

Histoire de la philosophie

46 David Hume

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Cet après-midi, nous nous intéressons au troisième grand empiriste anglais, après Locke, Berkeley et Hume. J'ai dit empiristes anglais. J'aurais dû dire empiristes britanniques.

C'est un Écossais. Et Hume, qui arrive, comme toujours, seulement cinquante ans après John Locke. 1690 est l'année de l'essai de John Locke sur l'entendement humain.

En 1748, Hume s'interrogeait sur la compréhension humaine. Ainsi, en moins de cinquante ans, un changement remarquable s'opère : de l'optimisme, presque rationaliste, de John Locke quant aux possibilités de la connaissance empirique, au scepticisme de David Hume à son égard.

En fait, avant 1748, neuf ans plus tôt, alors qu'il n'avait qu'une vingtaine d'années (étant né en 1711), les traités ont été publiés en 1739. Ils ont en réalité été achevés, je crois, en 1736. À ce jeune âge, il a terminé les traités concernant la nature humaine, qui sont beaucoup plus longs que l'enquête.

Il existe une édition pour le grand public, vous savez, ces petits volumes bleus compacts, en deux volumes. Je comptais emporter la mienne, mais je me suis aperçu qu'un volume que j'avais prêté ne m'avait jamais été rendu. Du coup, je voulais emporter l'édition en un seul volume, qui est l'édition universitaire de référence, et là, je me suis aperçu que je l'avais prêtée et qu'elle ne m'avait jamais été rendue.

Donc, si vous connaissez quelqu'un qui possède l'ouvrage de Hume avec mon nom en première page, contactez-le et récupérez-le. Je l'ai prêté l'an dernier lors d'un séminaire sur Hume. Quoi qu'il en soit, le premier volume, les traités, est plus long.

Hume remarque que son ouvrage n'a jamais été publié. Il semble donc qu'il ait rédigé une version beaucoup plus concise de son enquête, en l'agrémentant quelque peu, afin d'obtenir la renommée littéraire qu'il désirait tant, avouait-il. Ses traités sont donc plus longs et plus complets, et lorsque je parlerai de Hume, je m'appuierai aussi bien sur ces traités que sur son enquête.

Comme nous le verrons, le nombre de sujets qu'il omet dans son enquête souligne l'importance accordée à notre connaissance des relations de cause à effet dans notre compréhension des choses extérieures. Il aborde également, de façon plus succincte, notre connaissance de Dieu, mais dans ses traités, il traite de la connaissance des relations de cause à effet, de la connaissance de l'espace, de la

connaissance du temps, de la connaissance de la matière, de la connaissance de l'esprit, et propose une discussion beaucoup plus approfondie des sujets métaphysiques, dont nous avons constaté l'importance chez Locke comme chez Berkeley. Dans ces deux ouvrages, traités et enquête, son propos est clairement centré sur l'épistémologie.

C'est là la principale préoccupation du siècle des Lumières. On le perçoit dès les titres des œuvres. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*.

George Berkeley, *Principes de la connaissance naturelle*. David Hume, *Recherche sur l'entendement humain*. Reprenons-le, un essai sur l'entendement humain.

Et Leibniz, en réponse à... Non, voyons, Locke est un essai. C'est exact. Hume est l'enquête.

En réponse à Locke, vous vous souviendrez peut-être que Leibniz avait écrit les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. À cette époque, la question centrale était donc la suivante : quelles sont les possibilités de la connaissance humaine ? Quelle portée peut-elle avoir en ce siècle de raison, qui est, bien sûr, le siècle de la raison scientifique ? Autrement dit, quelle est l'étendue du savoir scientifique ? C'est précisément sur ce point que Hume se montre assez sceptique.

Dans ces traités, il considère que la clé du règlement des différends philosophiques réside dans l'étude de la nature humaine. L'étude de la nature humaine. C'est pourquoi, dit-il, l'ouvrage s'intitule « *Traité sur la nature humaine* ».

Il sous-titre son ouvrage pour indiquer qu'il aborde la nature humaine par ce qu'il appelle la méthode expérimentale. Le terme « expérimental » n'avait alors rien à voir avec les hypothèses et la confirmation ; il renvoyait simplement au recours à l'expérience.

Il tente donc de fournir une explication empirique de la nature humaine en relation avec deux aspects, explique-t-il : la croyance humaine et l'action humaine.

Compte tenu de ce sous-titrage, il est significatif qu'il n'emploie pas le terme « connaissance humaine ». En effet, son propos principal est de présenter une psychologie descriptive des croyances humaines, en lien avec la nature humaine et son influence sur l'éthique. Autrement dit...

Si l'on veut expliquer la croyance humaine selon Hume, il faut se détourner des explications rationalistes. On croit ce qui peut être prouvé. On croit proportionnellement aux preuves empiriques objectives.

Rappelez-vous le critère de l'évidentialisme de John Locke. Il faut s'en détacher pour adopter une explication de la psychologie humaine. La nature humaine nous pousse à croire.

Il existe une explication psychologique de la croyance. Et il en va de même non seulement de la croyance morale, mais aussi de l'action morale. Nous sommes conduits à l'action morale, là encore, non par la force du raisonnement sur les principes éthiques, mais simplement par la psychologie des sentiments humains.

Les sentiments moraux qui nous poussent à agir. Dans les deux cas, il propose donc davantage une psychologie descriptive qu'une preuve rationnelle et logique, ou une justification fondée sur des preuves. Il déplore que l'obscurité des idées égare des penseurs comme Descartes, Locke, Spinoza, et même Berkeley.

Il peut paraître étrange, aujourd'hui, de parler d'obscurité des idées alors que Descartes et Locke insistaient sur leur clarté et leur distinction. Son argument est simplement que les idées ne sont ni claires ni distinctes. À cet égard, il me rappelle un ami qui, il y a quelque temps, répondait à quiconque disait d'une idée : « Pour moi, elle est parfaitement claire. »

Car, en définitive, un critère de clarté et de distinction est intrinsèquement relatif à la manière dont on conçoit l'idée. Il est subjectif. Or, Hume ne considère pas comme claires et distinctes les idées que Descartes et Locke jugent telles.

Vous remarquerez, en abordant sa théorie des idées, que Hume, au lieu de parler de clarté et de distinction, parle de force et de vivacité. Force et vivacité. Notez qu'il s'agit de critères affectifs, et non cognitifs.

Il ne s'agit pas tant de penser avec clarté que de ressentir avec force. Voilà ce qui compte. C'est précisément ce qu'il explique dans l'introduction aux traités.

Mais dans la première partie de son enquête, il fait quelque chose de très similaire. Et si vous avez lu cette première partie, vous aurez peut-être remarqué, j'espère que vous l'avez remarqué, qu'il y aborde deux types de philosophie : ce qu'il qualifie d'abstraite et, d'autre part, la philosophie pratique. Et ce qu'il préconise, à long terme, c'est un mélange des deux.

L'idéal est une sorte de mélange des deux. La philosophie abstraite est celle à laquelle se livraient Descartes et John Locke. Son intérêt réside dans la discussion théorique des idées et de la connaissance, et dans sa précision logique.

Elle est motivée par la curiosité intellectuelle. Mais elle n'offre aucun fondement à la morale, à la connaissance du monde extérieur, ni à la théologie naturelle. Autrement dit, les approches rationnelles et rationalistes sont impuissantes à fonder la morale,

la connaissance scientifique du monde extérieur et la croyance en Dieu sur des preuves rationnelles.

La philosophie abstruse, avec ce genre d'exigence logique, n'a de valeur qu'en mathématiques. Uniquement en mathématiques. Ainsi, dès le départ, dans cette introduction, il proclame, annonce son rejet de l'esprit des Lumières, de la conception des Lumières de la connaissance, de la règle de la raison.

Et lorsqu'il parle de philosophie pratique, par opposition à cela, il parle de ce qui guide l'action. Pourquoi nous croyez ce que nous croyons. Et donc, dit-il en parlant d'un mélange des deux, soyez philosophe, mais restez un homme.

Et une femme, aussi. Autrement dit, c'est la nature humaine, et non les exigences artificielles de la raison, qui devrait véritablement caractériser la philosophie, la compréhension de la nature humaine. Ainsi, que l'on parte des traités ou de l'enquête, comme chez Kaufman, le point de départ est le même.

Il commence par annoncer, en substance, son projet : rejeter les affirmations de Descartes et de Locke concernant la raison humaine et développer une psychologie de la croyance. C'est assez clair ? Une fois ce point assimilé, je pense que vous comprendrez la démarche de Hume.

Malheureusement, on a trop souvent tendance à parler de Hume, et même à l'enseigner, comme s'il n'avait écrit que les quatre premières sections de l'Enquête sur la raison, la Règle de la raison. On oublie alors la suite, la section 5, qui traite de ce qu'il appelle la solution sceptique à ces doutes. Il est sceptique à l'égard de la raison.

Comment résout-il ce doute ? En développant une psychologie de la croyance, qui démontre que croire n'est pas toujours volontaire, comme l'affirmaient Descartes et Locke. Rappelons-nous leurs positions : en l'absence de preuves suffisantes, il convient de s'abstenir de croire.

La volonté ne doit pas précéder l'intellect. Ce à quoi Hume répond, en substance. La volonté ne doit peut-être pas précéder l'intellect, mais vous, si.

Mais vous, vous le faites. Même si vous n'avez apporté aucune preuve de l'existence d'un monde extérieur. Observez votre comportement dans le monde qui vous entoure, comme s'il était parfaitement réel.

Très bien. Voilà mon introduction. Maintenant, le développement que Hume aborde concernant la connaissance et la croyance, comme on peut s'y attendre compte tenu du contexte des travaux de Descartes et de Locke, doit être introduit par une discussion sur la théorie des idées.

Je vous suggère donc de porter une attention particulière aux points de désaccord entre lui et John Locke. Si vous avez lu attentivement Locke, vous aurez relevé ces divergences. D'ailleurs, ces divergences ne se limitent pas à Locke, elles concernent également Berkeley.

Prenons Locke pour commencer. Vous remarquerez que Locke commence par parler d'idées.

Simple et complexe. Très bien. Hume parle volontiers d'idées, qu'elles soient simples ou complexes.

La différence réside dans le fait que, tandis que Locke considère les idées simples comme l'entrée originelle de la conscience, des idées simples, claires et distinctes, Hume, quant à lui, y insère non pas des idées, mais des impressions. Les impressions. Les impressions sont les stimuli originaux, empreints de force et de vivacité.

Voilà, ce n'est pas clair ni distinct, mais c'est puissant et vivant. De la force et de la vivacité. Si puissant que c'en est irrésistible.

Tellement vivant qu'il nous captive. Puissant et plein de vie. Son propos est simplement qu'une impression, un état émotionnel et affectif, dès son apparition, éveille la conscience.

Et à mesure qu'elle s'estompe, elle laisse place à une idée. Ainsi, une idée est l'état cognitif qui succède à une impression, et qui vous en fournit une copie. D'accord ? Une copie de l'impression.

Prenons l'exemple d'un flash lumineux qui vous éblouit. Ce que vous percevez initialement n'est pas une image claire et distincte de ce flash. Ce que vous ressentez en premier lieu, c'est la douleur, la force aveuglante de l'éblouissement.

Et si, soudain, je vous crie dessus, l'impact initial sera physique, et non pas simplement une réaction du type « est-ce que je vous ai réveillé ? ». Ce sera clairement physique, et non conceptuel. Cela se manifeste surtout dans les sensations physiques associées à un certain degré de choc, de douleur, etc. Mais son propos, lorsqu'on aborde plus loin Whitehead, est ce qu'il appelle la primauté de l'efficacité causale dans la perception.

Sauf que Hume n'est pas prêt à parler d'efficacité causale. Mais il s'agit plutôt de la primauté de l'affectif, de l'émotif, sur le cognitif dans l'expérience humaine. Oui.

soudain quelque chose apparaît devant vous ? Voyez-vous, ce n'est pas une idée claire et distincte. C'est un réflexe, et le cœur s'emballa.

Il pratique donc une psychologie descriptive en ce sens. Or, le plus intéressant est que, si l'impression laisse une idée, cette idée, lorsqu'elle surgit à l'esprit, revient en mémoire, et le souvenir de cette impression, à son tour, laisse sa propre impression. Et cette impression laisse elle-même une idée.

Vous avez donc affaire à un mélange d'impressions et d'idées. La sensation initiale, le sentiment initial, donne naissance à une idée, qui en est une copie. L'impression qui en découle est associée ; cette impression est le désir, l'aversion, ou quelque chose de ce genre.

Cette réaction émotive ne vous a pas plu. Le souvenir, ou si vous préférez, l'imagination, laisse aussi une impression. Vous vous retrouvez donc avec tout un ensemble d'impressions.

Et le mot sensation, qui est maintenant associé à l'impression initiale plutôt qu'à l'idée, la sensation, c'est, oui, ce que vous entendez par sensation dans le langage courant. Quand quelqu'un vous chatouille et que vous dites : « Tiens, ça fait une sacrée sensation ! » L'accent est donc mis sur le physique, l'émotionnel, plutôt que sur le cognitif.

Voilà une différence majeure avec John Locke. Hume utilise le terme « perception » pour désigner l'ensemble de ce processus.

Les perceptions ne sont pas des idées claires et distinctes. Ce sont simplement des états de conscience, des états de conscience qui commencent par des impressions et incluent des idées.

Le second point de divergence avec Locke n'est pas un changement aussi radical, mais il représente, à mon avis, un progrès. Il aborde la question de l'association des idées. En effet, si nous combinons des idées simples pour former des idées complexes, comme nous le faisons, il s'intéresse forcément au processus psychologique sous-jacent.

Comment acquiert-on des idées de substances ? Des idées de relations ? Des idées de modes d'être ? De manière contingente, nécessaire selon le cas. Et il constate que trois principes d'association sont à l'œuvre. On pourrait dire qu'à cette époque, au début du XVIIIe siècle, la psychologie associationniste connaissait un essor considérable.

La démarche de Hume s'inscrit donc dans le cadre de la psychologie associationniste, qui cherche à identifier les principes régissant les associations. Les trois principes d'association qu'il met en évidence sont la ressemblance, la contiguïté, la cause et l'effet. Il semblerait donc que nous combinions et relierions des idées pour en former

de plus complexes lorsque des impressions et des idées répétées présentent des similitudes.

On les combine. C'est comme ça que je me fais une idée d'une substance particulière. Comment je sais que c'est un de ces marqueurs secs dits « sans poussière » ? Eh bien, je me fie à son apparence et à son odeur plutôt repoussante.

Il fallait que j'introduise le côté répugnant pour que le terme soit efficace. Cette odeur répugnante, voyez-vous, elle se répète. C'est toujours la même chose qui se répète.

Ce dont je me souviens de la dernière fois, je l'ai retrouvé. Et cette ressemblance renforce l'idée d'une substance dotée d'une identité propre. C'est comme si une habitude mentale se formait, celle de penser à ce marqueur.

Ainsi. L'idée de substance. La contiguïté, de même.

Si des choses sont voisines, nous avons tendance à les associer. Proches spatialement. Proches chronologiquement.

Nous obtenons ainsi les notions de relations spatiales et temporelles, donc d'un emplacement dans l'espace et d'un emplacement dans le temps. Remarquez bien qu'il s'agit d'emplacements particuliers .

Tout comme le marqueur est une substance particulière. Car les idées complexes que je perçois ne sont pas des idées d'universaux abstraits. Ce sont des idées de cas particuliers.

Non pas des idées générales abstraites, mais des idées de cas particuliers. Et si j'ai des idées de marqueurs en général, des idées générales, c'est encore une fois grâce à la ressemblance. Or, lorsqu'il aborde la relation de cause à effet, le principe de cause à effet est un principe d'association, c'est là que réside la difficulté.

C'est le problème qu'il souligne dans la quatrième partie de son enquête. Car il s'avère que, lorsqu'on tente de décrire empiriquement ce que l'on appelle les relations de cause à effet, on ne peut observer que des conjonctions constantes, des associations uniformes. Mais on n'a jamais accès à la force exercée, au pouvoir causal, à ce qu'il nomme les liens de causalité.

donc une généralisation empirique. Mais le fait que A soit la cause nécessaire de B, qu'il en soit la cause, est une affirmation empiriquement inconnue. Ainsi, parmi ces trois principes d'association, bien qu'ils fonctionnent tous, toute inférence fondée sur le troisième et aboutissant à des liens nécessaires est invalide.

Bien que psychologiquement, nous en venions à le croire. Et c'est là la clé de la compréhension de certaines croyances, comme la croyance en des objets matériels, des objets extérieurs, la croyance en Dieu, etc. Car nous en venons à croire en des liens de cause à effet pour lesquels il n'existe aucune preuve empirique, ni même de connaissance a priori.

Gardez donc également à l'esprit cette association d'idées. Cela l'amène à... La troisième place par rapport à Locke, ce qui l'amène à aller plus loin et à formuler ce que l'on appelle désormais un critère empiriste de signification.

Il ne parle pas d'un critère de vérité, ni d'une croyance justifiée. Il parle simplement de langage, de la signification des mots.

Et si l'on parle de sens factuel, de référence à quelque chose, de référence à quelque chose de précis, de nommer quelque chose, de décrire quelque chose, alors le critère de sens pour un empiriste sera que le langage doit renvoyer à des impressions originales, non, pas à des idées originales de nature empirique, mais à des impressions originales de nature empirique. Alors, regardez la page 100, non, revenons à la page 291 dans Kaufman. La page 291 se trouve à la fin de la section 2 de l'Enquête.

Les deux dernières phrases, en fait, proviennent de la section 2 de l'enquête. Et remarquez ce qu'il dit. Les trois dernières phrases.

Toutes les impressions, c'est-à-dire toutes les sensations, qu'elles soient externes ou internes. Sensations externes, sensations internes. Il parle du sens externe et du sens interne.

Toutes les impressions, toutes les sensations. Intérieures ou extérieures. Fortes et vives.

Les limites entre ces termes sont plus précisément définies. Il est également difficile de se méprendre à leur sujet. Dès lors, si l'on soupçonne qu'un terme philosophique est employé dénué de sens ou d'idée, comme c'est malheureusement trop souvent le cas, il suffit de s'interroger sur l'origine de cette idée supposée.

Et s'il est impossible d'attribuer une impression quelconque, cela ne fera que confirmer nos soupçons. En éclairant les idées d'une telle clarté, nous pouvons raisonnablement espérer dissiper toute controverse quant à leur nature et leur réalité. Vos idées ont-elles un fondement ? Un fondement expérimental ? Il s'agit donc de prendre une idée complexe, de l'analyser en idées simples et de se demander de quelles impressions initiales proviennent ces idées simples .

Et c'est là le critère décisif. Or, c'est ce critère empiriste de signification qu'il utilise avec une telle efficacité. Lorsqu'il parle de l'idée de connexion nécessaire, il n'y a pas d'impression originelle de connexion nécessaire, donc l'idée est dénuée de sens.

Lorsqu'il parle de miracle, il considère que l'idée de miracle est déconnectée de toute impression originelle, et donc impossible à appréhender. Il en va de même pour l'idée de toute abstraction, qu'il s'agisse d'idées abstraites ou d'universaux réels. Cela vaut, semble-t-il, même pour le concept d'esprit en tant que substance, en tant qu'entité.

Vous vous souvenez de l'âme, nous en parlions la dernière fois. Car il considère que nous avons des impressions de nos propres états mentaux, de nos désirs, de nos espoirs et de nos sentiments, mais où est l'impression de la substance de l'esprit, de la substance de l'âme ? Elle ne laisse aucune empreinte . Il n'y a donc aucun point de référence empirique à ce raisonnement.

Vous pourriez vous demander : pourquoi Berkeley n'a-t-il pas vu cela ? Et Locke ? Et si cela avait une importance, Descartes ? Eh bien, Descartes avait commencé par dire : non, nous n'avons pas d'idée directe, claire et distincte de l'esprit, mais nous en avons une notion. Une notion. L'idée qu'il existe.

Ainsi, lorsque Descartes développe son raisonnement « Je pense, donc j'existe », il s'agit d'un « je » continu, l'agent pensant. Et je me surprends en quelque sorte à le faire moi-même en disant : « Je pense, donc j'existe, je me reconnais ». Locke et Berkeley suivent cette même logique, mais pas Hume. Pas Hume du tout.

Qu'est-ce que le « je » ? Si ce n'est pas la substance, alors qu'est-ce que c'est empiriquement ? Ceci nous amène à la question de l'identité personnelle. Dans le Traité, un chapitre est consacré à la notion de substance de l'esprit, et un autre au concept d'identité personnelle. Si nous n'avons aucun fondement pour affirmer l'existence de la substance de l'esprit, alors la question de l'identité personnelle doit être abordée.

Que savons-nous de l'identité personnelle ? Il affirme que tout ce que nous savons de l'identité personnelle provient de la mémoire. Interrogez - vous. Si vous cherchez un fondement empirique pour parler du « je », qu'est-ce que le « je » ? Qu'est-ce que votre « je » représente pour vous, empiriquement ? De toute évidence, il ne s'agit pas du corps en tant que tel.

Parce que vous restez vous-même, même si vous vous coupez les ongles des mains et des pieds et que vous vous faites couper les cheveux. Perdre autant de masse corporelle ne vous affecte pas. Et maintenant, nous savons que vous pouvez bien supporter les greffes, même les greffes cardiaques.

Et certains écrivent de la science-fiction philosophique sur ce que l'on deviendrait après une greffe de cerveau. Vous voyez ? Oui, il existe toutes sortes d'œuvres littéraires fascinantes qui s'articulent autour de ce thème. Mais en matière d'humour, le corps n'a aucune importance, car le corps, c'est « ça », pas « je ». Et vous le ressentez si vous vous voyez sur une photo, vous vous voyez aussi sur une vidéo.

Ce n'est pas le « je » que je connais. Je peux l'objectiver. Non, le « je » que je connais est le « je » intérieur que je connais par ce qu'on appelle la réflexion.

Vous voyez ? Le « je » représentait la pensée en pareille occasion. Le « je » représentait les sentiments, en une autre occasion. Le « je » représentait la parole, en une autre occasion encore.

Le « je » que j'éprouvais intérieurement. Vous voyez ? Ainsi, pour Hume, l'identité personnelle consiste véritablement en ce flux continu d'idées et d'impressions. Des sensations et des réflexions que, dans ma mémoire, je retrace jusqu'à leur origine, le long de complexes chaînes d'idées et d'impressions qui furent miennes.

Vous voyez ? Il dit donc, en définitive, que le moi est comme un théâtre où les idées apparaissent et disparaissent. L'une après l'autre, fugaces comme elles vont et viennent. Voilà tout ce qu'est l'identité.

Il ajoute ensuite une autre phrase pour préciser sa pensée. Ne vous méprenez pas : le « je » désigne un flux d'idées, et non la scène sur laquelle elles se déploient.

Non pas la construction du théâtre, seulement les apparences. Ainsi, concernant la nature du moi, il est clairement un phénoménaliste, et non un réaliste. Uniquement un phénoménaliste.

Nous ne pouvons parler que de la manière dont le soi apparaît, et non de ce qu'il est. Or, je pense que ce qu'il développe à la toute fin du Livre II du Traité constitue peut-être l'un des exemples les plus clairs du fonctionnement de ce critère empiriste de signification. À quoi d'autre pouvons-nous nous référer empiriquement pour parler du soi ? Eh bien, comme vous le savez probablement, c'est ce critère empiriste de signification qui a été adopté et actualisé par les empiristes logiciens du XXe siècle.

Et nous y reviendrons lorsque nous aborderons A.J. Ayer et son livre **Langage, Vérité et Logique**, que nous lirons au printemps. Ah, si seulement nous étions plongés dans l'œuvre d'Ayer en avril ! Ce sera justement à cette période où certains d'entre nous diront : « Ah, si seulement nous étions en Angleterre, maintenant qu'avril est là, ce serait plutôt A.J. Ayer ! »

Et puis, après tout, il est anglais. Bon, des commentaires sur Locke et comment il va, je retire ce que j'ai dit, Hume et comment il va au-delà de Locke ? D'accord. Bien, maintenant, toujours avec sa théorie des idées, comment se compare-t-il à Berkeley ? Comment se compare-t-il à Berkeley ? Eh bien, je pense que la première observation est évidente : il adhère au nominalisme de Berkeley.

Il adhère au nominalisme de Berkeley. C'est évident, non ? Si l'on s'en tient à une stricte empirisme, en ramenant tout à l'impression, alors il n'existe pas d'impressions empiriques d'entités abstraites ou d'idées abstraites. Nos idées portent toutes sur des qualités particulières, perçues ou ressenties.

Les mots ne deviennent des noms communs que par l'usage courant qui les emploie indifféremment pour désigner des éléments similaires. Nous associons ces éléments en fonction de leurs points communs et utilisons un seul mot pour les désigner tous. Mais nous n'abstraisons jamais le concept d'une essence universelle.

Il partage donc l'avis de Berkeley sur ce point. Cette attitude de Hume envers les idées abstraites transparaît dans son analyse de l'espace et du temps, qui figure dans la deuxième partie du traité. Elle n'apparaît pas dans la première partie.

Il soutient que nous n'avons aucune idée empirique, car aucune impression ultime, de l'espace infini ou du temps infini. Et lorsque des penseurs comme certains présocratiques parlent de la divisibilité infinie des particules de matière, et ainsi de suite, eh bien, si nous n'avons aucun concept d'infini, nous ne pouvons penser avec une idée claire de cette divisibilité. Dès lors, les notions associées au débat traditionnel sont caduques.

Nous ne pouvons concevoir que des relations spatiales et temporelles finies, rien de plus. Il n'existe aucune idée abstraite d'espace, de temps ou de substance. Seules les idées complexes relatives à des substances particulières sont un ensemble d'idées simples.

C'est tout. Aucune idée de l'existence, seulement des particularités dont nous pensons, comme nous le disons, qu'elles existent. Mais vous n'avez pas de conception de l'existence, aucune impression de l'existence.

On perçoit des impressions qui possèdent des qualités propres. L'existence n'est pas une qualité d'une idée. Et cela aura une importance capitale lorsque nous aborderons la pensée d'Emmanuel Kant et son argument ontologique, c'est-à-dire l'idée d'un être parfait qui, de ce fait, existe nécessairement.

Or, si l'existence n'est pas un concept, on ne peut la prédiquer de quoi que ce soit. Ce n'est pas un prédicat propre, comme le dit Kant. Par conséquent, il n'y a pas de preuve ontologique à ce sujet.

Ainsi, une fois cette introduction à la théorie des idées modifiée de Hume assimilée, on comprend assez bien où il veut en venir. Et il me semble que le reste n'est qu'une simple mise au propre. Du moins, tout ce qu'il aborde concernant la connaissance, la croyance et les sujets métaphysiques et théologiques.

Remarquez que sa question fondamentale n'est pas : « Pouvez-vous prouver ceci ou cela ? » mais : « De quelle expérience parlez-vous ? » La question fondamentale porte sur la signification, le sens empirique, plutôt que sur la vérité. À moins de savoir à quoi il fait référence empiriquement. Comment vérifier la vérité d'une affirmation ? Eh bien, posez la question, commentez-la.

Oui. Il me semble que le critère empiriste de signification conduit naturellement au nominalisme pour un empiriste, car on ne peut alors concevoir que les mots soient des idées. Vous comprenez ? Avez-vous entendu cette question, John ? Il semble que le critère empiriste de signification conduise naturellement, je crois que vous voulez dire logiquement, au nominalisme.

Oui, tant qu'on conserve une perspective empiriste. Oui, je pense que vous avez tout à fait raison. Ma question est donc, en fait, je me demande : quand est apparue l'idée que les mots sont des idées ? Est-ce que cette idée n'est apparue qu'après que Wittgenstein l'ait remise en question ? Quand est-il apparu que les mots sont des idées ? Ou qu'ils représentent autre chose que...

Oui, représentant autre chose. Enfin, Wittgenstein est aussi, je crois, nominaliste. Au sens où il rejette les idées abstraites.

John Locke est, bien sûr, un empiriste qui n'est pas nominaliste. Votre question porte peut-être sur l'existence d'autres empiristes, non, sur l'existence d'autres empiristes, outre Locke, qui ne sont pas nominalistes. Vous comprenez ? Voici ce que vous essayez peut-être de dire.

Locke s'est-il trompé sur la compatibilité logique entre empirisme et conceptualisme ? Un empiriste est-il forcément nominaliste ? Cela en découle-t-il nécessairement ? Oui, je crois que oui, avec le critère empirique de signification. Je me demande d'ailleurs quand ce critère a été remis en question, ouvrant ainsi la voie à des fondements plus logiques pour l'empirisme. Il l'a été dans les années 40, ou du moins en partie, mais surtout dans les années 50. Et dans les années 60, il était déjà largement dépassé.

Mais le défi ne venait pas tant du point de vue des conceptualistes, mais plutôt de celui de ceux qui affirmaient que l'empiriste, avec son critère empiriste de signification, n'était pas suffisamment empirique quant à la diversité du langage. Et c'était là, en un sens, le point de vue de Wittgenstein.

Il dirait que le langage ne se limite pas à nommer, désigner, dénoter et référencer. Il s'agit de reconnaître que le langage ne se résume pas à des mots isolés, ni à des structures syntaxiques.

Mais le langage est une fonction sociale. Une activité culturelle. Un moyen par lequel, au sein de la culture, nous faisons toutes sortes de choses.

Dans le domaine de la culture linguistique, vous voyez. Il y a donc une simplification excessive. Je pense donc que cette critique est pertinente.

Il y avait une autre critique, tout aussi pertinente à mon avis. Les positivistes logiques ont formulé ce critère en affirmant que tout énoncé factuel, pour avoir une signification empirique, doit, en principe, être au moins vérifiable empiriquement. Or, s'agit-il d'un énoncé factuel ? Si oui, est-il vérifiable empiriquement ? Il devient évident qu'il ne s'agit pas d'un énoncé factuel vérifiable empiriquement.

positivistes ont donc dû faire marche arrière et affirmer : « Non, il s'agit d'une stipulation méthodologique de notre part. » Ce faisant, ils ont opéré un revirement complet et déclaré : « Nous allons agir comme si la référence empirique était la seule forme de signification. » Or, je pense que la position de Locke est défendable si l'on admet que les supports des idées abstraites ne sont pas des images mentales.

Locke semble penser, avec sa notion d'idée claire et distincte, que ce que nous portons en nous, ce sont des images mentales de quelque chose. L'image de la couleur bleue de votre chemise, par exemple. Non, lorsqu'il s'agit de penser de manière abstraite, nous n'imaginons pas des qualités particulières.

Nous pensons verbalement. Et ce sont les mots qui sont les véhicules de la pensée non empirique. Penser de manière abstraite.

Ainsi, si l'on veut employer cette expression, l'un des jeux que joue le langage est la pensée abstraite. Ce qui est particulièrement visible dans le fonctionnement des mathématiques. Ou encore dans celui d'un dictionnaire.

Bien que ce type de pensée abstraite, où les énoncés ne sont pas des faits mais des analyses, ne soit pas la seule, je crois. La poésie est une autre forme de pensée abstraite, où les mots du poète évoquent des idées générales sans s'attarder sur des détails précis.

Parfois, l'image d'un élément particulier, parfois le mot lui-même, acquiert une signification symbolique. Le symbolisme. Voilà une question cruciale.

Lorsque cette question a émergé au XXe siècle – nous y reviendrons plus tard –, deux enjeux cruciaux se sont posés : quel impact cela a-t-il sur le langage moral et quel impact cela a-t-il sur le langage religieux ? C'étaient les deux questions clés des années 1950.

Intéressons-nous maintenant à l'étape suivante de ce développement, celle de la connaissance et de la croyance. Rappelons-nous simplement que la connaissance est constituée de propositions, c'est-à-dire de propositions qui affirment quelque chose sur la relation entre les idées.

Une proposition comporte un sujet et un prédicat. Elle implique au moins ces deux termes, deux idées. Il existe donc deux types de propositions, selon Hume.

Depuis, on distingue deux types de propositions : les propositions analytiques et les propositions synthétiques. Les propositions analytiques concernent simplement la relation logique entre les idées.

Ainsi, si de telles propositions sont vraies, on les appelle des vérités logiques. Les vérités logiques. Le synthétique, quant à lui, concerne les faits.

Ce sont donc des vérités factuelles, si elles sont vraies. Or, les relations logiques entre les idées concernent uniquement les idées elles-mêmes, et non ce qu'elles représentent. Par exemple, si l'on dit qu'un célibataire est un homme non marié...

Nous parlons du mot « célibataire » et de sa signification : homme non marié. Nous parlons de langue. Et la signification de ces termes est telle qu'ils sont logiquement équivalents.

Vous analysez donc simplement la relation logique entre les deux termes. Il en va de même pour toute définition. L'exemple le plus évident se trouve en mathématiques.

« 3 plus 5 égale 8 » fait référence à la relation logique entre les nombres 3, 5 et 8. Il s'agit donc ici simplement du langage utilisé, ou, si vous préférez, des idées sous-jacentes. Nous ne prétendons pas parler d'autre chose que d'impressions.

Nous ne prétendons pas parler de quoi que ce soit d'extérieur. Qu'il reste ou non des célibataires dans cette salle, le fait est que tous les célibataires sont des hommes non mariés. D'un autre côté, bien sûr, dire que les célibataires sont malheureux serait un fait.

Hume consacre très peu de temps aux relations entre les idées. Cela est particulièrement flagrant en mathématiques. Il ne souhaite rien ajouter à ce sujet, si ce n'est que c'est là que la philosophie et le raisonnement complexes trouvent leur intérêt.

Et c'est un bon exercice mental et physique pour ceux d'entre nous qui ne sont pas mathématiciens. Mais son souci porte sur les affirmations factuelles dont le contraire est logiquement possible. Il n'est pas logiquement possible qu'un célibataire soit marié.

Il est logiquement possible qu'un célibataire ne soit pas malheureux. Par conséquent, le contraire d'une affirmation péremptoire est logiquement possible. Ces affirmations sont réfutables.

La grande question, celle où intervient le critère empirique de signification, concerne donc principalement la connaissance des faits. C'est précisément cette connaissance qu'il va remettre en question. Son argumentation se développe dans la quatrième et dernière section cruciale de son enquête.

Cette quatrième section cruciale. Et je vois que cette horloge est en retard. Le temps est écoulé, alors inutile de retenir votre souffle.

Mais nous aborderons cette section cruciale la prochaine fois.