévoyons que le bien est le principe de toute chose. C'est en effet, dans ce sens que Hume montre dans le livre III du *Traité* que nos sentiments naturels fournissent un guide pour la conduite morale d'une part, et d'autre part les idées de bienfaisance, l'utilité, la justice suscitent en nous notre plus profonde sentiment et maintiennent les sentiments à nous aider à motiver les actions des valeurs morales. Par exemple, j'offre assistance aux personnes dans le besoin, pour me faire du bien,

et je suis juste dans mes relations avec les autres, parce que cela me fait mal si je ne le suis pas.

Dans ce sens, nous pouvons déduire que l'ensemble de la moralité repose sur l'inclination naturelle de l'homme à chercher le plaisir et éviter la douleur. Par conséquent, cette déviation de la moralité et de l'émotion repose, selon Hume, sur notre confiance dans l'efficacité de la causalité. Hume considère comme non fondé le fait de croire à des choses non vérifiables par la raison. C'est ainsi, qu'il fonde la morale en lui donnant un statut dans la vie humaine, dans toutes ses dimensions, tout comme dans les sciences naturelles.

De ce fait, Hume montre que, comme les passions, la morale ne dépend pas nullement de la raison impuissante. Cependant, nous pouvons supposer que c'est la raison qui permet d'outrepasser les attachements particuliers et étroits créés par les passions et qui rend possible, par là même, la morale. Or, en réalité, c'est l'imagination qui réagit aux principes de la passion, au besoin. En ce sens, l'imagination fait jouer le plaisir et la douleur hors de leur propre exercice légitime, c'est-à-dire sans que cela n'ait eu lieu. Pour donner plus de précision sur l'idée de l'imagination dans la morale, Hume effectue un tour d'horizon sur tout ce qui peut se passer dans notre connaissance quand nous parlons de la morale.

En effet, dans la connaissance d'un objet, nous inférons du connu à l'inconnu, partie par partie, l'affectivité réagit à l'objet comme à un tout. Ainsi, la beauté n'est dans aucune des parties, c'est un effet nouveau produit dans l'esprit par le tout. Il en va de même du chagrin ou de la joie ressentis au spectacle ou éprouvés à l'idée d'une action. En d'autres termes, c'est le goût qui investit les choses de nos sentiments et qui fait surgir une nouvelle création.

Toute cette démarche nous permet de mieux comprendre la conviction du « *Moi* ». En effet, nous avons tendance à penser que nous sommes toujours la même personne que notre moi actuel, malgré les changements qui affectent de nombreux aspects de notre personnalité. Dans ce sens, je trouve en « *Moi* » des souvenirs, des sensations, des plaisirs, des peines, des faits de conscience, mais nulle part, quoi que ce soit qui serait le « *Moi* » à l'état pur. Dans cette perspective, tout ce que je connais sous le nom de « *Moi* » est toujours affecté par une sensation

ou une autre¹. Au lieu de considérer qu'il existe un Moi substantiel, avec l'ensemble des mes pensées, on peut envisager qu'il ait seulement des sensations.

Ce sont bien « *mes* » sensations, mais cela ne signifie pas qu'il existe un Moi substance, un moi support, un moi sujet auquel se rapporteraient l'ensemble de ces diverses données. C'est le Moi lui-même qui se trouve au milieu de toutes les questions. Ainsi, Hume remet en cause la morale et la religion. Il n'existe aucune justification rationnelle possible des normes de la moralité. Bien, mal, moral, immoral peuvent être affaires de sensibilité. Jamais ils ne seront légitimement affaire de raison. Nous pouvons, en ce sens, déduire que ni le calcul, ni la puissance logique ne parviendront à faire un choix. Comme le pense Hume, éthique et rationalité se trouvent disjointes. En d'autres termes, avec Hume il ne reste de la métaphysique qu'un champ de ruine.

Si nous élargissons la conception humienne sous l'angle de la religion, Hume nous parle de la notion de miracle.

Essayons Tout d'abord de définir ce concept de miracle. Par définition, le miracle est un évènement qui survient contrairement à la loi de la nature.

Pour Hume, le miracle est impossible parce qu'il est contraire à l'expérience. C'est une relation de la loi et de la nature. Cependant, le miracle se produit lorsque cette loi naturelle est violée ; cela ne correspond pas aux faits. Bien loin de la critique traditionnelle des miracles fondée le plus souvent sur l'impossibilité physique et sur la violation des lois de la nature, Hume considère que le miracle repose sur la crédibilité des témoignages et sur la subjectivité. Dans cette perspective, la physique de Hume ménage, en effet, théoriquement, et selon toute apparence, une place à la possibilité physique des miracles ; c'est-à-dire Hume a dit et répété qu'il n'y a aucune nécessité immanente à la nature et à ses lois, et que si lois il y a, ce sont celles de notre esprit plutôt que celles de la nature.

Ainsi, la vérité des faits n'a rien à voir avec celle de la relation d'idées, et le contraire d'un fait quelconque est toujours possibilité. Les lois de la nature ne font que traduire l'expérience sous forme de lois, leur violation n'est donc nullement contraire à la raison, ni à un supposé ordre des choses, mais seulement à nos habitudes.

¹ <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTSFL/>

Bref, Hume pulvérise en fait la notion même de miracle en lui ôtant tout son sens. Il ajoute, si dans la nature, tout est possible, ce qui est qualifié de « *miracle* » n'est en fait qu'un fait extraordinaire, qui choque nos habitudes, mais qui n'a rien à voir avec un bouleversement divin des lois de la nature, ou une volonté de Dieu d'intervenir dans le monde, comme le pensent les partisans de cette croyance.

De ce fait, Hume fonde son argumentation sur le déterminisme physique et le déterminisme psychologique pour rejeter l'idée du « *miracle* ». D'une part, le déterminisme physique s'identifie à un système philosophique, d'après lequel nos actes sont régis par des lois rigoureuses. Et d'autre part, le déterminisme psychologique est le fait d'avoir tendance à croire à quelque chose mystérieuse et de supérieur, à une force suprême capable de tout. Pour Hume, le miracle se fonde sur l'imagination et la coutume, car dans la vie courante, la croyance populaire au miracle est identifiée à un phénomène naturel. Dans ce sens, le combat de Hume se situe sur le plan d'action pratique ou du bon sens quotidien, et non sur le plan de la notion philosophique ; réflexion qui justement dissout le prestige de la coutume et du bon sens inductif.

Il convient de nous demander comment Hume peut-il prendre appui sur le déterminisme, alors que sa critique de la causalité a montré que le déterminisme lui-même n'est qu'une illusion psychologique ? C'est ainsi qu'il est nécessaire d'ouvrir le débat sur la preuve de l'existence de Dieu. Avant tout, voyons comment Hume conclut-il pour le miracle ? Il dit: il est impossible de croire aux miracles. Comparons les probabilités, cherchons le plus incroyable : d'un côté l'évènement miraculeux, de l'autre des témoins, intéressés, menteurs ou crédules, les vieilles femmes devant lesquelles Jésus apparaît par exemple. Examinons du point de vue de la croyance, le miracle renverse les lois, le contenu du témoignage plaide contre le témoin. La puissance de l'argument de Hume est qu'il fait preuve de jugement de valeur en ce qui concerne l'immanence, c'est-à-dire tout existe et réside en soi-même. En ce sens, nous ne pouvons plus parler de croyance mais bien de foi « *faith* », qui est, selon le mot même de Hume, un « *miracle continu* »¹.

Revenons à l'épreuve de l'existence de Dieu. Selon Hume, la preuve rationnelle de l'existence de Dieu dérive d'une explication incorrecte du mode de

¹ Hume, op.cit., posté par Hector Sanz dans la catégorie philosophie, in <http://www.google.com>

raisonnement que nous avons du monde ordinaire. Ainsi, il atteste l'idée de la foi et il dit :

« La pure raison ne suffit pas à nous convaincre de sa véracité ; quiconque est mû par la foi à y donner son assentiment est conscient d'un miracle contenu dans sa propre personne, qui bouleverse tous les principes de son entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience »¹.

En d'autres termes, Hume nous montre que la preuve de l'existence de Dieu comme nous l'avons souligné précédemment, repose sur l'analogie entre un mécanisme artificiel et l'univers, ce qui nous fait dire que l'univers est semblable à ce mécanisme qui exige un auteur intelligent. Comme la plupart des traditions religieuses affirment que la nature dans sa totalité est le produit de la création divine, c'est Dieu qui a créé le monde dans son être et dans son existence. Hume expose ses idées sur cette preuve ontologique, à travers son ouvrage de Dialogue sur la raison naturel, dans lequel se déroule un dialogue entre trois personnages à savoir un rationaliste déiste Cléanthe, un mystique Déméa, et un sceptique appelé Philon. Ici, la preuve exposée par le rationaliste. Cléanthe repose sur l'idée selon laquelle Dieu peut être assimilé à un opérateur humain. Ce qui a choqué autant le mystique Déméa que le sceptique Philon : Déméa, à cause de sa conclusion, parce qu'il assimile Dieu à un opérateur humain ; Philon, pour son principe, à cause de l'analogie qu'elle établit entre un mécanisme de fabrication humaine et l'univers.

Selon Philon, il faudra donc supposer un Dieu fini, un Dieu dont on pourra demander la cause, un Dieu imparfait, comme l'artisan qui rencontre des résistances, peut-être même une pluralité de dieux, puisque cette œuvre du monde peut être due à une collaboration, en tout cas un dieu corporel qui puisse travailler de ses mains. En ce sens, la religion naturelle prétend démontrer, selon Hume, non seulement l'existence de Dieu, mais aussi sa providence, contre laquelle parle pourtant l'existence du mal : on connaît les arguments de la théodicée qui s'efforce de résoudre la difficulté. Sur ce sujet si ressassé, Hume fait deux remarques tout à fait neuves : il faut convenir d'abord de ce paradoxe que ce terrible argument contre la providence, la souffrance humaine est en même temps la raison qui amène le plus d'hommes à la religion, où ils cherchent une consolatrice.

¹ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section X, p.207.

De plus, quoi qu'en disent tous les théologiens, rien n'est plus facile que d'imaginer un univers , où les sources du mal, telles que nous les connaissons, auraient disparu, où le motif de l'activité, au lieu d'être une souffrance, serait un moindre plaisir, où les volontés particulières de Dieu anéantiraient à chaque instant les mauvais effets liés, disent les théologiens, à ses lois générales, où la faculté de travail chez l'homme serait plus développé, où la finalité serait plus parfaite. En un mot, aucun argument ne prouve, selon Hume, que la source dernière des choses ne soit pas indifférente à l'homme.

En définitif, les spéculations de Hume sur la morale et la religion font appel à la croyance et aux sentiments. Précisons que selon Hume, l'imagination et le sentiment, pris dans leur profondeur et leur essence, restent donc, d'un bout à l'autre de la doctrine, des facteurs de généralité, d'union, de vérité et non pas ces puissances troubles dont le rationalisme avait peur et que le romantisme devait faire triompher.

CONCLUSION

Il semble évident que la dispute entre les dogmatiques et les sceptiques est entièrement verbale. Cela signifie qu'en ce qui concerne le raisonnement dogmatique d'une part, tout s'explique par la raison. D'autre part, le raisonnement sceptique se réduit à la suspension du jugement. Dans cette perspective, de telles disputes sont d'ordinaire, au fond verbales, et ne comportent aucune solution.

Cependant, aucun sceptique ne nie que nous soyons dans l'absolue nécessité, nonobstant les difficultés, de penser, de croire, de raisonner relativement à toute sorte de sujet, et même de donner fréquemment notre assentiment avec confiance et sécurité. Pour Hume, pour sa part, « *un vrai sceptique se défiera de ses doutes philosophiques, aussi bien que de sa conviction philosophique ; et il ne refusera jamais une innocente satisfaction qui s'offre en conséquence des uns aussi bien que des autres* »¹. En d'autres termes, pour Hume, rien n'est plus habituel ni plus naturel, chez ceux qui prétendent révéler au monde quelque chose de nouveau en philosophie et dans les sciences, que de faire discrètement les louanges de leur propre système en décrivant tous ceux qui ont été avancés avant eux.

Il convient de rappeler que notre étude est surtout centrée sur la différence entre la raison des rationalistes ou dogmatiques, et la raison des empiristes, sinon des sceptiques. En effet, précisons que Hume est un représentant de l'école empiriste, et plus précisément il est parmi les fondateurs de l'empirisme moderne. Pour lui, l'expérience est le fondement de nos idées, ce qui fait dire à Hume : « *là où il n- a pas d'expérience, il n'y a pas d'idée* »².

Autrement dit, toutes nos connaissances ont pour base l'expérience ; nous pouvons aussi dire que l'expérience est un principe de base dans l'empirisme de Hume. Dans cette perspective, Hume pense que nous sommes réduits à la croyance. Si certaines croyances sont utiles (celles qui conduisent l'action), d'autres

¹ David Hume, *Traité*, tome I, p.366

² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section VII, cité par Olaf, google.com

sont de purs produits de notre imagination : c'est le cas de nos croyances métaphysiques (Dieu, l'âme, le monde), car dans ce domaine, la connaissance est impossible. C'est ainsi qu'il a réduit la connaissance humaine à l'expérience. En définitive, la connaissance ne doit provenir que de l'expérience, selon l'auteur de l' « *Enquête sur l'entendement humain* ».

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de l'auteur

HUME David

Enquête sur l'entendement humain, éd. Flammarion, 1983, *texte intégral*, 252p.

Traité de la nature humaine, traduction originale de M. Philippe Folliot, site web : <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>, 1739

Dialogue sur la religion naturelle, traduction originale de M. Philippe Folliot, site web : <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>, 1779

2. Ouvrages sur David Hume : textes traductions et commentaires

DREYFUS Dina et KHODOS Florence :

Hume, l'homme et l'expérience, éd. Presses universitaires de France, 1967, 237p.

LEROY André- Louis :

David Hume, Presses universitaires de France, 1953, 342p

TEDESHI Paul :

Paradoxe de la pensée anglaise au XVIII^e siècle ou ambiguïté du sens commun, éd. Nizet, 1961, 392p.

3. Ouvrages généraux :

ARISTOTE

La Métaphysique, (2 vol.), traduction, avec introduction, notes et index, avec commentaire par Jean Tricot, (bibliothèque des textes physiques), J. Vrin, vol. 1, 452p.

BELS Jacques

Procréation et philosophie; notes sur la conception de la procréation dans la philosophie de l'antiquité; rév. philos Lauvain (84,-415-458), 1986

BOUSSOULAS Nicolas-Isidore :

Essais sur la structure du mélange dans la pensée présocratique : Leucipe et Démocrite; supplément lettre d'humanité (XVI), n°4, 13-25

BREHIER Emil :

Histoire de la philosophie, (3 tomes), tome 1 : Antiquité et Moyen-âge(1931); 8è éd. revue et mise à jour par PIERRE Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac, avec la collaboration de E. Jauman, P. Michaux-Quanti, H. Vedrines et J. Schlanger, Puf, 708p.

BRUNSCHVICG Léon :

Écrits philosophiques, tome1, *L'humanisme de l'occident, Descartes- Spinoza-Kant*, éd. Presses universitaires de France, 1951, 319p.

CHEVALIER Jacques :

Histoire de la pensée, (4 tomes), t. 1 La pensée antique, 761p.

COMPLESTON Frederic

Histoire de la philosophie, (3 tomes), t.1 La pensée antique, éd. Casterman548p.

DESCARTES René

Discours de la méthode(1947), texte et commentaire par Etienne Gilson-Paris : éd. Larousse, 102 p.

GENIVIEVE Rodis-Lewis :

Descartes et le rationalisme, 1977, coll. « Que sais-je? », éd. Presses universitaires de France, 128p

Méditations métaphysique(1945), -Paris : éd. Larousse, 102p.

GRIGORIEFF Vladimir :

Philo de base, le miracle grec, les défis religieux réforme et révolution le XXe siècle, éd. Marabout, 1983, 352p.

KANT Emmanuel :

Critique de la raison pure, éd. Garnier Flammarion, 1976, 720p.

LAERCE Diogène :

Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres, tomes1-2, traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille, éd. Garnier Flammarion, 1965, 624p.

MORICHERE Bernard :

Philosophie et philosophes, de Locke à nos jours, tome2, éd. Nathan, 199

PLATON :

Phédon, le Banquet, Phèdre, éd. Gallimard, traduction par Paul Vicaire, 1991, 235p.

SASSO Robert et ARNAUD Vilani :

Le vocabulaire de Gille Deleuze, éd. Les cahiers de Noesie, 2003, 376p.

TORQUAT Paul François deS.J :

Initiation à la philosophie, éd. Ambozontany, 2004, 96p.

VERGEZ André et HUISMAN Denis :

Histoire des philosophes illustrés, par les textes, préface de Ferdinand Alquié, éd. Fernand Nathan, 145p.

4. Dictionnaires philosophiques et encyclopédies :

DUROZOI Gérard et ROUSSEL André :

Dictionnaire de philosophie, Fernand Nathan, 407p.

FLOTON I :

Dictionnaire philosophique, éd. du Progrès, 1935, 565p.

FRANK Manfred Anthony D. :

Dictionnaire des sciences philosophiques, éd. Hachette (2è tirage), 1885, 1820p

FOULQUIE Paul :

Dictionnaire des milles oeuvres-clés de la philosophie, éd. Nathan, 1993, 513p.

JULIA Didier :

Dictionnaire de philosophie, (science de l'homme), éd. Larousse, 1973, 320p.

LALANDE André :

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, coll. (Quadrige), Puf, (2 tomes), A-M, 665p. N-Z, 1323 p.

MORFAUX Louis-Marie :

Dictionnaire de la philosophie et des sciences humaines, coll. (Armand colin), 1999, 400p.

Encyclopaedia Universalis, 1968, vol.6-15, 395-396

5. Sites web

<http://www.gidiana.net>

<http://www.google.com>

http://www.ac-rouen.fr/pedagogie/equipes/fx_gide

<http://www.lib.uchicago.edu/fts/ARTSL/>

<http://www.woldpress.com/tag/promess>

<http://perso.wanadoo.fr/philotra/>, 1739

<http://www.culturestrance.com/adpf-publi/folio/gide/02.htm/>

Encyclopédie Microsoft Encarta 2004. 1993-2003 Microsoft Corporation

TABLE DES MATIERES

Dédicace.....	2
Remerciement.....	3
Introduction générale.....	4
Première partie : Aperçu sur la philosophie rationaliste.....	6
Introduction partielle.....	7
Chapitre 1 : Socrate et le problème de la destinée humaine.....	8
1.1. La conception socratique du « connais-toi toi-même »	11
Chapitre 2 : Descartes et sa conception du doute	12
2.1. Le « cogito » de Descartes.....	13
Deuxième partie : L'empirisme anglo-saxon.....	21
Introduction partielle.....	22
Chapitre 1 : Histoire de l'empirisme.....	24
Chapitre 2 : L'empirisme moderne face à l'empirisme classique	31
Chapitre 3 : La théorie de la connaissance de John Locke	38
Chapitre 4 : Étude comparative entre l'empirisme de Locke et l'empirisme Hume.....	47
Troisième partie : Éthique et scepticisme de David Hume	51

Introduction partielle.....	52
Chapitre 1 : La critique de la connaissance chez Hume	54
Chapitre 2 : l'idée de connexion nécessaire et critique de l'idée de cause.....	58
Chapitre 3 : Le scepticisme de Hume.....	64
Chapitre 4 : L'idée de la morale e de la religion chez David Hume.....	69
Conclusion	75
Bibliographie.....	77
Table des matières	81