

conclusions from that experience are *not* founded on reasoning, or any process of the understanding."

Essai de commentaire critique sur l'Enquiry Concerning Human Understanding de David Hume*

Poursuivons notre commentaire critique de l'*Enquiry Concerning Human Understanding* par la lecture de la deuxième partie de la section IV:

But we have not yet attained any tolerable satisfaction with regard to the question first proposed. Each solution still gives rise to a new question as difficult as the foregoing, and leads us on to farther inquiries. When it is asked, *What is the nature of all our reasonings concerning matter of fact?* the proper answer seems to be, that they are founded on the relation of cause and effect. When again it is asked, *What is the foundation of all our reasonings and conclusions concerning that relation?* it may be replied in one word, *experience*. But if we still carry on our sifting humor, and ask, *What is the foundation of all conclusions from experience?* this implies a new question, which may be of more difficult solution and explication. Philosophers, that give themselves airs of superior wisdom and sufficiency, have a hard task when they encounter persons of inquisitive dispositions, who push them from every corner to which they retreat, and who are sure at last to bring them to some dangerous dilemma. The best expedient to prevent this confusion, is to be modest in our pretensions; and even to discover the difficulty ourselves before it is objected to us. By this means, we may make a kind of merit of our very ignorance!

Que faut-il dire des réponses données par Hume aux questions qu'il se fait dans ce premier paragraphe? Nous avons déjà rejeté sa réponse à la première. Il n'y a pas que les raisonnements a priori ou a posteriori. Quant à la seconde question, même les raisonnements qui impliquent cause ou effet, ne sont pas directement fondés sur l'expérience dont nous avons parlé dans la première partie, mais sur l'universel qui, lui, est tiré de l'expérience. En d'autres termes, ces raisonnements ne sont qu'indirectement fondés sur l'expérience. La réponse à la troisième question est le sujet de cette deuxième partie.

I shall content myself, in this section, with an easy task, and shall pretend only to give a negative answer to the question here proposed. I say then, that, even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions from that experience are *not* founded on reasoning, or any process of the understanding. This answer we must endeavor both to explain and to defend.

Hume se propose de nous expliquer et de défendre la réponse suivante: "even after we have experience of the operations of cause and effect, our

all her secrets, and has afforded us only the knowledge of a few superficial qualities of objects; while she conceals from us those powers and principles on which the influence of those objects entirely depends. Our senses inform us of the color, weight, and consistence of bread; but neither sense nor reason can ever inform us of those qualities which fit it for the nourishment and support of a human body. Sight or hearing conveys an idea of the actual motion of bodies; but as to that wonderful force or power, which would carry on a moving body for ever in a continued change of place, and which bodies never lose but by communicating it to others, of this we cannot form the most distant conception. But notwithstanding this ignorance of natural powers [1] and principles, we always presume, when we see like sensible qualities, that they have like secret powers, and expect that effects, similar to those which we have experienced, will follow from them. If a body of like color and consistence with that bread, which we have formerly eat, be presented to us, we make no scruple of repeating the experiment, and foresee, with certainty, like nourishment and support. Now this is a process of the mind or thought, of which I would willingly know the foundation. It is allowed on all hands that there is no known connection between the sensible qualities and the secret powers; and consequently, that the mind is not led to form such a conclusion concerning their constant and regular conjunction, by anything which it knows of their nature. As to past experience, it can be allowed to give *direct* and *certain* information of those precise objects only, and that precise period of time, which fell under its cognizance: but why this experience should be extended to future times, and to other objects, which, for aught we know, may be only in appearance similar; this is the main question on which I would insist. The bread, which I formerly eat, nourished me; that is, a body of such sensible qualities was at that time, attended with such secret powers: but does it follow, that other bread must also nourish me at another time, and that like sensible qualities must always be attended with like secret powers? The consequence seems no wise necessary. At least, it must be acknowledged that there is here a consequence drawn by the mind; that there is a certain step taken; a process of thought, and an inference, which wants to be explained. These two propositions are far from being the same, *I have found that such an object has always been attended with such an effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects.* I shall allow, if you please, that the one proposition may justly be inferred from the other; I know, in fact, that it always is inferred. But if you insist that the inference is made by a chain of reasoning, I desire you to produce that reasoning. The connection between these propositions is not intuitive. There is required a medium, which may enable the mind to draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument. What that medium is, I must confess, passes my comprehen-

* La première partie de cette étude a été publiée dans le *Laval théologique et philosophique*, 1946, Vol. II, n.1, pp.9-56. Nous commençons ici la critique de la seconde partie, sec.4, de l'*Enquiry*.

1. Hume, *An Enquiry*, pp.602-603.
2. Ibid., p.603.

sion; and it is incumbent on those to produce it, who assert that it really exists, and is the origin of all our conclusions concerning matter of fact.

Lorsque Hume affirme que la nature nous a maintenus très éloignés de tous ses secrets, qu'elle ne nous permet de connaître que certaines qualités très superficielles des objets, et qu'elle cache les forces et les principes dont dépend entièrement l'influence de ces objets, ne convient-il pas de lui demander comment il le sait? Comment sait-il qu'il doit y avoir des causes profondes et cachées? Le sait-il par l'expérience? Par quelque raisonnement? C'est là, notons-le bien, une connaissance qu'il présuppose dans toute sa critique et dont il ne peut absolument pas rendre compte. C'est aussi le point le plus faible de cette section. Nous l'avions trouvé en défaut sur un point analogue dans la deuxième section. Comment savait-il que ses idées ne sont que de pâles copies des impressions des sens?

Certes, l'expérience directe ne nous révèle pas pourquoi le pain nourrit et soutient le corps humain. Mais, lorsque l'auteur ajoute: "sense nor reason can ever inform us," il joue encore une fois sur le fait que nous ne pouvons pas savoir la raison absolument dernière et définitive pour laquelle il en est ainsi; il est obligé de méconnaître que, grâce à l'expérience et à des raisonnements proprement dits, nous nous approchons toujours davantage de cette raison; il doit rejeter la recherche même de cette raison qui nous dirait le pourquoi de ce que l'expérience nous révèle.

Quant à l'exemple du mouvement des corps, Hume ne semble aucunement se rendre compte de sa complexité, et, qui plus est, il fait appel à un principe qui est déjà une idéalisation de l'expérience, et que nous ne pouvons aucunement attribuer tel quel à la nature. En outre, bien que nous l'appelions un principe, il est en vérité posé par nous à titre d'hypothèse qui sauve les apparences. Posé par le moyen du raisonnement, il n'est pas l'expression simple et directe d'une régularité d'expérience. En effet, pourquoi disons-nous: Tout corps persévère dans son état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite, à moins qu'il ne soit déterminé à changer cet état par des forces agissant sur lui? Selon Hume, la *vis inertiae* est un fait d'expérience: "We find by experience, that a body at rest or in motion continues forever in its present state, till put from it by some new cause; and that a body impelled takes as much motion from the impelling body as it acquires itself. These are facts."¹ Il est vrai que nous nous appuyons sur l'expérience pour poser ce principe, mais l'expérience ne nous l'a pas donné tel quel. Le sens critique de Hume fait encore ici défaut. Le fait qu'il signale n'a jamais été vérifié. Nous avons constaté, par exemple, que telle bille qu'on a fait rouler sur telle surface plane et lisse, a conservé son mouvement rectiligne pendant un temps x : nous avons fait rouler la même bille sur une surface plus lisse, et nous avons constaté qu'elle a conservé son état de mouvement pendant un temps $x+1$. Après de multiples expériences dans des conditions très diverses et contrôlées autant qu'il paraît possible, nous avons énoncé:

plus une surface est lisse, mieux une bille qu'on fait rouler sur cette surface conserve son mouvement. Or, ceci est déjà une généralisation. De là, nous inférons: si la résistance qu'opère la surface était nulle, le mouvement se poursuivrait indéfiniment. Or, c'est cela qu'énonce le principe d'inertie, et pourtant nous ne saurions le vérifier sous cette forme. Son énoncé fait appel à un cas limite en toute rigueur dialectique, parfaitement dépourvu de signification proprement expérimentale puisqu'il implique l'impossibilité même des conditions essentielles à la vérification. Il ne signifie pas comme proposition à vérifier. En effet, pour qu'il y ait mouvement selon le lieu, il faut un autre corps; s'il y a un autre corps, il influe sur le mouvement du premier. Or, Hume suppose ici que le principe en cause est lui-même un pur fait d'expérience dont la vérité est directement établie dans l'expérience, et qu'il nous resterait seulement à apprendre pourquoi il en est ainsi.

Immédiatement après cet exemple, Hume dit: "But notwithstanding this ignorance . . ." Nous signalons cette transition où il n'y a aucune suite, mais bien plutôt le contraire. En effet, l'exemple de l'inertie nous connaît une raison qui permet de prédir le comportement d'une bille de tel volume et de telle masse, sur une surface telle, etc. Nous usons constamment de ce principe avec le plus grand succès. Rien ne nous a jamais contraints de le modifier. Et il importe d'autant plus de le noter que Hume lui-même le considère comme l'énoncé d'un fait d'expérience. Or, nonobstant tout cela, il se réfugie maintenant dans une prédiction appuyée sur une pure répétition: "we always presume, when we see like . . ." La transition est d'autant moins motivée qu'une prédiction appuyée sur le principe d'inertie, appliquée dans des circonstances durement contrôlées, serait bien plus certaine qu'une prédiction des conséquences de la consommation de ce pain-ci, appuyée uniquement sur sa ressemblance extérieure à d'autres pains dont on a éprouvé les résultats.

Hume aborde maintenant, à l'appui de l'exemple du pain, la question: "why this experience should be extended to future times, and to other objects, which, for aught we know, may be only in appearance similar; this is the main question on which I would insist." Or, remarquons-le bien, il s'agit ici uniquement d'une anticipation de l'avenir par la seule expérience.

Demande-t-il la raison pour laquelle nous étendons *spontanément* cette expérience du passé à l'avenir? A cette question on répond par la nature même de l'expérience et par son fondement dans les choses, ainsi qu'enous l'avons fait au paragraphe IV de la première partie de cette section. Ou bien demande-t-il par quelle inférence nous étendons l'expérience à l'avenir? Nous ne faisons pas nécessairement une inférence; cette extension est de la nature même de l'expérience; autrement, la cognitive n'ajoutera rien à la mémoire. Or Hume reconnaît, lui-même, la différence entre la seule mémoire et l'expérience. Quand il réclame la raison qui nous permet de passer de l'expérience du passé à l'avenir, cela ne revient-il pas à demander: Qu'est-ce qui nous permet de passer de la mémoire du

1. *Op. cit.*, pp. 603-604.

2. *Ibid.*, sec. 7, n. 14, p. 629.

passé à l'avenir? N'est-ce pas à cette question que répond l'expérience? Ou bien parle-t-il de l'expérience qui précède la mémoire? Dans ce cas, ne confond-il pas l'expérience d'un singulier, comme celle où je vois actuellement Socrate, avec l'expérience qui se fait de plusieurs souvenirs et qui leur ajoute précisément cette formalité d'un ordre vers l'avenir, formalité que Hume lui-même reconnaît expressément?

Hume veut-il qu'on justifie ce passage qui est de la nature même de l'expérience? Mais alors, sa question ne suppose-t-elle pas que nous prétendons donner une raison autre que l'expérience, que nous ne pouvons faire une inférence? Il exige donc, de l'expérience, plus qu'elle ne peut donner; il demande que l'expérience elle-même soit une connaissance du pourquoi; qu'elle nous livre, elle-même, l'universel qu'il refuse à l'intelligence, et qui est le fondement prochain de la science. Procédant ainsi, il évite la question véritable qu'il aurait dû poser: comment formons-nous l'universel? question qui presuppose le fait d'un universel, et qui porte sur la genèse d'un tait certain.

Bref, lorsque Hume demande: "why this experience should be extended to future times, and to other objects," nous voyons, on ne peut plus clairement, qu'il distingue l'expérience de l'extension, comme si celle-ci n'était pas l'aspect le plus formel de l'expérience. Il n'est pas étonnant, alors qu'il demande la raison de l'extension, puisqu'il l'a enlevée à l'expérience, et qu'il a ainsi vidé celle-ci de sa signification véritable. D'une part, il voudrait que l'expérience nous dise tout ce qu'on pourrait savoir des choses, et, d'autre part, il lui enlève ce qu'elle peut nous apprendre comme expérience. Il exige d'elle l'universalité, ce que, manifestement, elle n'a pas, et Hume en fait son point fort; mais en même temps, il dénie à l'expérience le fait d'être une sorte d'inchoation de l'universel.

Remarquons aussi que la critique de Hume, comme on le voit dans la question même que nous avons citée, est fondée sur un au-delà de l'expérience, un au-delà supposé connu. En effet, il dit expressément, et il y insistera dans la suite, qu'une ressemblance dans les apparences ne garantit pas la ressemblance de ce qui se trouve sous les apparences. En vertu de quelle connaissance peut-il faire cette comparaison, et qu'est-ce qui lui permet de parler aussi catégoriquement et de manière aussi universelle? Cela est-il fondé sur l'expérience? Hume l'admettrait. Dirait-il qu'il peut *toujours* en être ainsi, ou *souvent*, ou *rarement*? Tout cela suppose connaissance universelle, et qui prétendra s'appuyer sur l'expérience. Et, quand il dira qu'une prévision de l'expérience (il dira plutôt une prévision à cause de l'expérience du passé) peut être détruite, il donnera comme raison que le cours de la nature peut changer. Bien que les apparences constatées d'un objet soient semblables aux apparences constatées d'autres objets, il se peut toujours que les "secret powers" ne soient pas les mêmes, ce qui rend incertaine notre prévision. "The bread, which I formerly eat, nourished me; . . ."

Comment procéder-nous, en fait, lorsque les anticipations de l'expérience sont détruites? Nous examinons de plus près les apparences. Nous savons qu'il faut être prudent avec les apparences. C'est pourquoi, entre autres raisons, nous poussons aussi loin que possible la précision de nos moyens d'observation. Les nouveaux résultats auront seulement prouvé d'une manière expérimentale qu'il y a une connexion très étroite entre des apparences bien observées et les "secret powers"— si l'on veut absolument appeler ainsi ce qui échappe à la sensation *per se*. Si, d'autre part, on soutenait que la connexion entre les apparences et les "secret powers" est parfaitement arbitraire, il vaudrait mieux laisser là toute expérience et dormir. Or, c'est là précisément l'impassé où voudrait nous conduire Hume. Mais, pour l'accepter, il faudrait faire abstraction de l'expérience qui nous a prouvé tout aussi bien que la connexion n'est pas arbitraire. Nous avons constaté que, dans des cas qu'on peut désigner, les apparences ont été, soit toujours, soit le plus souvent, conformes à ce que Hume appelle "secret powers," du moins quant à l'effet en cause. Dans l'intervalle, l'uniformité qui est tout au moins le signe d'une cause déterminée (secrète, sans doute, pour autant qu'elle n'est pas connue quant à sa détermination propre), n'est pas, par elle-même, une raison de s'attendre déterminément à un effet différent, ni à l'absence d'un effet, à tel point que si les choses se passaient maintenant d'une autre manière, nous examinerions à nouveau les apparences, ou nous en chercherions qui nous auraient échappé.

Hume dit: "These two propositions are far from being the same, I have found that such an object has always been attended with such an effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects." Or Hume veut savoir pourquoi nous inférons l'une

de l'autre. A cela nous répondons, conformément à ce qui est dit plus haut, que les deux propositions se vérifient ensemble de l'expérience; elles sont, au fond, une même proposition où s'exprime ce qui constitue proprement l'expérience. Il n'y a là aucune inférence, et, contrairement à ce que fait supposer Hume, il ne doit pas y en avoir. Si nous prenions ce qu'il appelle la première proposition, nous parlerions de la seule mémoire; c'est dans la seconde qu'il énonce la différence de l'expérience. Remarquons toutefois qu'il a tort d'employer le terme "effets" à propos de la pure expérience envisagée en elle-même.

Hume, confiant, poursuit:

This negative argument must certainly, in process of time, become altogether convincing, if many penetrating and able philosophers shall turn their inquiries this way and no one be ever able to discover any connecting proposition or intermediate step, which supports the understanding in this conclusion. But as the question is yet new, every reader may not trust so far to his own penetration, as to conclude, because an argument escapes his inquiry, that therefore it does not really exist. For this reason it may be requisite to venture upon a more difficult task; and enumerating all the branches of human knowledge, endeavor to show that none of them can afford such an argument¹.

Nous passons ce paragraphe pour des raisons obvies. Dans les autres qui vont suivre, Hume s'efforcera de montrer qu'aucune branche du savoir humain ne peut fournir un argument pour répondre à sa question.

All reasonings may be divided into two kinds, namely demonstrative reasoning, or that concerning relations of ideas, and moral reasoning, or that concerning matter of fact and existence. That there are no demonstrative arguments in the case seems evident; since it implies no contradiction that the course of nature may change, and that an object, seemingly like those which we have experienced, may be attended with different or contrary effects. May I not clearly and distinctly conceive that a body, falling from the clouds, and which, in all other respects, resembles snow, has yet the taste of salt or feeling of fire? Is there any more intelligible proposition than to affirm, that all the trees will flourish in December and January, and decay in May and June? Now whatever is intelligible, and can be distinctly conceived, implies no contradiction and can never be proved false by any demonstrative argument or abstract reasoning *a priori*².

Nous avons déjà fait remarquer que l'auteur se borne toujours à des cas singuliers, et, qui plus est, à des cas de prédictions à faire. Nous savons pourquoi. Il a contourné l'universel. Le pourquoi ne saurait donc être que singulier. Or, même les cas de prédictions sont singulièrement restreints, du fait qu'il voudrait qu'on les fasse purement et simplement à partir de la cause efficiente. De plus, il laisse entendre que les philosophes ont cette prétention. La manière dont il a posé le problème général de la causalité porte à croire que toute causalité est suspendue à la faculté de faire des prédictions en matière singulière à partir et au moyen de la seule cause efficiente singulière comme de son critère suprême. Il entend détruire toute science.

Il est vrai que plusieurs philosophes ont enseigné que si nous connaissons les causes propres des choses, nous saurons prévoir le tout de l'avenir dans la nature. Mais il faut déjà remarquer qu'ils ne restreignent pas la causalité à la causalité efficiente.

1. *An Enquiry*, p. 604.

2. *Ibid.*, pp. 604-605.

gnaient pas la causalité à la causalité efficiente. Beaucoup d'autres philosophes, reconnaissant la part du hasard, limitaient cette possibilité. A notre connaissance, aucun d'entre eux n'a jamais enseigné qu'on pourrait faire cette prévision de quelque façon que ce soit, à partir de la seule cause efficiente, comme s'il ne fallait pas tenir compte tout d'abord de la forme ou de ce qui a, de quelque façon, raison de forme.

Aussi Hume laisse-t-il dans l'ombre la différence absolument fondamentale entre un argument qui part de l'effet pour remonter à la cause, et l'argument où l'on prouverait l'effet en partant de la cause efficiente.

Revenons au texte. Nous concedons que, pour les exemples donnés par Hume, il n'y a pas d'arguments démonstratifs pour prouver que ce pain ne tuera pas quasi instantanément M. Blotz qui paraissait, tout comme le pain qu'il a consommé, parfaitement normal. Mais nous refusons absolument à Hume le droit de nous donner comme raison: "... it implies no contradiction that the course of nature may change, and that an object, seemingly like those which we have experienced, may be attended with different or contrary effects." Pourquoi faut-il un changement dans le pain ou dans son consommateur pour expliquer ce phénomène? Comment Hume pourrait-il savoir que le cours de la nature a changé? Dans sa position, on ne doit pas donner de raisons. Certes, il prétend connaître beaucoup plus du cours de la nature que nous n'en pourrions jamais connaître. Ne voit-il pas qu'à son point de vue, il n'est nullement nécessaire de faire intervenir la nature? que notre ignorance l'expliquerait tout aussi bien? Ne suppose-t-il pas de la nature une connaissance non seulement intime, mais très secrète?

Peut-être Hume sait-il concevoir "that a body, falling from the clouds, and which, in all other respects, resembles snow, has yet the taste of salt or feeling of fire." Mais nous le prendrons au sérieux seulement lorsqu'il nous donnera ses raisons. Nous avons suffisamment critiqué ce genre de conceptions dans la première partie de cette section. Qui songera à approuver ou à réfuter un homme qui conçoit une planète cube habitée par des hommes à trois jambes, qui portent des chapeaux hauts de forme, lesquels chapeaux ferment toujours? Bref, à cause de la liberté d'excogiter des objets et rapports qui, autant qu'on sache, pourraient tout aussi bien être impossibles — donc de pures fictions, nous devrions renoncer à une régularité d'expérience, partielle peut-être, mais réelle et certaine, quelle qu'en soit la cause. De cette manière, la possibilité de concevoir des fictions, êtres par accident, nous enlèverait la possibilité de connaître ce qui est — l'*ens per se*.

Pourquoi Hume limite-t-il le raisonnement démonstratif aux relations entre idées? Le fait qu'il l'a déjà dit est la seule raison qu'on en peut trouver chez lui. Mais il y a quelque chose de plus important. Dans la première phrase de ce paragraphe, il identifie expressément l'argument démonstratif avec le raisonnement abstrait, et le raisonnement abstrait avec le raisonnement *a priori*. Le raisonnement démonstratif est sans doute abstrait puisqu'il concerne les relations entre idées qui sont abstraites.

Et ce raisonnement est *a priori*, n'étant pas appuyé sur des "matters of fact." Un raisonnement *a priori* concernant des "matters of fact" serait donc un raisonnement où l'on partait des pâles copies que sont les idées pour en faire sortir des choses aussi concrètes que la barbe de Socrate.

On notera que Hume a complètement changé le sens classique des termes *démonstration* et *argument a priori*. Qu'on accepte ou non la valeur de l'enseignement des anciens, voici ce qu'ils professaient à ce sujet. La démonstration qui engendre la science se divise adéquatement en démonstration dite *proper quid* ou du pourquoi propre, et démonstration *qua* ou du fait. Cette dernière démontre une vérité, sans en manifester la raison propre, comme lorsqu'on démontre une vérité par une cause éloignée, ou qu'on remonte de l'effet à la cause. Par contre, la démonstration *proper quid* manifeste une vérité uniquement par sa raison propre et immédiate. Or, la division de la démonstration en *a priori* et *a posteriori* ne s'identifie pas à la première division. Il est vrai que toute démonstration *proper quid* est *a priori*, mais toute démonstration n'est pas soit *a priori* soit *a posteriori*, car ce par quoi se fait la démonstration peut être une concomitance nécessaire, comme nous l'avons déjà signalé, où il n'y a ni antériorité ni postériorité; et en mathématique on peut faire des démonstrations par une proportion ou une correspondance; de même on peut déduire des conclusions à partir d'un acte de connaissance.¹ Il semble que Hume identifierait l'argument *a priori* avec la démonstration par concomitance qui n'est ni *a priori* ni *a posteriori*. Et l'on notera qu'il laisse entendre que toute démonstration proprement dite est de cette sorte. On comprend dès lors combien il sera facile de la rejeter en dominant, en outre, un exemple qui n'appartient pas à cette espèce de démonstration dont le rôle est d'ailleurs très minime en philosophie, exemple qui fera conclure à l'impuissance de toute démonstration philosophique.

Il voudrait donc qu'on prouve, soit par un raisonnement certain, soit par un raisonnement probable, que les choses se passeront dans l'avenir comme elles ont eu lieu dans le passé. Or, on ne peut pas le démontrer, car la démonstration est un argument *a priori*, et d'après lui, les arguments *a priori* concernent uniquement des relations entre idées. Peut-on le prouver par un argument probable? Non plus. Cet argument serait nécessairement circulaire, puisqu'il suppose comme connue, par l'expérience, la conformité de l'avenir au passé. Or c'est précisément le point à prouver.

If we be, therefore, engaged by arguments to put trust in past experience, and make it the standard of our future judgment, these arguments must be probable only, or such as regard matter of fact and real existence, according to the division above mentioned. But that there is no argument of this kind, must appear, if our explication of that species of reasoning be admitted as solid and satisfactory. We have said that all arguments concerning existence are founded on the relation of cause and effect; that our knowledge of that relation is derived entirely from experience; and that all our experimental conclusions proceed upon the supposition that the future will be conformable to the past. To endeavor, therefore, the proof of this last sup-

position by probable arguments, or arguments regarding existence, must be evidently going in a circle, and taking that for granted, which is the very point in question¹.

Avant d'examiner l'argumentation de Hume, nous voulons rappeler encore une fois la confusion qu'il a faite entre l'anticipation de l'expérience et la justification raisonnée dont nous pouvons entourer l'expérience. En effet, à l'appui d'une expérience, nous pouvons faire un raisonnement qui aura pour moyen le principe suivant: ce qui arrive le plus souvent dans les choses naturelles est dû à la nature et a, par conséquent, une raison déterminée, bien que nous ignorions cette raison déterminée. Mais, ce raisonnement n'ajoute rien à la valeur de l'anticipation faite dans l'expérience. Il n'y a là qu'une réflexion sur l'expérience, une réflexion qui peut d'ailleurs se faire à propos de chaque expérience en particulier; c'est l'intelligence qui se rend compte du sens de telle et de telle expérience. Et ainsi nous pouvons former des arguments qui se mêlent à l'expérience. Cependant, cette considération critique (et ceci est nouveau) constitue par là le point de départ propre d'une recherche de la cause déterminée. Par exemple, l'expérience nous fait connaître que tel phénomène est accompagné ou suivi de tel autre phénomène. Cette expérience n'implique pas simplement qu'il en a été ainsi, elle n'est pas pur souvenir; elle implique plus formellement qu'il en sera encore ainsi. Or, si on demandait: pour quoi dit-on que telle chose est? nous pourrions répondre par l'expérience qui est la raison pour laquelle nous le disons, sans être cependant la raison pour laquelle la chose est. Néanmoins, l'expérience revêt ici la nature d'une raison, d'une raison dont l'intelligence peut se servir. Et ainsi l'expérience peut être engagée dans un discours proprement dit, soit comme raison favorable, ou défavorable. Mais on remarquera que la valeur de cet argument dépendra entièrement de la valeur de la raison donnée qui n'est autre chose que l'expérience. En outre, l'intelligence use de cette raison, de cette expérience, pour la recherche de la raison en soi de ce que l'expérience nous apprend. Par exemple, pourquoi la lune prend-elle, à des intervalles très réguliers, tel et tel aspect?

N'est-ce pas cette raison que l'expérience peut revêtir dans un discours proprement dit, qui fournit à Hume cette ambiguïté qu'il exploite à fond dans toute la présente critique de l'expérience et de la science? Quoi de plus facile, si on confond la raison de la recherche avec la raison cherchée. C'est, à dessein que, dans ce paragraphe, nous nous arrêterons principalement à cet usage que fait l'intelligence de l'expérience en vue de la science. Car c'est bien cet usage que Hume veut attaquer. S'il s'en tenait à la pure expérience, il n'y aurait aucune raison de parler de «causes» et d'«effets», et nous l'aurions suffisamment réfuté en signalant cette méprise.

Au sujet de ce paragraphe, nous allons faire trois considérations. On notera tout d'abord que Hume, conformément à ce qu'il a fait dans les paragraphes précédents, restreint délibérément toute argumentation en matière naturelle au cas tout à fait particulier d'une prédition à faire, done au singulier.

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t. I, pp. 787 ss.

Il est vrai que la science naturelle suppose toujours une certaine régularité dans les phénomènes. Qu'il y ait régularité, nous le constatons. Que cette régularité ne soit pas partout parfaite, et qu'une régularité se substitute parfois à une autre, nous le constatons aussi. Nous savons que tout cela comporte des raisons. Hume lui-même le suppose. Or, ce sont ces raisons que nous cherchons à connaître. Remarquons en outre que,

pour ce qui regarde le but de la science expérimentale comme telle, nous ne cherchons pas à connaître ces raisons en vue de pouvoir faire des prédictions absolument certaines. La certitude d'un événement futur ne dépend pas uniquement de telle ou de telle raison déterminée à l'exclusion de toute autre. Par exemple, que de tel gland poussera un arbre ne dépend pas uniquement de la condition intrinsèque du gland, mais aussi du sol, du soleil, etc. Et quand même toutes ces raisons seraient données, il peut toujours y en avoir d'autres déterminées pour l'empêcher, et encore faudrait-il faire abstraction de toute raison indéterminée. Or, d'après Hume, la valeur d'une raison déterminée dépendrait toujours, quant à ce qui la constitue proprement comme raison déterminée, de la certitude de sa production actuelle dans l'avenir. Donc, aucune raison déterminée ne serait une raison véritable. Son efficace ne serait pas simplement conditionnée par d'autres raisons; elle ne serait pas une raison; elle n'aurait aucune intelligibilité propre. Il n'y aurait, en somme, qu'une raison unique, prédictant tout événement, toute autre raison n'étant que pure apparence.

Hume suspend donc toute science naturelle à la faculté de prédire avec une parfaite certitude les événements singuliers. Ce faisant, il ne rejette pas seulement la capacité de connaître des natures, il nie les natures elles-mêmes. Il fait dépendre le *toujours* de l'universel, d'un *toujours* purement temporel. Or, comme dans l'ordre concret il peut y avoir des exceptions—telle, un homme né sans mains—ce ne serait pas la nature qui est la cause des mains. Il est facile de détruire ainsi toute science portant sur des natures, causes d'événements. La science aurait pour objet le pur singulier, et elle dépendrait de la faculté de prévoir des futurs contingents; ou plutôt, pour rester dans la position de Hume, il n'y aurait ni natures ni futurs contingents, il n'y aurait que la vaste tautologie d'un déterminisme absolu. Or, il ne faut jamais oublier que cette conclusion est contraire à un principe que Hume lui-même a posé, à savoir que tel effet ne serait prévisible que s'il n'y avait eu aucun changement dans le cours de la nature. Or, voici qu'il doit soutenir qu'un changement véritable dans la nature est impossible. En effet, dans une vue absolument déterministe de la nature, le cours de la nature est toujours rigoureusement précontenu et prédéterminé dans le passé. Tout changement dans le cours des événements est alors tout au plus apparent.

Deuxième point à considérer. Nous ne sommes pas si certains que Hume ait nettement distingué la supposition qu'il énonce: "the future will be conformable to the past," de la connexion que nous supposons entre la raison que nous donnons, et l'événement qu'elle est censée entraîner.

Or, lorsqu'on assimile cette dernière à la supposition d'une parfaite similitude de l'avenir au passé, la prédiction d'un événement futur devient chose

singulièrement simpliste. Cela reviendrait à dire: telle chose sera si tout se passe comme dans les cas où elle a déjà été; comme qui dirait: le soleil se lèvera demain, si demain il en est comme il en a été dans notre expérience passée; ce qui n'est qu'une façon détournée de proclamer: il se lèvera, pourvu qu'il se lève.

Est-il nécessaire de rappeler que, lorsque le savant dit que telle chose sera, pourvu que les circonstances soient semblables à celles du passé, les circonstances en cause ne comprennent pas le fait sur lequel porte la prédiction; ce serait un pur truisme. Les circonstances semblables ne sont qu'une condition extrinsèque de la vérification de la connexion entre la raison du phénomène et la production de celui-ci. Si les circonstances sont différentes, nous n'atteindrons pas le même résultat, et ce n'est pas le changement des circonstances qui infirmerait cette raison. Ou encore, lorsque nous disons que tel argument du savant n'est que probable, la probabilité ne porte nullement sur le fait que l'avenir sera conforme au passé; on ne se prononce nullement là-dessus; elle porte sur le rapport entre la raison que nous donnons et l'événement qui devrait s'ensuivre. Ainsi, lorsque nous profitons d'une éclipse pour soumettre à l'expérience une hypothèse concernant la propagation de la lumière, la probabilité en cause ne porte pas sur l'éclipse, bien que celle-ci ne soit pas absolument certaine, mais sur l'hypothèse, comme raison de croire que lors de l'éclipse, la lumière se comportera de telle manière. Pour être valable, cette hypothèse n'a pas à tenir compte d'un bouleversement possible dans le système planétaire. C'est pourtant ce que Hume doit supposer.

Enfin la troisième considération. Nous venons de le noter: Hume ne semble pas avoir distingué la supposition qu'il nous demande de démontrer, de la raison que nous supposons à la production d'un phénomène. Quoi qu'il en soit, sa position entraîne nécessairement leur identité. Car, si l'événement que nous attendons doit se produire, ce ne peut pas être à cause d'une nature déterminée: celle-ci ne compterait pour rien dans une science qui serait tout entière dans la certitude de ce qui sera absolument. Ce qui sera, serait la mesure des natures. Donc, la raison véritable de l'existence des phénomènes que la science doit infailliblement prévoir, se trouverait tout entière dans la supposition: "the future will be conformable to the past." Bref, si raison il y avait dans la nature, ce ne pourrait être que celle-là.

Or, dira Hume, cette raison ne peut ni se démontrer, ni se prouver par un argument probable, puisque celui-ci devrait prouver que l'avenir sera conforme au passé, alors que, pour le prouver, on le suppose; car, pour prouver qu'il est probable que l'avenir est toujours conforme au passé, il faut se servir de cette supposition même.

Rappelons-nous que Hume a suspendu la valeur de la causalité à la supposition que l'avenir est toujours conforme au passé. Cette supposition implique donc pour le moins un déterminisme absolu. Donc, il n'y aurait, d'après lui, de causalité que s'il y avait déterminisme dans la nature.

Mais, la supposition en cause est purement gratuite, dit-il; elle n'est ni

certaine, ni probable. Il est donc très étonnant de lire dans son propre texte, section VI, paragraphe I: "Though there be no such thing as chance in the world; . . ." Pour détruire le hasard, il fait toujours appel à la causalité, ainsi que nous le verrons dans la suite. Comment expliquer ces contradictions flagrantes?

Pour terminer ce paragraphe, remarquons ceci. Tout en rejetant l'hypothèse en question, Hume ramène néanmoins la valeur de la causalité à la valeur de cette supposition. Cela veut dire que la seule connaissance rigoureusement scientifique qu'il pourrait concevoir, est une connaissance où l'ordre de conséquence serait identique à une succession purement temporelle. Ce qui revient à substituer aux natures et à l'ordre de nature l'ordre temporel comme tel. Or, en fait, l'ordre temporel comprend les événements casuels qui apparaissent dans le temps sans raison déterminée, bien que chaque événement casuel soit un événement parfaitement déterminé. De la seule succession temporelle on ne peut pas inférer une raison déterminée, ni d'une raison déterminée une succession déterminée; il peut surgir autre chose que ce qui devait procéder de cette raison déterminée.

La succession temporelle n'est jamais, comme telle, signe d'une nature ou d'un rapport causal déterminé. C'est la similitude d'événements successifs qui est signe d'une nature, et non pas la succession comme telle. C'est pourquoi nous rejetons l'adage «post hoc, ergo propter hoc». Donc, selon Hume, la supposition qu'il faudrait vérifier pour que la science fût possible, accorde la priorité à l'ordre temporel. (Rappelons le rôle de la prédition.) L'ordre de nature ne pourrait être fondement de science que s'il était parfaitement conforme à l'ordre temporel, et encore le serait-il uniquement à cause de sa conformité à l'ordre des événements dans le temps. Ou, plus précisément, à moins d'être identique à l'ordre temporel, l'ordre des natures ne serait fondement de science que par accident, ce qui revient à détruire à la fois les natures et ce qui arrive par nature.

Notons aussi que le *toujours* de la nature abstraite ne doit pas se confondre avec les conditions de la nature concrète. Quand nous disons que l'homme est toujours capable de tire, nous n'entendons pas qu'il y a toujours eu des hommes. La perpétuité de la nature universelle n'est pas suspendue à une perpétuité de la nature concrète. Cette distinction est à propos, car on ne peut pas exiger la perpétuité des phénomènes singuliers comme condition de la nature universelle et, par conséquent, de la science. Du fait qu'un phénomène ne se produit plus, ou du fait qu'il ne se produira plus, on ne peut pas conclure à l'absence d'une raison déterminée et perpétuelle au point de vue de la science. C'est pour une raison que le soleil cessera d'éclairer: dans le rayonnement il dissipe sa masse. Cependant il n'est pas nécessaire d'avoir l'expérience de l'extinction du soleil pour en connaître la raison, antérieure au phénomène, et selon la nature, et selon le temps.

Hume continue:

In reality, all arguments from experience are founded on the similarity which we discover among natural objects, and by which we are induced to expect effects similar to those which we have found to follow from such objects. And though none but a fool or madman will ever pretend to dispute the authority of experience, or to reject that great guide of human life, it may surely be allowed a philosopher to have so much curiosity at least as to examine the principle of human nature, which gives this mighty authority to experience, and makes us draw advantage from that similarity which nature has placed among different objects. From causes which appear similar we expect similar effects. This is the sum of all our experimental conclusions. Now it seems evident that, if this conclusion were formed by reason, it would be as perfect at first, and upon one instance, as after ever so long a course of experience. But the case is far otherwise. Nothing so like as eggs; yet no one, on account of this appearing similarity, expects the same taste and relish in all of them. It is only after a long course of uniform experiments in any kind, that we attain a firm reliance and security with regard to a particular event. Now where is that process of reasoning which, from one instance, draws a conclusion so different from that which it infers from a hundred instances that are nowise different from that single one? This question I propose as much for the sake of information, as with an intention of raising difficulties. I cannot find, I cannot imagine any such reasoning. But I keep my mind still open to instruction, if anyone will vouchsafe to bestow it on me!

La première phrase de ce paragraphe contient deux assertions nettement distinctes. Nous sommes pleinement d'accord sur le fait que tous les arguments à partir de l'expérience sont fondés sur la similitude découverte dans les objets naturels. Mais il convient de remarquer que ces arguments sont d'une très grande diversité. L'argument le plus abstrait, qui suppose le principe que le tout est plus grand que la partie, s'appuie en dernière instance sur une expérience. Mais cette expérience n'est pas comparable à l'expérience qui nous apprend que l'homme a des mains. La notion de tout et de partie n'est pas liée à la multiplicité qu'enveloppe l'expérience, car cette notion est suffisamment et parfaitement vérifiée dans chaque cas individuel. De plus, quant au raisonnement en matière proprement naturelle, il peut encore s'appuyer diversement sur l'expérience. Car cette expérience peut être le fondement immédiat d'une notion parfaitement universelle, comme la notion de mouvement, ou celle, plus déterminée, de mouvement local. Ces notions sont parfaitement et suffisamment vérifiées dans n'importe quel cas individuel, mais, à la différence des notions de tout et de partie, elles ne se vérifient que dans la matière sensible. Même Hume admettrait que le tout et la partie se vérifient autant dans le polygone que dans l'homme, par exemple. Or, dans tout argument sur le mouvement, comme dans la définition du mouvement, nous nous référons toujours à cette expérience. Et, en ce domaine, nous prétendons pouvoir faire des démonstrations proprement dites et a priori. Mais, l'expérience dont nous parlons présentement n'en est pas une où l'intelligence atteint directement une notion ou un principe universel. Elle s'appuie sur une régularité constatée, comme «l'homme a des mains». Elle attribue cette régularité à une raison déterminée. La régularité est signe d'une nature. Nous cherchons cette raison. Nous la trouvons dans l'intelligence pratique de l'homme, et dans la nécessité où il est de

1. *An Enquiry*, p.618. Cf. *Treatise*, Part III, sec.II.

1. *An Enquiry*, p.605.

produire dans le monde matériel, des œuvres de la raison. En certains cas, on ne trouve jamais la raison véritable, et on ne peut tout au plus que s'en approcher davantage. Alors, la dépendance de l'expérience est maintenue d'une façon tout autre que dans le cas des mains. L'expérience elle-même, sans la raison intellectuelle, demeure la raison principale dans toute argumentation où elle est engagée. Or il semble bien que Hume n'envisage que ce dernier cas, qu'il enveloppe d'ailleurs des contusions que l'on sait.

La deuxième partie de cette phrase, " . . . and by which we are induced to expect effects similar to those which we have found to follow from such objects," est sujette à caution. Et cela, non seulement à cause de l'emploi du terme "effects," mais parce qu'elle laisse entendre que nous identifions l'anticipation de l'expérience, avec l'argument qui use de cette anticipation essentielle et intrinsèque à l'expérience.

On aura remarqué aussi que Hume fait trop de cas de la répétition que comprend la sorte d'expérience en cause. Cette répétition n'est que matière de l'expérience. Elle se ramène ainsi à une multiplicité de cas individuels. De plus, Hume conçoit la répétition elle-même d'une façon trop matérielle et trop superficielle, de même que la mémoire nécessaire à l'expérience. Prenons le cas de l'anticipation d'un événement quelconque. Quelle pourrait y être la matière prochaine de l'expérience? Il faut remarquer que la mémoire ne fournit pas simplement une série de cas parfaitement disjoints. Elle représente aussi les anticipations passées de l'expérience. Il y a le souvenir des liens du passé au futur. Il y a le souvenir d'une anticipation d'abord très rudimentaire se renforce du fait que les répétitions dans le passé avaient été attendues comme futures et que cette attente a été comblée. C'est comme si l'avenir devenu passé jetait le pont à l'avenir attendu et empiétait sur lui. Il y a une nouveauté et une expérience dont nous avons mémoire: dans le passé, nous avons vu le nouveau comme futur. Tout cela fait en quelque sorte boule de neige. . .

Quel est ce principe de la nature humaine qui donne tant d'autorité à l'expérience? Avant de répondre à cette question, nous voudrions savoir de quelle expérience Hume veut parler. Car, comme nous l'avons signalé plus haut, on peut distinguer plusieurs sortes d'expériences. Mais, même dans le cas de l'expérience où l'intelligence peut puiser le moins, c'est toujours l'intelligence qui est cause de l'autorité de l'expérience: c'est elle, en effet, qui, en dernière instance, en détermine le sens et la valeur, par l'examen et par l'épreuve critiques auxquels elle peut la soumettre. C'est elle aussi qui justifie l'expérience au moyen de raisons que Hume lui-même admet. Mais on pourrait dire aussi que la nature elle-même est une des causes principales de l'autorité de l'expérience, et par la régularité dont elle est le principe, et par notre faculté cogitative.

Cependant, c'est dans le cas des notions premières et des principes premiers, qu'on trouve la raison immédiate de l'autorité (puisque Hume veut employer ce terme) de l'expérience, raison qui se trouve et dans l'expérience elle-même, et dans l'intelligence. En effet, les notions de «tout» et de «partie», par exemple, sont données immédiatement dans l'expérience; et nous voyons immédiatement que le tout est plus grand que la partie. Nous en avons à la fois l'expérience, et nous en saisissons immédiatement le pourquoi, de telle sorte que nous voyons l'absolue impossibilité qu'il en soit autrement. Cela donne de l'autorité et à l'expérience et à l'intelligence, autorité fondée sur la vérité où l'intelligence connaît sa conformité à ce qui est. On remarquera que Hume ne parle ni de ce genre de notions et de principes, ni de la vérité.

Poursuivons son texte. "From causes which appear similar we expect similar effects." Veut-il savoir pourquoi nous attendons ce résultat? Si l'on se rapporte à la seule expérience, nous ne pourrions pas admettre l'emploi des termes «cause» et «effet». Du moment que nous parlons de cause et d'effet, nous faisons intervenir formellement l'intelligence, ne fût-ce qu'en vertu de la relation et de l'ordre, que supposent ces notions. Manifestement, Hume ne songe pas à un exemple de pure expérience, mais à une expérience employée par la raison, et où la raison voit, à l'appui de cette expérience, un rapport de causalité, mais d'une façon très générale, comme, par exemple, le rapport de causalité entre la poule et l'œuf. Or, comment défendrions-nous et cette expérience, et l'usage que peut en faire l'intelligence?

D'une poule nous attendons des œufs. L'expérience nous les fait anticiper. Nous constatons que les poules portent leurs œufs. Nous croyons que la poule est une cause de son œuf, et que l'œuf est une des causes de la poule. Nous ne croyons pas que c'est par hasard que les poules pondent des œufs, ni que c'est par hasard que d'un œuf surgit une poule. Si on me demande: qui a formé cet œuf que vous êtes en train de consommer? je ne songerai pas à mon épicer, mais à une poule. Si on m'apprenait qu'il ne vient pas d'une poule, je demanderais des explications, et pour cause. D'où vient la confiance du fermier dans ses poules? Quelle est la raison de ses expectations? Le jour où toutes ses poules le décevraient, n'imputera-t-il pas cette carence de l'effet attendu à un changement dans l'une ou l'autre des causes de l'œuf? changement qu'il infère de l'absence d'œufs, absence qui est un fait, et qu'il n'aurait pas inférée de l'apparence extérieure de ses poules qui apparemment prospéraient? Si le fermier identifiait la cause des œufs avec l'apparence extérieure de la poule, il répondrait à l'idée que se fait Hume de ce que nous appelons une cause. Ne nous attribue-t-il pas l'opinion que les apparences de la poule seraient la cause de son œuf?

On pourrait objecter que Hume parle de "causes which appear similar," où il distingue entre la cause et l'apparence de la cause. Mais cela ne peut le sauver; au contraire, cela manifeste son tort. En effet, le problème n'est pas de savoir si de l'apparence de la cause on peut inférer l'effet, ou, si de la cause on peut inférer l'effet, mais s'il y a causalité véritable.

Nous constatons ainsi que Hume exploite encore une fois la distinction à faire entre la connaissance du fait qu'il y a une cause, et la connaissance

de cette cause déterminée. Dans sa critique, il suppose que nous identifions la détermination de celle-ci avec les apparences déterminées. Or, remarquons que Hume lui-même pose le problème dans ces termes.

Le problème ainsi posé ne laisse pas de place à l'absence des œufs attendus, qui, elle aussi, est une apparence significative; une apparence qui devrait nous permettre d'approcher davantage la cause en soi. Qui plus est, comme Hume suppose que nous identifions la cause en soi dans sa détermination propre et connue de nous d'une façon très indéfinie, avec les apparences, chaque fois qu'un changement a lieu dans les apparences, nous dénierions notre première connaissance comme une connaissance fausse. Et remarquons-le, cette fausseté ne serait pas purement accidentelle ou corrigible, mais elle serait toujours et irrémédiablement fausse. Un changement dans les apparences, ou de nouvelles apparences contraires, ne laisseraient jamais rien subsister de la connaissance précédente. Nous irions ainsi fatallement d'erreur en erreur. Le progrès dans la connaissance serait inconcevable. On notera que cette erreur est très grossière. Ne pouvons-nous pas, sans connaître la cause de l'éclipse, dire que l'éclipse a une cause? Or, dire que l'éclipse a une cause, est-ce déjà l'identifier à quelque chose de déterminément connu? Et, le jour où nous en connaissons la cause, celle-ci prouve-t-elle que notre première connaissance était fausse? Pourtant, la première connaissance est celle que Hume met en cause, et la seule qui devait être discutée ici.

Hume demande: "Now where is that process of reasoning which, from one instance, draws a conclusion, so different from that which it infers from a hundred instances that are nowise different from that single one?" Nous voudrions savoir quelle conclusion nous inférons du premier œuf? Nous en éprouvons le goût, nous n'enférions rien. Nous pourrions pourtant faire des inférences. Nous pourrions dire que des œufs, en nombre aussi grand que l'on veut, pourvu qu'ils soient en tout assez semblables à celui-ci, auraient tous le même goût, pourvu, bien entendu, que notre goût ne change pas. Dans ces conditions, nous ne nous donnerions même pas la peine de les essayer. Là n'est pas la question. La question serait plutôt: est-ce qu'il y a encore de ces choses dans la nature, et sont-elles assez semblables pour avoir le même goût? Voilà comment peut se poser le problème des œufs. Et voilà ce que je ne peux pas inférer du premier œuf. Ce pourrait être un monstre unique. L'expérience de plusieurs œufs, leur uniformité, est signe d'une nature; il y a une raison déterminée aux œufs. Nous savons que, si nous connaissons cette raison, nous saurons ce qui en est de tous les œufs possibles, des bons et des mauvais. A notre connaissance, aucun philosophe n'a jamais prétendu à cette pénétration.

Should it be said that, from a number of uniform experiments, we infer a connection between the sensible qualities and the secret powers; this, I must confess, seems the same difficulty, couched in different terms. The question still recurs, on what process of argument this *inference* is founded? Where is the medium, the interposing ideas, which join propositions so very wide of each other? It is confessed that the color, consistence, and other sensible qualities of bread appear not, of themselves, to have any connection with the secret powers of nourishment and support. For otherwise we could infer these secret powers from the first appearance of these

sensible qualities, without the aid of experience; contrary to the sentiment of all philosophers, and contrary to plain matter of fact. Here, then, is our natural state of ignorance with regard to the powers and influence of all objects. How is this remedied by experience? It only shows us a number of uniform effects, resulting from certain objects, and teaches us that those particular objects, at that particular time, were endowed with such powers and forces. When a new object, endowed with similar qualities, is produced, we expect similar powers and forces, and look for a like effect. From a body of like color and consistence with bread we expect like nourishment and support. But this surely is a step or progress of the mind which wants to be explained. When a man says, *I have found, in all past instances, such sensible qualities conjoined with such secret powers:* And when he says, *Similar sensible qualities will always be conjoined with similar secret powers,* he is not guilty of a tautology, nor are these propositions in any respect the same. You say that the one proposition is an inference from the other. But you must confess that the inference is not intuitive, neither is it demonstrative. Of what nature is it, then? To say it is experimental, is begging the question. For all inferences from experience suppose, as their foundation, that the future will resemble the past, and that similar powers will be conjoined with similar sensible qualities. If there be any suspicion that the course of nature may change, and that the past may be no rule for the future, all experience becomes useless, and can give rise to no inference or conclusion. It is impossible, therefore, that any arguments from experience can prove this resemblance of the past to the future; since all these arguments are founded on the supposition of that resemblance. Let the course of things be allowed hitherto ever so regular; that alone, without some new argument or inference, proves not that, for the future, it will continue so. In vain do you pretend to have learned the nature of bodies from your past experience. Their secret nature, and consequently all their effects and influence, may change, without any change in their sensible qualities. This happens sometimes, and with regard to some objects: Why may it not happen always, and with regard to all objects? What logic, what process of argument secures you against this supposition? My practice, you say, refutes my doubts. But you mistake the purport of my question. As an agent, I am quite satisfied in the point; but as a philosopher, who has some share of curiosity, I will not say scepticism, I want to learn the foundation of this inference. No reading, no inquiry has yet been able to remove my difficulty, or give me satisfaction in a matter of such importance. Can I do better than propose the difficulty to the public, even though, perhaps, I have small hopes of obtaining a solution? We shall, at least, by this means, be sensible of our ignorance, if we do not augment our knowledge.

I must confess that a man is guilty of unpardonable arrogance who concludes, because an argument has escaped his own investigation, that therefore it does not really exist. I must also confess that, though all the learned, for several ages, should have employed themselves in fruitless search upon any subject, it may still, perhaps, be rash to conclude positively that the subject must, therefore, pass all human comprehension. Even though we examine all the sources of our knowledge, and conclude them unfit for such a subject, there may still remain a suspicion, that the examination is not complete, or the examination not accurate. But with regard to the present subject, there are some considerations which seem to remove all this accusation of arrogance or suspicion of mistake.

It is certain that the most ignorant and stupid peasants — nay infants, nay even brute beasts — improve by experience, and learn the qualities of natural objects, by observing the effects which result from them. When a child has felt the sensation of pain from touching the flame of a candle, he will be careful not to put his hand near any candle; but will expect a similar effect from a cause which is similar in its sensible qualities and appearance. If you assert, therefore, that the understanding of the child is led into this conclusion by any process of argument or ratiocination, I may justly require you to produce that argument; nor have you any pretense to refuse so equitable a demand. You cannot say that the argument is abstruse, and may possibly escape your inquiry; since you confess that it is obvious to the capacity of a mere infant. If you hesitate, therefore, a moment, or if, after reflection, you produce any intricate or profound argument, you, in a manner, give up the question, and confess that it is not reasoning which engages us to suppose the past resembling

the future, and to expect similar effects from causes which are, to appearance, similar. This is the proposition which I intended to enforce in the present section. If I be right, I pretend not to have made any mighty discovery. And if I be wrong, I must acknowledge myself to be indeed a very backward scholar; since I cannot now discover an argument which, it seems, was perfectly familiar to me long before I was out of my cradle.

Dans ces derniers paragraphes, l'auteur reprend une idée dont nous avons déjà fait la critique. Notons toutefois la manière dont il exploite l'ambiguïté du terme «apparence». Il entend sans doute «apparence sensible». Or, il faut distinguer «ce qui apparaît *actuellement* au sens» et «ce qui peut apparaître au sens». Ce qui apparaît actuellement au sens peut dépendre du soin que nous mettons à observer un phénomène et des moyens dont nous disposons. Mieux nous connaissons ce qui peut apparaître au sens, mieux les apparences font apparaître ce dont elles ne sont que les apparences. De plus, il y a toutes sortes d'apparences, et elles ne signifient pas toutes la même chose, ni ne signifient de la même façon. Une chose n'est pas homme parce que blanche ou noire et pesant autant; ni parce que munie de pieds. Ce sont d'ailleurs surtout les syllogismes que fait cet animal qui sont pour nous le signe le plus sûr. Mais comment sais-je qu'il fait des syllogismes? Il y a des qualités sensibles de toutes sortes, et toutes sortes de manières de les connaître; entre les qualités sensibles sont plus apparents pour nous que les autres, etc. Or Hume laisse tout cela parfaitement indéterminé.

L'expérience, dit Hume, "only shows us a number of uniform effects, resulting from certain objects, and teaches us that those particular objects, at that particular time, were endowed with such powers and forces. When a new object, endowed with similar sensible qualities, is produced, we expect similar powers and forces, and look for a like effect... But this surely is a step or progress of the mind, which wants to be explained." Rappelons tout d'abord que l'expérience en soi n'apprehende pas des objets comme causes ou comme effets. Mais l'intelligence peut voir, dans ce que l'expérience nous représente, un rapport de causalité. De plus, l'expérience ne montre pas uniquement ce que Hume lui attribue dans la phrase citée. Plusieurs fois déjà, nous avons attiré l'attention sur ce point.

Nous disons aussi que de la mémoire à l'expérience il y a un grand progrès de la connaissance; de même que de l'expérience à l'universel. Mais nous devons faire remarquer que le *step* dont parle Hume est justement l'acte de l'expérience. Pour lui, au contraire, il reste un pas à faire après l'expérience, pas grâce auquel l'expérience est tournée vers d'autres cas et où nous les anticipons. Mais ce pas n'est nécessaire que parce qu'il a identifié l'expérience au souvenir.

Par ailleurs, si Hume entend le progrès de l'expérience vers l'universel et vers la science, il nous met en face d'un problème qu'il a systématiquement refusé d'envisager dans cette *Enquête*: le problème de l'universel

et sa formation. Puisqu'il contourne ce problème avec tant de circonspection, nous nous contenterons de faire quelques questions dialectiques. Ne serait-il pas étonnant qu'un objet en tout point semblable, pour autant que l'observation nous permet de l'établir, à d'autres objets que nous avons toujours vus suivis de tel effet, soit accompagné d'un effet fort différent, par exemple, qu'une poule ponde un œuf cube? Pourquoi cela serait-il étonnant? Cela rendrait-il inutile toute notre expérience du passé? Ne serait-ce pas tout juste le contraire? Sont-ce les cas individuels du passé, pris séparément, qui expliquent cet étonnement? Que s'est-il formé dans notre intelligence pour fonder cet étonnement? Pour quoi ne peut-on pas appeler ce bœuf un arbre? Est-ce parce qu'il diffère de cet arbre dans mon jardin? ou de cet arbre-là? Quand Hume parle de l'expérience, parle-t-il de la sienne ou de la miennne, ou de celle de M. Blotz? D'où a-t-il inféré cette notion dont il dit tant de choses, qu'il suppose valoir pour tous et toujours "because of the very nature of experience." En somme, nous pouvons, en un sens, tomber d'accord avec Hume: il y a des universaux, les premiers, qui ne s'infèrent pas. Si nous devions les inférer, si nous devions leur trouver un «moyen» au sens où il l'entend, nous serions perdus dans l'impasse où les fausses exigences de Hume voudraient nous conduire. Mais, l'universel ne pourrait-il pas être un fait incontestable, un principe vraiment premier, qu'il s'agit non pas de démontrer, mais d'expliquer, tout comme la nature et la régularité dans la nature? Lorsque Hume dit: "Their secret nature [of the bodies of your past experience], and consequently all their effects and influence, may change, without any change in their sensible qualities," n'use-t-il pas de plusieurs universaux, et sa proposition pourrait-elle avoir un sens, et surtout le sens qu'il veut, si ses termes ne devraient pas se prendre universellement? Saurait-il faire la critique qu'il veut faire, s'il ne présupposait pas des universaux non-inférés? Enfin cette question n'a-t-elle pas été longuement discutée depuis très longtemps avant Hume?

Ce paragraphe VIII de la deuxième partie de la quatrième section clôt la critique de la causalité. Les sections soi-disant positives qui vont suite sont, au fond, plus négatives encore que les précédentes, dans la mesure où Hume identifiera toutes les conceptions supérieures de l'intelligence humaine à des déviations de l'instinct purement animal. Ce qu'il y a de meilleur dans l'homme se ramène, en somme, à une maladie. Il diffère de la brute par son habileté à former des superstitions et à se servir de celles-ci pour tyanniser ses semblables.

L'homme serait donc, d'après Hume, inférieur à la brute en tant qu'il se croit capable de faire de la métaphysique. Sa prétendue capacité de participer d'une façon même très éloignée à une science divine, à une théologie, serait le signe d'une dégénérescence.

Pour saisir toute la portée de cette première partie de sa critique, on se rappellera ce que dit Aristote au deuxième chapitre du premier livre de la *Méta physique*:

Aussi est-ce à bon droit qu'on pourrait estimer plus qu'humaine la possession de la Philosophie. De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave

que, suivant Simonide «Dieu seul peut jouir de ce privilége», mais il est indigne de l'homme de ne pas se contenter de rechercher la science qui lui est proportionnée. Si, comme le prétendent les poètes, la divinité est naturellement jalouse, cette jalousie devrait surtout vraisemblablement s'exercer à l'endroit de la Philosophie, et tous les hommes qui y excelleraient devraient être malheureux. Mais il n'est pas admissible que la divinité soit jalouse (selon le proverbe, des poètes sont de grands menteurs), et on ne peut pas penser non plus qu'une autre science serait plus précieuse que celle-là. En effet la plus divine est aussi la plus précieuse, et celle-ci est seule la plus divine, à un double titre: une science divine est celle qu'il serait le plus déigne pour Dieu de posséder, et qui traiterait des choses divines. Or la Philosophie, seule, se trouve présenter ce double caractère: Dieu paraît bien être une cause de toutes choses et un principe, et une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder. Toutes les autres sciences sont donc plus nécessaires qu'elle, mais aucune ne l'emporte en excellence¹.

MARIE-DE-LOURDES, R. J.-M.

DEFINITION AND DIVISION

In the beginning of the *Metaphysics*, Aristotle speaks of art as something that arises "when from many experiences a single universal judgment is produced!"² In accordance with this very general definition, he speaks of the skill of the builder, the carpenter, and the doctor as an art, and in the same place he refers to the logical disciplines and mathematics as being equally arts³. He distinguishes between these various pursuits by saying that some of them are ordered to the necessities of life (servile arts like carpentry), others to the acquiring of the sciences (logic), while still others have no utility since the knowledge of them (mathematics) is an end in itself⁴. Commenting on this passage, St. Thomas speaks of the mathematical arts as *maximae speculativa*⁵.

This general use of the term "art" to refer both to practical skills and speculative disciplines has been retained steadily since the time of Aristotle. It has been, and still is, the custom to speak of sculpture and medicine as arts and to refer to the "liberal arts" of logic and mathematics.

Despite the venerability of this usage and despite its universality, the use of the same term for such widely different things may well be a source of confusion. It is only natural for men to judge what is less known to them by what is more known. In the matter of art, we know best the servile arts and the fine arts, like sculpture and painting. If the term "art" were to be applied in the same sense to them and to logic or mathematics, confusion would necessarily result. It is doubtless for this reason that in the passage under consideration Aristotle himself refers us to the *Ethics* for a proper distinction between science and art. As St. Thomas remarks:

Since he had used the names art, wisdom and science as it were indifferently, lest anyone should think these names synonymous, or having almost the same meaning, he removes this opinion, and refers us to the book on moral acts, that is to the sixth book of the *Ethics*, where it is stated in what manner science and art, and wisdom, understanding of principles and prudence differ⁶.

1. *Metaphysics*, I, chap.1, 981a6.

2. *Ibid.*, 981a15, 981b15.

3. *Ibid.*, 981b25.

4. *In I Metaphysorum*, lect.1 (ed. CATHALA), n.33.

5. *In I Metaph.*, lect.1, n.34: "Sed quia usus nomine artis fuerat et sapientiae et scientiae quasi indifferenter, ne aliquis putet haec omnia esse nomina synonyma item penitus significantia, hanc opinionem removet, et remittit ad librum moralium, idest ad sextum Ethicorum, ubi dictum est, in quo differant scientia et ars et sapientia et prudentia et intellectus."