

Vol. 47
Fasc. 2-3
1993

dialectica

Publié avec l'aide de l'Académie Suisse des Sciences Humaines – Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften

International journal
of philosophy
of knowledge

Revue internationale
de philosophie
de la connaissance

Internationale
Zeitschrift
für Philosophie
der Erkenntnis

Psychologie et épistémologie de la croyance (belief, assent) selon Hume¹

Daniel SCHULTHESS*

La présente étude est dédiée à la mémoire de Fernand Brunner. J'ai bénéficié longtemps de son enseignement et de son amitié et longtemps ils me manqueront.

Résumé

Dans son *Traité*, Hume a voulu, en un premier temps, dégager une conception purement psychologique et naturaliste de la croyance, et ainsi en exclure l'évaluation par une épistémologie normative. Dans un second temps toutefois, il réintroduisit une dimension épistémologique originale, s'écartant par là de son programme psychologique initial.

Introduction

I. Dans une partie préliminaire de notre exposé, nous introduirons l'idée selon laquelle Hume a voulu, par sa «science de la nature humaine», et plus particulièrement par sa problématique de la croyance, rendre compte du sens commun². Nous dégagerons une acception de «sens commun» dans laquelle cette idée apparaîtra pertinente.

II. La «science de la nature humaine» étant une psychologie, nous décrirons ensuite deux principes de la psychologie de la croyance selon Hume:

*Université de Neuchâtel, Séminaire de philosophie

¹ Texte revu d'un exposé présenté le 9 mars 1991 à l'École Normale Supérieure, rue d'Ulm, Paris.

² Hume n'a pas présenté sa propre entreprise dans ces termes, et son usage de l'expression *common sense* est distinct de celui qui nous intéresse ici.

- (i) La croyance est exclue du contrôle volontaire³.
- (ii) Dans les questions de fait, la matière de la croyance ne porte pas de différenciation épistémologiquement pertinente⁴.

Nous donnerons une brève présentation de la doctrine de la croyance selon Hume, en mettant l'accent sur ces deux principes⁵.

III. Nous ferons alors l'hypothèse que ce modèle psychologique du sens commun a été confronté par Hume au sens commun réel et que cette confrontation l'a conduit à revenir sur les principes (i) et (ii).

– Pour le principe (i), Hume dut admettre à l'issue de cette confrontation que

- (i'') la croyance n'est pas toujours exclue du contrôle volontaire.

La thèse (i'') rapproche Hume des doctrines auxquelles il avait voulu s'opposer au départ, même si celles-ci acceptent parfois, comme chez Descartes, un principe plus fort selon lequel la croyance n'est jamais exclue du contrôle volontaire.

- Quant au principe (ii), Hume développe de manière originale (ii'') l'idée d'une différenciation épistémologique des croyances dans les questions de fait, quoique sans différenciation épistémologiquement pertinente des idées qui en sont la matière.

Il restaure ainsi une épistémologie (au sens d'une théorie normative de la croyance justifiée), mais avec des moyens tout différents de ceux de ses prédécesseurs. Ces moyens le rapprochent des théories cohérentistes de la justification⁶.

IV. Notre conclusion sera que Hume, partant du projet d'une science de la nature humaine, aboutit à des vues philosophiques qui, pour différentes qu'elles soient des doctrines de Descartes et de Locke, renouent avec certaines de leurs préoccupations critiques et s'éloignent de l'intention descriptive.

³ Quant à ce principe, Hume doit être rapproché de Spinoza.

⁴ Dans notre titre et dans notre exposé, nous entendons par «épistémologie» une théorie de ce qui fait le caractère justifié ou légitime d'une croyance ou d'un jugement. – Dans la philosophie moderne, la différenciation de la matière des croyances s'est effectuée le plus souvent en fonction des couples clair / obscur et distinct / confus.

⁵ Nous donnerons nos propres traductions de Hume, en renvoyant à l'édition d'Oxford préparée par L. A. Selby-Bigge et revue par P. H. Niddich.

⁶ Voir Lehrer (1990).

I. Rendre compte du sens commun

Est-il légitime de rattacher à la notion de sens commun la discussion de Hume sur la croyance (*belief* ou *assent*) comme nous nous apprêtons à le faire? (Pour simplifier notre exposé, nous parlerons toujours de croyance pour rendre *belief* ou *assent*. On pourrait souhaiter une distinction entre *belief*, croyance ou opinion, qui est plutôt de l'ordre de la disposition, et *assent*, assentiment ou jugement, qui est plutôt de l'ordre de l'acte. Mais nous ne trouvons pas cette distinction chez Hume.)

Nous justifions ce rattachement par le fait que Hume, dans sa théorie de la croyance, a expliqué ce qu'est la croyance par son influence sur les passions et les actions. La croyance, ce sera ce sur la base de quoi nous agissons.

«En philosophie, nous ne pouvons aller au-delà de l'assertion que c'est quelque chose qui est *senti* (*felt*) par l'esprit, qui distingue les idées de jugement des fictions de l'imagination. Cela leur donne plus de force et d'influence, les fait apparaître de plus grande importance, les fixe dans l'esprit, et fait d'elles les principes qui gouvernent toutes nos actions.»
(*Treatise*, Appendix, p. 629; voir aussi p. 624)

Le lien entre croyance et action suggère un rapprochement avec la notion de sens commun telle qu'elle est comprise dans des études récentes en philosophie de l'action humaine⁷. L'action typiquement humaine est telle que des croyances et des désirs sont requis pour qu'un agent s'y engage. Si l'agent avait des croyances et pas de désirs, il n'agirait pas. Si l'agent avait des désirs et pas de croyances, il serait également incapable d'agir. Aussi dira-t-on que le sens commun enveloppe les croyances:

- qui entrent, avec les désirs de l'agent, dans la détermination des actions de celui-ci
- et qui à ce titre ne peuvent – pour un bon nombre d'entre elles – être suspendues sans mettre en péril la continuité de la vie humaine.

Ces croyances se retrouvent chez tout homme et elles entrent donc dans l'explication d'une certaine uniformité et prévisibilité du comportement humain.

La notion de sens commun a aussi une portée «herméneutique» rétrospective: partant des actions, nous remontons à ce qui les explique. Les croyances de sens commun sont celles que nous prêtons aux hommes lorsque nous interprétons leurs actions. La problématique de croyances débouchant sur l'action est donc, en ce sens, une problématique du sens commun.

⁷ Voir Forgas (1989).

Hume a certes donné une tournure particulière au projet de rendre compte du sens commun. Son but a été de présenter un système de la formation des croyances fondé sur des principes empiristes et sur des lois d'association entre idées. Quand à ces dernières, Hume s'inspire de la manière dont Newton avait réussi à rendre compte du comportement des corps par les lois de l'attraction. On remarquera que dans ce projet, philosophie et psychologie ne sont pas véritablement distinguées.

II. Le programme de Hume

Comme nous l'avons relevé, la psychologie de la formation des croyances (i) ne donne pas de rôle au contrôle volontaire, et (ii) n'admet pas de différenciation à incidence épistémologique de la matière des croyances. A ce titre, la conception de la croyance chez Hume est purement psychologique⁸.

Ces principes s'opposent à ceux de la psychologie d'inspiration cartésienne. Nous entendons par une «différenciation à incidence épistémologique de la matière des croyances» le fait admis par la tradition cartésienne que

- (ii') les idées qui sont la matière des croyances ou des jugements ont en elles-mêmes différents degrés de clarté et de distinction.

C'est en fonction de ces traits que les croyances ou les jugements sont ou ne sont pas justifiés.

Il ne semble pas que Hume ait développé d'argumentation qui portât précisément contre ce principe. Mais on doit constater que ce point est absorbé par la question psychologique de l'origine des idées. C'est ainsi que Hume utilise parfois le langage cartésien (voir par exemple *Enquiry*, parag. 48). Notons bien que dans le cas de l'assentiment concernant les relations entre idées (intuition ou démonstration), les croyances sont «motivées» par la nature des idées mises en relation, en fonction de leur ressemblance, contrariété, degrés de qualité, proportion de quantité et de nombre⁹. Mais là encore, cette motivation est décrite en termes psychologiques.

Quant au principe (i), la tradition cartésienne admet, nous l'avons dit, que

- (i') la croyance n'est jamais exclue du contrôle volontaire.

⁸ On notera de plus que chez Hume, l'usage du mot «belief» n'implique pas d'insuffisance épistémique de l'état décrit. L'usage de Locke ou d'autres philosophes est différent. V. Passmore (1980), p. 163.

⁹ V. *Treatise*, p. 95. On rappellera que selon Hume, l'activité cognitive se réduit d'une part à la comparaison des idées qui, dans les cas favorables, permet d'établir les «relations d'idées» dont les disciplines mathématiques sont faites, et d'autre part à l'inférence causale qui sert à fixer les «questions de fait».

L'âme est passive dans la perception des idées, mais active dans le jugement ou la croyance. La thèse des *Méditations* et des *Principes* est que le jugement est un acte de la volonté (*actus voluntatis*).

Voyons comment Hume avance le premier de ses principes, selon lequel la croyance est exclue du contrôle volontaire. Dans le *Treatise* I.iii.7, Hume attaque dans une note (p. 96–97) la division habituelle (mise en évidence dans la *Logique* de Port-Royal, par exemple) des actes de l'entendement en conceptions (ou idées), jugements et raisonnements. Selon cette division, la conception consiste en la considération (qui constitue un acte inanalysable) d'une ou de plusieurs idées, le jugement en l'union ou séparation d'idées différentes, et le raisonnement en union ou séparation d'idées différentes par l'intermédiaire d'autres idées.

Mais le jugement, objecte Hume, ne comporte pas nécessairement union ou séparation d'idées¹⁰. Dans le jugement d'existence – Hume prend pour exemple le jugement que Dieu existe – il n'y a pas «union des idées», car il n'y a pas d'idée distincte d'existence. Hume admettrait la thèse de Kant selon laquelle «l'existence n'est pas un prédicat». L'idée de l'existence de x ne fait pas de contribution à l'idée de x. De l'idée de x, nous ne pouvons ni distinguer l'idée de x existant ni séparer l'idée de l'existence de x. Aussi concevoir et concevoir comme existant ne sont-ils pas des actes distincts. A partir de là, Hume rejette l'analyse habituelle du jugement comme union ou séparation d'idées, l'union ou la séparation n'étant pas une condition nécessaire pour qu'il y ait jugement. Le jugement tiendra donc à autre chose.

Dans les questions de fait, Hume semble admettre que la croyance revient paradigmatiquement à admettre qu'existe ce qui est conçu¹¹. C'est une sorte d'acte qui «place dans la réalité» ce qui est conçu. Cet acte de «placer dans la réalité» est un changement dans la manière de concevoir et ne prend pas un

¹⁰ Ce que Hume dit ici du jugement vaut aussi, à ses yeux, pour la croyance (*belief*) ou l'assentiment (*assent*).

¹¹ Ce passage montre que Hume assimile l'une à l'autre la «force assertorique» attachée à la croyance et le concept d'existence. Il se fonde sur la réflexion suivante: pas plus que l'assertion de quelque chose n'ajoute à ce qui est asserté, pas plus, dans la conception qu'on en a, l'existence de quelque chose n'ajoute à la conception de cette chose. Il faut élever ici l'objection suivante: ce qui rend impossible cette assimilation, c'est que le concept d'existence peut jouer un rôle dans un contenu de croyance sans qu'il n'y ait d'assertion ou de jugement. Voir P. T. Geach (1981), p. 263–264. P. Geach donne les exemples suivants: «ou il y a un monstre dans le Loch Ness, ou beaucoup d'observateurs se sont trompés», «s'il y a des canaux sur Mars, Mars est habitée». Cf. aussi la note suivante.

objet différent¹². En particulier, il ne prend pas un objet qui lui serait spécifique, par exemple une proposition. On a donc affaire à une doctrine non propositionnelle du jugement. (La plus développée des doctrines de ce genre est celle de F. Brentano.)

Ailleurs, Hume attribue une conséquence inacceptable à la thèse qui place le propre du jugement ou de la croyance dans l'union ou la séparation des idées:

«L'esprit exerce un contrôle (*command*) sur toutes ses idées, et peut les séparer, les unir, les mélanger et les varier comme il lui plaît: de manière que si la croyance consistait seulement dans une nouvelle idée attachée à la conception, il serait au pouvoir d'un homme de croire ce qui lui plaît¹³.»

Ce conséquent – qu'on peut croire tout se qu'on veut ou peut concevoir – étant inacceptable, la thèse qui en est l'antédécent – que le jugement consiste en union ou séparation d'idées – l'est aussi. On notera que Hume tient simplement le conséquent pour absurde et ne donne pas de discussion détaillée du rapport entre jugement et volonté.

Remarquons au passage que c'est la formation des croyances que Hume voit soustraite au contrôle volontaire, et non l'occurrence des idées (comme exemplaires, *tokens*): «l'esprit exerce un contrôle sur toutes ses idées». Hume nous attribue un contrôle (*command*) sur la présentation des idées, mais exclut la croyance de ce contrôle. Et lorsque Hume avance que «la croyance est plutôt un acte de la partie sensitive que de la partie cogitative de nos natures» (*Treatise*, p. 183), il veut soustraire encore la croyance au contrôle du sujet, mais tout en admettant que les activités «cogitatives» y sont soumises. Hume trace là une différence entre les phénomènes mentaux fondée sur l'activité et la passivité.

Qu'en est-il alors de la croyance si l'union ou la séparation des idées n'est pas requise? Sa spécificité tient à la vivacité des perceptions. On parle d'acte de jugement seulement du fait de la force et de la vivacité de la perception:

¹² On notera qu'il ne semble pas y avoir de place, dans le schème de Hume, pour la supposition, dans la mesure où celle-ci, tout en se distinguant du jugement, peut «contenir la même idée» que le jugement. La différence ne peut donc être rapportée à l'idée concernée. – Thomas Reid a été le premier à voir le caractère insatisfaisant des vues de Hume concernant la croyance. Cf. *Inquiry into the Human Understanding* (1764), II.5, et D. Schulthess (1983), p. 147-148.

¹³ *Treatise*, Appendix, p. 623-624. Et dans le même sens: «The mind has a faculty of joining all ideas together, which involve not a contradiction; and therefore if belief consisted in some idea, which we add to the simple conception, it would be in a man's power, by adding this idea to it, to believe any thing, which he can conceive.» (*Abstract*, p. 653)

une opinion ou croyance est «une idée vive rattachée ou associée à une impression présente»¹⁴.

Dans l'interprétation du principe (i) de Hume sur le caractère non volontaire de la croyance, nous devons évidemment tenir compte de ce qu'est, à ses yeux, une croyance: une idée vive associée à une impression présente. Cette approche privilégie la croyance *in absentia*. Ce qui est présenté ici comme une définition convient singulièrement au cas de l'inférence causale.

Notons d'abord que Hume ne traite pas de l'assentiment à des lois générales, mais fait porter son examen sur l'assentiment à des cas particuliers. En outre, les croyances se distinguent en principe des jugements de la perception sensible et de la mémoire¹⁵.

Les croyances sont donc formées sur le modèle de ce qui apparaît dans l'inférence causale: ayant l'impression de la cause (ou de l'effet), on forme, en fonction d'une association antérieurement établie, une idée de l'effet (ou de la cause) qui, du fait du contexte dans lequel elle apparaît et de la vivacité empruntée à l'impression présente, constitue aussi une croyance.

	passé		présent
	conjonction constante		
impression	impression	impression	idée-croyance (impression absente)
type A «cause»	type B «effet»	A _i	B _i tirant de A _i sa vivacité
		B _j	A _j tirant de B _j sa vivacité

Ce modèle est le modèle général de formation de la croyance dans les questions de fait, conformément à la définition donnée ci-dessus: «Nous ne pouvons jamais être induits à croire dans une question de fait, excepté là où la cause, ou son effet, nous est présent¹⁶.» Sans passer par un exposé de la théo-

¹⁴ «A lively idea related to or associated with a present impression.» (*Treatise*, p. 96. V. aussi I. iii. 7.) Les impressions sont les données de la perception normale, caractérisées par leur force. Quant aux idées qui servent de contenu aux autres formes d'activité mentale, elles consistent en copies affaiblies des impressions.

¹⁵ Voir toutefois *Treatise*, p. 86: «The belief or assent which always attends the memory and sense».

¹⁶ «We can never be induc'd to believe any matter of fact, except where its cause, or its effect, is present to us.» (*Treatise*, Appendix, p. 623)

rie de Hume sur la causalité, il faut noter que la formation des croyances en un instant donné est influencée par un autre facteur que par l'occurrence d'impressions à l'instant en question. Le facteur, c'est l'habitude, la marque dans l'imagination des conjonctions antérieurement constatées. Une idée est rendue vive par le contexte de conjonctions passées et d'une impression présente:

«La croyance, qui accompagne l'impression présente et est produite par une foule d'impressions et de conjonctions passées (...), surgit de manière immédiate, sans aucune nouvelle opération de la raison ou de l'imagination.» (*Treatise*, p. 102)

La vivacité, qui fait de la conception un cas d'assentiment ou de croyance, est donnée avec l'idée. Il n'y a pas d'initiative du sujet qui soit requise pour former la croyance. On retombe en somme sur un aspect de la doctrine cartésienne: l'âme est passive dans la perception de ses idées.

Critique du modèle rationaliste

En possession de ces analyses relatives à la croyance, Hume s'est fait fort de montrer que la formation des croyances ne doit rien aux modèles rationaliste et empiriste classiques concernant la manière dont peuvent se former des croyances justifiées (cf. le principe (ii') concernant la différenciation de la matière des croyances). La thèse de Hume est ici la suivante: si nous ne pouvions former des croyances qu'en conformité avec les modèles classiques de la croyance justifiée, toute croyance s'éteindrait. C'est ce qu'il s'emploie à montrer pour une série de cas typiques: c'est le Hume sceptique.

Dans chacun de ces cas, il substitue une perspective causale de formation des croyances (une genèse sans justification) au modèle rationaliste qu'il a écarté. On remarque à cet égard que Hume attend d'une philosophie qu'elle réponde à la question: comment se constitue ce système de croyances que nous avons? Ce que nous avons traduit ainsi: comment se constitue le sens commun?

Hume assigne aux systèmes de ses prédécesseurs une fonction que ceux-ci ne leur ont à vrai dire pas attribuée: rendre compte du sens commun. On notera ses réflexions sur l'ignorance, chez les non-philosophes, des ressources que les philosophes pensent pouvoir appliquer:

«Le défaut commun aux systèmes dont les philosophes se sont servis pour rendre compte des actions de l'esprit est qu'ils supposent une subtilité et un raffinement tels qu'ils excèdent non seulement la capacité des simples animaux, mais même des enfants et des gens du commun de notre espèce; ceux-ci sont néanmoins capables des mêmes émotions et affections que des personnes dotées du génie et de l'entendement les plus accomplis.» (*Treatise*, p. 177)

Il fait de la capacité de répondre à cette question la pierre de touche pour l'adoption d'un système philosophique:

«Qu'un philosophe quelconque fasse l'essai suivant: il cherchera à expliquer cet acte de l'esprit que nous appelons croyance, en rendant compte des principes dont il dérive, d'une manière qui soit indépendante de l'influence de l'habitude sur l'imagination; et il faudra que son hypothèse soit également applicable aux animaux et à l'espèce humaine. Lorsqu'il aura accompli cela, je promets d'adopter sa doctrine.» (*Treatise*, p. 178)

Hume ne semble pas avoir tenu compte du caractère complexe de la conception rationaliste de l'acquisition des croyances (si on met de côté les croyances formées par la sensation et par la mémoire qui représentent des cas particuliers):

- pour les croyances justifiées, elles se forment par les procédures «philosophiques», déductives ou dans certains cas inductives
- pour les croyances non justifiées, elles se forment dans un sujet S par la communication de S avec d'autres sujets.

On rappellera l'influence de l'état d'enfance selon Descartes:

«Pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs (...), il est presque impossible que nos jugements soient si purs et si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle¹⁷.»

A la place de ce dualisme, Hume veut mettre en place un système unitaire de formation des croyances.

Nous avons dit plus haut que Hume a attribué aux systèmes de ses prédécesseurs une fonction que ceux-ci ne leur ont pas donnée: rendre compte du sens commun. Peut-être cependant ce projet a-t-il des antécédents chez certains Cartésiens. Malebranche, dans le *Traité de la nature et de la grâce*, développe une thèse selon laquelle les esprits et leurs modifications sont soumis aux lois générales de la grâce, tout comme la chose étendue est soumise aux lois générales de la communication des mouvements. C'est ainsi que les «jugements naturels» sont réglés par le jeu des causes occasionnelles. Mais chez Malebranche, l'enchaînement causal ne se substitue pas à la formation des jugements par les moyens de l'inférence. Dans le cas des jugements justifiés, ces perspectives coexistent: un jugement peut être justifié et causé. En outre, l'enchaînement causal concerne aussi bien l'occurrence des événements mentaux intervenant par l'imagination et le raisonnement – qui semblent échapper à cet enchaînement chez Hume – que les croyances.

¹⁷ *Discours de la méthode*, 2e partie, AT, t. VI, p. 13.

III. Sens commun idéal et sens commun réel

On peut supposer que Hume s'est avisé de l'écart entre les croyances qu'un esprit est réputé acquérir selon son système et les croyances effectivement présentes dans le sens commun et qui sont à vrai dire celles qui déterminent l'action humaine. Il lui arrive de relever que la formation des croyances est influencée par autre chose que par l'occurrence d'impressions et le renforcement des idées selon les schémas prévus. C'est ainsi qu'il fait place à l'acquisition des croyances par la communication. Dans le *Treatise*, Hume note la place de cette forme de formation des croyances:

«Nous avons un penchant remarquable à croire tout ce qui nous est rapporté (. .) même lorsque c'est contraire à l'expérience quotidienne et à l'observation¹⁸.»

L'importance de ce phénomène l'a conduit à revenir sur les thèses (i) et (ii) de son programme psychologique. Cela apparaît le plus clairement dans l'*Enquête sur l'entendement humain*.

Dans la section de l'*Enquête* consacrée aux miracles, Hume introduit un principe, analogue à celui qui vaut pour la causalité, destiné à rendre compte de la formation des croyances par le témoignage d'autrui: nous croyons autrui dans la mesure où dans le passé, témoignage d'autrui et vérité de la proposition ont été constamment conjoints (*Enquiry*, p. 111-112).

	passé		présent
	conjonction		
impression	impression	impression	idée-croyance (impression absente)
une personne S dit que p	p (est vrai)	une personne U dit que r	r (est vrai)
une personne T dit que q	q (est vrai)		
	etc.		

¹⁸ *Treatise*, p. 113; voir aussi *Enquiry*, p. 107.

Cette manière d'acquérir des croyances soulève évidemment des questions. Hume les traite à partir de la croyance que des miracles se produisent ou se sont produits, ce dont on a des témoignages. Dans ces cas, on se trouve dans une situation où, d'un côté, on croit que non-s (où s décrit un certain événement naturel) en vertu du témoignage d'autrui, et, de l'autre, on croit que s, en vertu de l'expérience qu'on a du cours de la nature.

Dans un tel cas, «un homme sage proportionne sa croyance à l'*evidence*»¹⁹. Voyons en quoi consiste la 'pesée de l'*evidence*':

«Je pèse un miracle²⁰ contre l'autre²¹; et selon la supériorité que je découvre, je prends ma décision, en rejetant toujours le miracle le plus grand²².»

En simplifiant la procédure décrite, les conjonctions passées sont confrontées dans chaque cas quant à leur régularité, et c'est la croyance correspondant à la conjonction la plus régulière qui l'emporte pour «l'homme sage». Ainsi, la croyance proportionnée à l'*evidence* sera légitimée, une croyance non proportionnée ne le sera pas (toutes deux étant cependant non justifiées en fonction de requisits rationalistes).

Il y a des anticipations de cette procédure dans le *Treatise*:

«Ainsi tout raisonnement probable n'est autre chose qu'une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement en poésie et en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, mais également en philosophie. Que je sois convaincu d'un certain principe, c'est seulement une idée, qui me frappe plus fortement. Que je donne la préférence à un ensemble d'arguments plutôt qu'à un autre, je ne fais que décider en fonction de mon sentiment concernant la supériorité de leur influence.» (p. 103)

Si le contexte de la discussion nous est familier, l'intervention de la décision («*I decide from. . .*») n'est guère compatible avec les orientations fixées par le principe (i) ci-dessus. Le jugement sur l'influence respective des idées est autre chose que le jugement coïncidant avec la vivacité d'une idée.

¹⁹ «A wise man (. . .) proportions his belief to the evidence.» (*Enquiry*, p. 110) Le dernier mot est si difficile à traduire que nous y renonçons. Une approximation serait «raison de croire».

²⁰ A savoir, une exception à la règle de la véricité.

²¹ A savoir, une entorse aux lois de la nature.

²² «I weigh the one miracle against the other; and according to the superiority, which I discover, I pronounce my decision, and always reject the greater miracle.» (*Enquiry*, p. 116)

Hume introduit ainsi une différenciation épistémologique des croyances. Il accorde maintenant à certains processus de formation des croyances une forme de légitimité, une supériorité épistémologique sur les croyances qui n'en dépendent pas. Il revient donc, quoique d'une manière indirecte, sur le principe (ii). De manière indirecte, car ce ne sont pas les idées – matière des jugements – qui ont une certaine qualité qui leur soit propre et qui permette la différenciation épistémologique des jugements, mais c'est le contexte qui autorise certains jugements à prévaloir sur d'autres jugements pour un sujet donné et en fonction des habitudes de celui-ci. Cette épistémologie, qui n'exclut du reste pas l'erreur, est de nature cohérentiste. La légitimité que donne cette cohérence est relative à une personne et à un contexte: «Le prince indien qui refusa de croire les premières descriptions des effets du gel raisonnait justement (*justly*).» (*Enquiry*, p. 113)

L'admission d'une procédure de «pesée», préalable à la croyance, a encore d'autres conséquences. Cette procédure semble sous le contrôle de l'«homme sage», et donc la croyance elle-même semble relever de ce contrôle. Hume revient ainsi sur son principe (i). On peut dire plus: la réduction de la croyance à l'idée vive est compromise une fois admise une «pesée de l'*evidence*». La procédure de «pesée» dépend de la possibilité de dégager, préalablement à la croyance, la matière de celle-ci. L'une et l'autre diffèrent donc: l'idée qui est matière de la croyance peut être donnée sans la croyance. Hume devra alors ou bien renoncer à l'identification de la croyance à une idée vive, et introduire une autre analyse de la croyance pour rendre compte de ce que la croyance ajoute ici à l'idée, ou bien conserver son analyse de la croyance en admettant qu'une procédure sous contrôle volontaire puisse conférer la vivacité à une idée. Quelle que soit la voie choisie, la procédure de pesée de l'*evidence*, relevant du contrôle volontaire, remet en question le principe (i).

IV. Conclusion

Hume revient ainsi sur plusieurs thèses qu'il a défendues. Néanmoins, la conception épistémologique qu'il avance est originale et ne le ramène ni au cartésianisme ni à Locke. Cette conception de la légitimation des croyances est de style cohérentiste – une croyance est justifiée, non en fonction des caractères propres de l'idée qu'elle contient, mais en fonction des relations entre l'idée qu'elle contient et les habitudes déjà possédées par le sujet.

La théorie de Hume peut-elle rester dans son intention, après ce revirement, une théorie du sens commun? La réponse à cette question doit être négative, dans la mesure où Hume a quitté le terrain de la description pour

celui de règles épistémologiques de la croyance proportionnée à l'*evidence*. Or le sens commun réel fait la part belle aux croyances qui ne satisfont pas à ces règles.

BIBLIOGRAPHIE

- DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, éd. L. A. Selby-Bigge, revue par P. H. Nidditch, Oxford 1978 (en abrégé *Treatise*).
- DAVID HUME, *Enquiry concerning the Human Understanding*, éd. L. A. Selby-Bigge, revue par P. H. Nidditch, Oxford, 1975 (en abrégé *Enquiry*).
- LYND FORGUSON (1989), *Common Sense*, London, Routledge.
- PETER T. GEACH (1981), «Assertion», in *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, p. 254-269.
- HENRI GOUIER (1955), «La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique», in E. Castelli (éd.), *Retorica e Barocco*, Roma, Bocca, p. 85-97, repris dans *La métaphysique de Descartes*, 3e éd. Paris, Vrin, 1978.
- ANTHONY KENNY (1972), «Descartes on the Will», in R. J. Butler (éd.), *Cartesian Studies*, Oxford, Blackwell, p. 1-31.
- KEITH LEHRER (1990), *Theory of Knowledge*, Boulder, Westview.
- GABRIEL NUCHELMANS (1983), *Judgment and Proposition from Descartes to Kant*, Amsterdam, North-Holland.
- JOHN PASSMORE (1980), «Hume and the Ethics of Belief», in *Hume's Intentions*, 3e éd., London, Duckworth, p. 160-176.
- DAVID PEARS (1986), «The Naturalism of Book I of Hume's *Treatise of Human Nature*», in A. Kenny (éd.), *Rationalism, Empiricism and Idealism*, Oxford, Clarendon, p. 104-123.
- DAVID PEARS (1990), *Hume's System: An Examination of the First Book of His Treatise*, Oxford, Oxford University Press.
- DANIEL SCHULTHESS (1983), *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Lang.