

Université Lille 3

Ecole Doctorale « Sciences de l'Homme et de la Société » de l'Université
de Lille Nord de France. UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage ».

Hume et la mélancolie sceptique

Une approche par la dynamique des discours

Volume 2

Thomas Claisse

Thèse en vue d'obtenir le grade de Docteur en Philosophie

Dirigée par Bernard Joly et Eléonore Le Jallé

Composition du Jury :

Christian Berner, Professeur des Universités, Université Lille 3

Frédéric Brahami, Professeur des Universités, Université de Franche-Comté

Claude Gautier, Professeur des Universités, ENS de Lyon, Rapporteur

Laurent Jaffro, Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Rapporteur

Bernard Joly, Professeur émérite des Universités, Université Lille 3, Directeur

Eléonore Le Jallé, Maître de conférences habilitée à diriger des recherches, Université Lille 3,
Directrice

Date de soutenance : 13 Décembre 2014

SECONDE PARTIE

Démêler le nœud sceptique.

Un terrain humien pour une
philosophie de l'affect

Introduction

Scepticisme de facto

Rappelons la question que Husserl posait dans la *Krisis* :

Comment se fait-il que le *Treatise* de Hume (par rapport auquel l'*Essai sur l'entendement humain* n'est qu'un pâle et méchant écrit) constitue un événement historique d'une telle taille ? Que s'est-il donc passé là ?¹

Cette question n'est pas celle du philosophe qui cherche des définitions de principe, des développements conceptuels *a priori*, et des critères idéaux. Husserl n'est pas à proprement parler en quête d'universalité ici. Il demande des faits. Il veut savoir ce qui s'est effectivement « passé ». Dans cette seule question, il nous montre, ou plutôt nous voyons, nous qui réalisons cette enquête, que la décision sceptique prend chez Hume une forme qu'elle n'avait pas auparavant dans l'histoire. Nous voyons que les mouvements de discours que l'on regrouperait sous le nom de « *skepsis* de Hume » marquent une orientation inédite et décisive dans le champ plus large de la *skepsis* naturaliste. Nous voyons que cette dernière se dote d'une efficience qui dépasse ce qu'elle a pu être précédemment, même avec les philosophies à la surface desquelles elle affleurerait, et où elle se montrait presque au grand jour. C'est l'explication que nous donnons de la remarque envers Locke, qui reste toute relative : si l'*Essai* est « un pâle et méchant écrit », c'est bien *par rapport* au *Traité*. La place que Husserl donne à l'*Essai* manifeste ici bien plus d'estime que la tonalité péjorative ne le fait croire : l'*Essai* est le point culminant d'une *skepsis* sur le point de créer un événement historique de taille. Mais cette *skepsis* y reste sous-terrain et inefficace. L'*Essai* ne lui donne pas toute sa signification, il continue de tenter de dissimuler la décision sceptique, ce qui est visible simplement dans le fait que la plupart des motifs sceptiques qu'il manifeste ne sont pas thématiques comme tels. C'est dans le *Traité* que la décision se révèle pleinement, qu'elle est

¹ Husserl, *Krisis*, p. 103.

thématisée, revendiquée, et systématisée. C'est avec le *Traité* qu'arrive cet « événement historique ». C'est cela que nous devons décrire et expliquer, « sur son terrain ultime », celui de la psychologie naturaliste, celui des faits et des réalités objectives, celui dont participent les *discours*.

En guise d'événement historique, ce sont des mouvements de discours que nous avons à observer. Quelque chose s'est passé, quelque chose a changé. Le champ des discours constitutifs de la *skepsis* moderne s'est trouvé modifié en profondeur. Et cette modification donnerait une signification toute nouvelle à la pratique de la philosophie, à la scientificité de ses discours, à la cohérence de ses systèmes conceptuels, laquelle signification renouvelée est visible dans ses conséquences historiques, par exemple dans l'opposition, que nous avons examinée plus haut, des tenants du « Zurück zu Kant » et de ceux du « Zurück zu Hume ». Ce sur quoi nous avons conclu notre précédente partie, c'est l'observation suivante : *caractériser la décision sceptique par la nécessité des définitions analytiques, créer un concept « prégnant » de scepticisme, c'est une chose ; rendre compte de sa réalisation effective, en saisir les rouages, la portée et les conséquences, en est une autre*. C'était cela, ce que nous avons appelé le « défi de Husserl » : questionner « sur son terrain ultime », celui du scepticisme nécessaire, le « reddere rationem » humien « qui reconnaît lui-même son absurdité »¹.

L'emphase apportée par la locution latine, choisie sciemment par Husserl parce qu'elle est un cliché de fausse vanité intellectuelle, souligne l'ironie d'une science prétendant fonder un système de toutes les sciences et des croyances en l'existence du monde, et se voyant en même temps contrainte de « reconnaître son absurdité ». La fin de la partie précédente de cette étude s'est employée à montrer les difficultés qu'apporte, dans le nœud sceptique, la circularité qui est précisément visée par cette tournure ironique. Mais il nous semble que la clé du changement dans le champ de la *skepsis* moderne se trouve justement là, à l'un des deux pôles de cette circularité : celui de la reconnaissance, par le « reddere rationem », de sa propre absurdité. L'un des thèmes généraux du discours de mélancolie, où nous situons l'expression de la décision sceptique, est justement la reconnaissance des absurdités impliquées par la mise en œuvre de la construction de la science de la nature humaine. Cette

¹ Husserl, *Krisis*, p. 478.

reconnaissance est transversale, et explicite dans le *Traité*. En voici une liste représentative des principales occurrences :

Il n'y a aucune question d'importance dont la décision n'appartienne à la science de l'homme, et il n'en est aucune qui puisse être résolue *avec certitude*, tant que nous ne savons rien de cette science.¹

Et de même que la science de l'homme est *le seul fondement solide* des autres sciences [le seul sur lequel elles puissent s'établir *avec quelque sécurité*], le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science doit reposer sur l'expérience et sur l'observation.²

Quand des expériences de ce genre sont judicieusement réunies et comparées, nous pouvons espérer établir sur elles une science qui ne sera *pas inférieure en certitude* et sera bien supérieure en utilité à toute autre science relevant de la compréhension humaine.³

Quand je tourne mes regards vers moi-même, je ne trouve que *le doute et l'ignorance*. [...] telle est ma faiblesse que je sens *toutes mes opinions se défaire et tomber d'elles-mêmes* quand elles ne sont pas soutenues par l'approbation d'autrui. Chaque pas que je fais est hésitant et chaque réflexion nouvelle me donne à *redouter une erreur et une absurdité dans mon raisonnement*.⁴

Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, *je ne peux donner de raison d'y souscrire* [...].⁵

Quand nous remontons vers les premiers principes de l'entendement humain, nous constatons qu'il nous conduit à des sentiments qui semblent tourner en ridicule toutes nos peines et tout notre travail passés et nous décourage de poursuivre nos recherches à venir. [...] lorsque nous disons que nous voulons connaître le principe opérant ultime, soit nous nous contredisons soit nos paroles n'ont aucun sens.⁶

J'avais entretenu quelque espoir qu'en dépit de ses insuffisances, *notre théorie du monde intellectuel serait exempte des contradictions et des absurdités* qui semblent accompagner toute explication que la raison humaine puisse donner du monde matériel. Mais [...] je me trouve engagé dans un tel labyrinthe que, je dois l'avouer, je ne sais plus comment corriger mes premières opinions, *ni comment les rendre cohérentes*.⁷

¹ THN, 1. Introduction, 6, p. 34. Nous soulignons.

² THN, 1. Introduction, 7, p. 34 (entre crochets : 6, p. 34). Nous soulignons.

³ THN, 1. Introduction, 10, p. 37. Nous soulignons.

⁴ THN, 1.4.7.2, p. 357. Nous soulignons.

⁵ THN, 1.4.7.3, p. 358. Nous soulignons.

⁶ THN, 1.4.7.5, p. 359-360.

⁷ THN, 1. app. 10, p. 382. Nous soulignons.

[...] j'ai conscience que mon explication est très défectueuse et que seule l'apparente évidence des raisonnements précédents a pu m'induire à l'accepter.¹

Bref, il y a deux principes entre lesquels je ne peux trouver de cohérence, et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à l'un d'eux.²

Voilà où semble se situer la modification du champ discursif de la *skepsis*. Le « reddere rationem » humien, qui consiste en réalité – *en fait* devrions-nous dire – en l'explication psychologique des formes de croyances et de toute connaissance, « reconnaît lui-même son absurdité ». Il faut traduire l'expression husserlienne, qui dans ce passage s'emploie à une critique du scepticisme humien. Il faut la débarrasser de sa tonalité péjorative pour comprendre l'enjeu qui est posé ici : ce « reddere rationem » humien est explicitement sceptique, dans le texte du *Traité* lui-même. Lorsque Husserl écrit qu'il reconnaît « son absurdité », il faut comprendre qu'il se *reconnaît comme sceptique* : la définition « prégnante » du scepticisme soulignait ce caractère nécessairement absurde de toute théorie sceptique. Lorsque Husserl écrit : « ses propres absurdités », il faut lire : « sa propre nature sceptique ».

Ce qui nous intéresse ici, c'est que la tentative d'édification du système complet des sciences, sur le fondement de la science expérimentale de la nature humaine, admet finalement dans le *Traité* qu'elle est intimement liée à la décision sceptique : elle ne s'effectue qu'en reconnaissant explicitement, et systématiquement, la part essentielle de scepticisme qui détermine son orientation. Cela aussi est explicite en plusieurs endroits dans le *Traité*, mais la conclusion du discours de mélancolie est, sur ce point, plus claire que toutes les autres occurrences :

Penser que j'approuve un objet et que j'en désapprouve un autre me rend mal à l'aise ; ou que j'appelle une chose belle et une autre laide, que je tranche entre la vérité et la fausseté, la raison et la folie, sans savoir d'après quels principes je procède. Je suis inquiet pour la condition du monde savant qui vit dans une telle ignorance sur tous ces points.³

Pour ma part, mon seul espoir est de pouvoir contribuer un peu à l'avancement du savoir en donnant, sur certains points, un tour différent aux spéculations des

¹ *THN*, 1. app. 20, p. 385.

² *THN*, 1. app. 22, p. 385.

³ *THN*, 1.4.7.12, p. 364.

philosophes et en leur indiquant plus distinctement les seuls sujets où ils peuvent espérer atteindre l'assurance et la conviction. La nature humaine est la seule science de l'homme et jusqu'ici, pourtant, elle a été la plus négligée. [...] Un *vrai sceptique* se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique [...].¹

Ces remarques font écho à l'annonce de Locke, dans l'*Essai*, selon laquelle « c'est un assez grand honneur que d'être employé en qualité de simple ouvrier à nettoyer un peu le terrain, et à écarter une partie des vieilles ruines qui se rencontrent sur le chemin de la connaissance [...] », et « ce sera rendre service à l'entendement humain, de faire quelque brèche à ce sanctuaire d'ignorance et de vanité »². L'ambition semble être la même, à l'intérieur du champ discursif de la *skepsis* naturaliste : montrer la portée et les limites de toute recherche philosophique en fournissant les outils pour contrer la pensée abstruse et superstitieuse. Alors en quoi est-ce différent dans le *Traité* ? Chez Locke la contribution est programmatique, elle expose les intentions générales d'un effort philosophique à venir. La contribution que prétend apporter Hume est, de même, programmatique en ce qui concerne la suite du *Traité*. Mais elle est aussi conclusive, puisqu'elle vient clore le premier livre, qui développe les principes et concepts fondamentaux de la science de la nature humaine et en tire les conséquences épistémologiques. Or elle est clairement, et explicitement sceptique. Complètement acceptés, revendiqués, et même posés comme salvateurs, « nos principes sceptiques »³ sont, dans l'effort d'établissement de la nature humaine, nécessaires. En d'autres termes, ce qui change ici, c'est que l'effort de psychologie naturaliste reconnaît l'inévitabilité du scepticisme : il énonce clairement, et explicitement, la décision sceptique. C'est notre nouvelle hypothèse générale, celle qui sera dorénavant notre fil conducteur : *toute tentative de psychologie qui chercherait à construire un système des sciences à partir de l'attitude naturelle, et qui ne reconnaîtrait pas le scepticisme qu'elle implique dans le même mouvement, serait incomplète et incohérente.*

Comment cette nécessité est-elle *exposée* ? Comment est-elle rendue *manifeste* dans les discours de la *skepsis* naturaliste ? Et surtout, cela signifie-t-il que la décision sceptique telle

¹ *THN*, 1.4.7.14, p. 366-367. Nous soulignons.

² Locke, *ECHU*, préface, p. XXXII.

³ *THN*, 1.4.7.15, p. 367.

qu'elle est exprimée dans la section 1.4.7 du *Traité*, puisse être réduite aux différents motifs qui la constituent ? La présente partie tâchera de répondre à ces questions.

Une forme particulière de nécessité ? Question de principe

La décision sceptique n'est-elle qu'un aveu de faiblesse face à l'inévitabilité du scepticisme ? N'est-elle qu'une résignation face à ce qui est impossible à parer, ou face à l'absence d'autre voie pour la science de la nature humaine ? Nous avons vu que la nécessité exprimée lorsque nous disons qu'il n'y a pas de science de la nature humaine qui ne soit sceptique est avant tout une nécessité logique, idéale, qui exprime l'inhérence du scepticisme. Nous avons défini la science de la nature humaine comme reposant sur l'analogie physicienne et engageant par définition une conception naturaliste de la réalité. Nous avons vu que ces deux traits définitionnels suffisaient à situer la décision sceptique, c'est-à-dire que par eux, la nécessité du scepticisme devenait clairement visible. Il s'agit d'une implication strictement logique, exprimant que le scepticisme se déduit du naturalisme, qu'il est faux qu'il puisse y avoir naturalisme, à moins qu'il y ait aussi scepticisme. Mais on pourrait aussi la considérer comme une implication d'ordre épistémologique, exprimant que *la connaissance* par un individu, du naturalisme comme attitude de la science de la nature humaine n'est possible qu'accompagnée de *la connaissance* par l'individu du scepticisme qui s'y trouve. C'est notre cas lorsque nous voulons montrer qu'à partir du moment où nous avons identifié les discours humiens comme naturalistes, cela signifie nécessairement que nous les avons identifiés comme sceptiques. On pourrait de même voir dans l'implication l'expression d'une causalité de fait : le fait qu'il y a scepticisme dans la science de la nature humaine *s'explique par* le fait qu'il y a naturalisme. Mais qu'entendons-nous vraiment lorsque, parmi tous ces points de vue, nous disons que dans la science de la nature humaine, le scepticisme est une condition nécessaire du naturalisme, lui-même condition suffisante du scepticisme ?

La forme de l'implication et les différents points de vue que nous pouvons avoir sur elle restent équivoques. La perspective épistémologique par exemple, est celle d'un fait particulier : celui où l'individu connaît le naturalisme et le scepticisme. En ce sens, dire que la connaissance du naturalisme n'est possible que si l'on a pris connaissance du scepticisme cohabite, dans l'implication, avec une autre lecture selon laquelle dès lors qu'on a la

connaissance du naturalisme, il est impossible qu'on n'ait pas la connaissance du scepticisme. En exprimant les conditions logiques de description d'un fait, l'implication engage avec celui-ci le sens d'une temporalité qui s'avère être double : dans le premier cas, la connaissance du naturalisme suit, temporellement, celle du scepticisme, dans l'autre elle la précède. Il en est de même de l'explication causale : il est tout aussi possible de dire que le naturalisme cause nécessairement le scepticisme, que de dire que le naturalisme peut survenir à l'occasion du scepticisme, si d'autres conditions – d'autres causes – le permettent. Là aussi, tantôt les termes se précèdent, tantôt ils se suivent temporellement. Cette forme logique reste équivoque justement parce qu'elle est une *forme*, qui exprime une idéalité et non la réalité du lien entre l'analogie, le naturalisme et le scepticisme au sein de la science de la nature humaine. Le terme de « condition » employé ici ne peut s'entendre comme renvoyant à une réalité temporelle, causale par exemple : dans la forme logique de l'implication, chaque terme est condition de l'autre, et cette condition ne peut s'entendre que comme fonction de vérité. Ce que l'implication dit, c'est que la proposition *il y a une science de la nature humaine* est fausse, si et seulement si la proposition *il y a scepticisme naturaliste* est fausse. Cela ne nous dit pas si la science précède ou suit temporellement le scepticisme, ni même s'il est question d'une diachronie en science de la nature humaine et scepticisme. De la sorte, quel que soit le point de vue que nous adoptons, qu'il soit épistémologique ou explicatif (causal), celui-ci se rapporte toujours à la forme logique de l'implication, qui ne décrit pas la réalité factuelle – qui est par définition temporelle – des relations du scepticisme et du naturalisme, mais seulement les conditions dans lesquelles notre propre description de ces relations peut être dite vraie.

Ainsi, l'implication logique est, à proprement parler, l'expression de l'inhérence, indépendamment de toute science de la nature humaine particulière, et de tout scepticisme naturaliste particulier – c'est-à-dire instanciés dans des discours particuliers historiquement situés. Or cette inhérence, nous ne savons toujours pas en quoi elle consiste *réellement*. Nous savons où chercher : la nécessité du scepticisme réside dans le fait que la science de la nature humaine procède de l'attitude naturaliste. Il nous reste maintenant à décrire ce fait et à l'expliquer. La science de la nature humaine ne peut exister en dehors de l'attitude naturaliste, qui elle-même ne peut exister sans engager de scepticisme : est-ce à dire que pour établir une science de la nature humaine, le scepticisme est inévitable ? Lorsque nous disions, d'un point

de vue logique, « nécessaire », cela se traduisait-il uniquement, d'un point de vue descriptif et explicatif, par « inévitable » ? Dans le cadre de quels discours cette inévitabilité se manifesterait-elle ?

Rappelons-nous la profession de foi expérimentaliste de Hume : à partir du moment où la science que l'on met en œuvre s'occupe de réalité objective, elle doit épouser les motifs sceptiques (résumés dans l'injonction de l'expérience), sans quoi elle s'expose à l'obscurité des conceptions de la fantaisie. L'hypothèse que nous en tirons est que le discours de mélancolie, qui débouche sur la modalité concessive de l'expression de la décision sceptique, conduit à concevoir la nécessité du scepticisme comme inévitabilité.

Mais on a vu aussi que le scepticisme naturaliste n'est pas la meilleure voie pour la science de la nature humaine sous prétexte que d'autres seraient pires. Il n'est même pas une voie possible, parmi d'autres, de la science de la nature humaine. Il définit la totalité de ce qui fait cette science, ses positions théétiques, sa méthode, son ontologie et son épistémologie. Il n'est, en réalité, pas de science objective qui ne soit sceptique, parce que ce que l'on voudrait faire passer pour une science objective non-sceptique impliquerait des conceptions de la fantaisie, et ne satisferait tout simplement pas à la définition de la science comme voie la plus utile et la plus certaine de la connaissance. L'hypothèse que notre seconde partie mettra à l'épreuve est donc la suivante : parce que la science de la nature humaine est une science objective, le scepticisme en est la condition nécessaire, suffisante même lorsque nous parlons de scepticisme psychologue ou naturaliste, c'est-à-dire qu'*il en est le principe*. Il nous faudra ainsi trouver dans cette seconde partie de notre étude sous quelles modalités il peut être dit *principe* de la science de la nature humaine.

Traiter les problèmes de circularité

L'une des dernières raisons que nous avons envisagées, pour lesquelles la science de la nature humaine ne peut être qu'accompagnée de la décision sceptique, est la coïncidence qui semble résider en principe, entre cette science et cette décision, d'une circularité partagée. Rappelons les différents principes circulaires qui semblent subsister au cœur des relations entre science de la nature humaine et scepticisme.

La première a trait au « concept prégnant » de scepticisme : toute théorie réfutant ou questionnant les conditions de possibilité d'une théorie en général est sceptique. En ce sens, tout empirisme, et par extension tout expérimentalisme, parce qu'il refuse la possibilité de toute justification rationnelle, est sceptique. Une théorie sceptique est une théorie qui produit son auto-réfutation. La science de la nature humaine, qui destitue la justification au profit de l'explication est en ce sens sceptique : en refusant toute possibilité de justification, elle refuse en même temps sa propre légitimité.

Mais elle repose elle-même sur un principe de circularité qui coïncide avec celui du concept prégnant de scepticisme. Elle effectue, par sa « logique » dans le sens de Hume, une explication critique de tout raisonnement entendu comme comparaison d'objets, et de toute croyance entendue comme modification d'une réalité psychique. Dans le même temps, elle est elle-même un système de comparaisons d'objets, et de croyances. Elle produit donc elle-même sa propre explication critique. On ajoutera à cela tous les cercles de présupposés que nous avons indiqués en conclusion de notre première partie, et qui se résument ainsi : l'injonction de l'expérience repose sur le modèle impressionnel, mais c'est elle qui garantit la construction de ce modèle.

La simplicité de ces diallèles et de ces cercles est trompeuse. Ils apparaissent comme des cercles vicieux parce qu'on les considère comme caractérisant un ensemble de propositions logiques exprimant des réalités idéales. Effectivement, de ce point de vue, le concept de science de la nature humaine est circulaire, et implique soit sa propre réfutation, soit sa propre fondation. Mais le propre d'un paradoxe circulaire, considéré d'un point de vue logique, c'est qu'il désigne des réalités inexistantes, des faits impossibles. Une théorie qui impliquerait nécessairement sa propre impossibilité ne peut, en tant que théorie, exister. Or la science de la nature humaine existe bel et bien, elle se réalise sous nos yeux, nous la mettons en pratique dès lors que nous lisons les premières lignes du *Traité*. Et elle est, de même, sceptique dès les premiers instants où notre lecture l'actualise, la fait exister pour nous.

Une seconde manière de dénier ces circularités consiste à remarquer, toujours d'après la définition d'une science de la nature humaine comme psychologie naturaliste, que cette science a des objets qui impliquent la *différence*. Science de la pure objectivité, il serait impossible qu'elle soit auto-référente, parce qu'un tel principe reposerait sur la relation

d'identité, qui est inexistante dans la nature. Cette seconde parade est prometteuse, mais elle s'expose à une critique qui peut atteindre en même temps la première. Le fait que la science de la nature humaine soit l'objet, c'est-à-dire la matière, des discours dont le texte du *Traité* est la trace, ne signifie pas pour autant qu'elle existe en tant que théorie *légitime*. Elle peut simplement être un ensemble de discours absurdes et fictifs se faisant passer pour une théorie en bonne et due forme. Hume lui-même montre qu'il est possible qu'un système de croyances existe effectivement sans pour autant avoir d'objet qui soit véritable : il suffit que le raisonnement soit entaché de conceptions de l'imagination, autrement dit de fictions, qu'il ne combat pas en les confrontant à leur inexistence originaires dans l'expérience. La science de la nature humaine pourrait tout aussi bien elle-même être fictive, fabriquer ses objets, les considérer comme des existences réelles, alors qu'ils ne sont que des constructions abstraites sans fondement et des fictions philosophiques. Hume critiquait la notion de *Moi*, que les philosophes prétendent intuitive, comme une construction sans origine impressionnelle, et donc comme une notion vide, dénotant un objet qui n'existe pas, un non-objet. Mais alors, que dire des concepts d'impression et d'idée, ou de la conception, plus étrange, des principes d'association comme « sorte d'attraction »¹ ? Ce sont autant de concepts essentiels à la mise en place de la science de la nature humaine, dont on a vu qu'elle les avait en même temps construits, et qui pourraient aussi bien être des fictions. Ils sont d'ailleurs très souvent posés de façon péremptoire, dans une pratique du langage qui rappelle celle du dogmatisme, et que Hume lui-même reconnaît comme des « travers » :

En une telle occasion, nous sommes portés non seulement à oublier notre scepticisme, mais aussi notre modestie, et à employer des termes comme *il est évident, il est certain* ou *il est indéniable*, ce que le respect dû au public devrait peut-être nous interdire.²

Hume prétend que ces « travers » ne doivent pas laisser penser que son attitude est dogmatique. Que croire alors ? L'objectivisme universel sur lequel repose l'attitude naturaliste pourrait lui-même être une hypothèse non fondée, puisqu'il est présupposé d'emblée, à partir du moment où le philosophe s'engage dans une psychologie naturaliste.

¹ *THN*, 1.1.4.6, p. 56.

² *THN*, 1.4.7.15, p. 367.

Pourtant, si la science de la nature humaine était à ce point fictive, elle ne produirait aucune pétition de principe, aucun paradoxe d'autoréférence : ses thèses et positions, ses assertions, n'auraient aucune espèce de poids en terme de vérité ou de validité logique. Or elle est une théorie sceptique.

Notre système de définitions idéales est face à un problème d'apparence aporétique ici. Soit la science de la nature humaine se réfute elle-même, et alors elle ne peut exister, mais pourtant elle existe, elle produit des arguments, et a une effectivité, au moins en tant qu'elle se réfute elle-même. Soit elle existe, mais elle est en réalité fictive, et alors elle n'a aucune espèce d'effectivité, aucun impact logique propre à créer un paradoxe d'autoréfutation, mais pourtant elle s'auto-réfute.

Nous savons que ce système de définitions idéales est bel et bien établi, à partir des faits eux-mêmes, et il nous semble solide. S'il pose un problème lorsqu'on le confronte à nouveau aux faits, c'est-à-dire à la question de l'existence effective de la science sceptique de la nature humaine, alors c'est soit qu'il est incomplet, soit qu'il ne se suffit pas à lui-même : il doit être complété par une véritable description des faits sceptiques, du scepticisme résidant *de facto* dans les discours du *Traité*. Pour saisir l'étendue du problème, et compléter notre système de définitions idéales de la décision sceptique par la réalité de cette dernière, il faut nous intéresser à ce scepticisme *de facto*, et donc aux discours eux-mêmes, en commençant par ceux dont le thème et les usages suggèrent la réalité psychique de la fiction et son impact épistémologique. Car si une partie de l'attitude sceptique consiste à mettre en doute des systèmes de croyances définis comme autant de systèmes de fictions, et que l'un des objets du *Traité*, et donc de la science de la nature humaine, est d'expliquer la nature et l'origine de ces fictions et la manière dont elles accèdent au rang de croyance, il peut à nouveau se poser, dans le discours, un problème de circularité. Comment le *Traité* pourrait-il contenir des discours relevant de ce qui semble être des conceptions de la fantaisie, des *fictions* au sens commun du terme, pour expliquer la fiction et en critiquer la valeur scientifique, ne serait-ce que pour légitimer l'efficacité du scepticisme modeste ? Le premier moment de cette seconde partie est dédié au traitement de cette question, mais questionnera la circularité dans un cadre différent du simple diallèle logique, ainsi que nous le préconisons plus tôt dans cette section introductive. On tentera d'y montrer par une description de la dynamique des discours du

traitement de la fiction, que ce traitement est le cadre thématique et pratique de l'installation du nœud sceptique, à l'occasion de la lecture.

De la portée herméneutique du scepticisme de facto

L'approche du nœud sceptique que nous envisageons ici, par les faits de discours sceptiques manifestés dans les textes, est celle que nous appelons « approche par la dynamique des discours ». Ceux-ci, et leurs mouvements, sont des faits dont le texte n'est que la trace. C'est à partir de l'enquête sur les indices disséminés parmi ces traces textuelles que la dynamique des discours peut être reconstruite. Et c'est en analysant cette dynamique que nous obtiendrons une vue éclatée des différents constituants du nœud sceptique. Cette analyse factuelle est donc la voie de la description et de l'explication du nœud sceptique, par lesquelles nous pourrions construire le cadre de sa compréhension. De la sorte, nous allons effectuer un aller-retour. Nous avons progressé de l'enquête factuelle historique qui était notre point de départ, vers la construction de définitions logiques. Celle-ci nous ayant fourni des outils de compréhension qui nous semblent satisfaisants, nous revenons à présent à une enquête factuelle, dynamique cette fois.

Cette dynamique, nous l'avons dit, est triple : différentielle, récursive, et pragmatique. Dans le cas du discours de mélancolie, lieu central de la décision sceptique et de la manifestation principale du nœud sceptique, son centre consiste en un jeu entre la dynamique pragmatique et la dynamique récursive. Essayons de comprendre en quoi.

Le défi de Husserl est un véritable défi, mais la finalité qu'il semblait lui fixer, dans un passage entièrement voué à une critique de la *skepsis* humienne, était elle-même celle d'une critique : questionner le soi-disant « reddere rationem » humien « sur son terrain ultime », cela revient à le confronter à ses propres absurdités, absurdités que ce que Husserl appelle le « scepticisme académique faible et mou »¹, « qui se sauve dans la naïveté pré-philosophique »², ne parvient qu'à éluder sans les résoudre. C'est effectivement d'abord dans cette « naïveté pré-philosophique », qui caractérise l'attitude naturelle, que Hume semble

¹ Husserl, *Krisis*, p. 218.

² Husserl, *Krisis*, p. 478.

trouver l'échappatoire à la mélancolie. Il le souligne longuement, en décrit la recette sous la forme d'une narration :

Je dîne, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis et quand, après trois ou quatre heures d'amusement, je veux reprendre mes spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées et si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur de les poursuivre plus avant.¹

Mais ces remarques sont-elles une part du « scepticisme académique faible et mou » dans lequel Husserl voit Hume se réfugier ? Nous ne savons même pas si elles sont, à proprement parler, sceptiques. Reprenons l'idée de la dichotomie du philosophe et de l'homme. Ce discours est-il celui du philosophe, ou celui de l'homme ? Dans le premier cas, il pourrait être sceptique, du moins d'un point de vue épistémologique. Il s'agirait d'une conclusion sceptique même : il ne sert à rien de spéculer en philosophie ; toute tentative de fondation de la science est vaine et inefficace. Dans le second cas, rien de sceptique, c'est l'attitude naturelle qui est la détermination du sens du discours. La lecture qu'en a Husserl rappelle la critique de Reid, qui souligne cette dichotomie du philosophe et de l'homme, cette incompatibilité qui réside en tout sceptique et qui est particulièrement prégnante chez Hume, à l'instar de Pyrrhon : « il arrive de temps en temps à son auteur [du *Traité*] de retomber dans la foi du vulgaire » et « il a peine à garder son scepticisme plus d'une demi-douzaine de pages »². Hume, lui, en souligne la nécessité, comme nous l'avions vu avec la personnification de la nature dans la première *Enquête*. Les indices historiques en montrent l'application réelle, avec la tentative de Hume pour fuir la mélancolie qui le ronge, sa « maladie des savants », vers une « scène de vie plus active ».

Cependant, ce que Husserl ne semble pas voir dans cette critique, c'est qu'il y a d'autres livres dans le *Traité*, que celui-ci continue de la même manière qu'il avait commencé, et que d'autres écrits sceptiques et naturalistes suivront. Ni l'attitude naturelle, ni la décision d'apparence sceptique de s'y réfugier, ne « sauvent » réellement le philosophe des « absurdités ». Tout cela n'est que fuite provisoire, et encore, exprimée sous la forme d'une narration qui pourrait sans difficulté passer pour un aparté au lecteur : une fuite mise en scène

¹ *THN*, 1.4.7.9, p. 362.

² *Recherches*, p. 37. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1.5, *Works*, p. 102.

pour lui. Or c'est justement au lecteur qu'il faut revenir. C'est à partir du lecteur, de l'activité de la lecture, que nous devrions questionner la décision sceptique « sur son terrain ultime ». Que fait ce passage dans le livre rédigé, relu, corrigé, longuement autocensuré avant d'être enfin publié ? Ce n'est pas comme si le *Traité* était le journal, tenu en écriture automatique, des états d'âme du philosophe qui fait la narration, instant après instant, des difficultés qu'il rencontre en tant que praticien d'une psychologie naturaliste. Le discours de mélancolie n'est-il pas placé là à dessein ? Cela nous ne pourrions que le supposer, il n'y en a aucune preuve. Mais posons la question autrement : ne produit-il pas quelque effet à la lecture ? Cette efficience ne peut-elle pas être vue, sous l'angle des stratégies d'écriture, comme une efficace ? Voilà quel serait le terrain ultime sur lequel questionner le sens du scepticisme naturaliste. L'étude de la dynamique pragmatique des discours nous en fournira une reconstruction : la position stratégique de l'expression de la décision sceptique, en aparté, dans les faits même des discours de la mélancolie, produit un effet recherché, cause une modification réelle chez le lecteur réel, effet dont l'explication relève donc des outils de la science de la nature humaine.

L'objectif de cette partie, et la finalité de cette étude toute entière, ne sont pas critiques. Nous ne soumettons pas la décision sceptique, les outils de la science de la nature humaine, ou les positions épistémologiques du *Traité* à l'aune de critères que nous jugerions plus précis, ou supérieurs. La finalité est de saisir ce qui, dans cette réalité historique et discursive qu'est la décision sceptique, pourrait valoir pour nous en tant que lecteur ici et maintenant. Et cette valeur elle-même n'a pas de critères épistémologiques, seulement des critères pratiques : que pouvons-nous tirer de la décision sceptique, à partir de la réalité des mouvements de discours qui la manifestent, dans notre pratique actuelle et quotidienne de la philosophie, dans notre vie de praticien de la philosophie ? Tenter de répondre à cette question, c'est là notre manière de relever le défi de Husserl. Nous voulons tirer de la description et de l'explication de la nécessité du scepticisme un enseignement sur la philosophie en tant que pratique actuelle.

Chapitre 4 – La dynamique récursive de la fiction, entre thèmes et pratiques

Le scepticisme naturaliste de la science de la nature humaine présuppose la thèse générale du monde propre à l'attitude naturelle. La réduction de l'ensemble de ce qui est à l'ensemble de ce qui existe en fait ne doit cependant pas nous égarer : elle n'implique pas que Hume pose les faits existants comme seule réalité connaissable. Tout d'abord, il est établi que les faits passés, qui n'ont plus aucune existence présente et plus aucune actualité, sont reconnus comme objets susceptibles de connaissance actuelle : l'histoire est l'une des quatre voies de la méthode expérimentale. De la même manière, la reconnaissance de l'efficacité des sciences naturelles expérimentales ne peut reposer uniquement sur leurs résultats descriptifs et explicatifs, aussi exacts soient-ils. Ces sciences sont aussi prédictives, et une large partie de l'étude de l'entendement, chez Hume, est vouée à fonder cette efficacité prédictive dans une théorie des différentes relations par lesquelles l'expérience d'objets « au-delà de nos sens », c'est-à-dire non présents actuellement, mais dont l'existence est au moins probable, est rendue possible. Ainsi, des objets inactuels peuvent être pensés et connus. La théorie des relations montre même que les relations d'idées, celles où la nécessité gouverne, peuvent être connues alors qu'elles ne sont aucunement factuelles. Et pourtant la science de la nature humaine présuppose, selon nous, que toute réalité est contingente. L'attitude naturaliste ne consisterait donc pas à insister sur la thèse selon laquelle seuls des existences actuelles peuvent être connues. Elle nous conduit à penser en revanche que toute connaissance, en tant qu'acte de pensée, est un fait, c'est-à-dire un objet existant dans le monde.

Ainsi, que la nature soit uniquement un ensemble d'objets, en relation ou non les uns avec les autres, et qu'elle soit le tout de la réalité, n'impose pas que tout objet *de* la pensée existe effectivement, si tant est qu'on s'autorise à se prêter au jeu du langage qui nous fait distinguer la pensée de son objet. Que la réalité soit circonscrite à la réalité naturelle n'exige pas qu'il soit au moins possible que tout ce qui est connaissable ait existé ou existe un jour.

Une grande partie de la pensée humaine procède de fictions, porte sur des choses inexistantes et imaginaires. Même si la manière dont j'en fais l'expérience est différente, notamment en termes de vivacité, je suis tout autant capable de concevoir l'image de Jules César poignardé par Brutus, que celle de Hamlet tuant accidentellement Polonius dans la chambre de Gertrude. Je peux, de même, autant revendiquer la présence, à ma pensée, de la notion de substance matérielle, que celle de la dureté de ma table que je touche.

La science de la nature humaine reconnaît la possibilité de la fiction, de son explication psychologique, et donc de son existence psychique, alors qu'elle est inexistante par définition. Comment comprendre qu'une réalité puisse et ne puisse pas exister ?

Le *Traité* fait, pour ainsi dire, *traitement* de fictions, si nous entendons « fiction » comme toute conception de l'imagination qui consiste à présenter un objet qui n'a pas d'origine, tel quel, dans l'expérience. Et il est évident qu'il en fait aussi l'*usage*, dès lors qu'il a recours à des exemples, à un vocabulaire abstrait, ou qu'il fait référence à des systèmes philosophiques et des raisonnements qui ne lui appartiennent pas. En tout cas, cela semble être le cas, tant que nous en restons à notre définition très large et provisoire de la fiction. Mais comment une science qui affirme, dans l'étape « logique » de sa mise en pratique, décrire et expliquer les relations des idées qui se rencontrent en l'homme, sur la base de l'injonction de l'expérience, peut-elle en même temps faire appel à des objets fictifs pour se construire ? La circularité du discours de la fiction, dont nous parlions plus haut, n'est-elle pas la cause de l'absurdité du discours sceptique de la définition « prégnante » tirée de Husserl nous invite à rechercher ? Pourtant nous l'avons dit, l'absurdité simplement logique implique l'inexistence de la réalité censée être absurde, puisque cette dernière est montrée comme impossible. Or le *Traité* existe, il se revendique du scepticisme, et il met en œuvre un traitement des fictions. Pour savoir dans quelle mesure ce traitement est une détermination du scepticisme, et comment il caractérise le nœud sceptique, il nous faut une meilleure compréhension des liens entre le traitement thématique et l'opérativité de la fiction : quelles fictions sont mises au service de la science de la nature humaine, et pourquoi le sont-elles ? Qu'est-ce qui nous permet de les identifier, précisément comme des fictions ? Comment tombent-elles sous le traitement thématique des fictions, traitement qu'elles sont censées rendre possible en tant qu'outils de pensée ? Comme modifient-elles en retour ce traitement,

en tant qu'elles sont elles-mêmes des fictions ? Et enfin, qu'est-ce que cette modification met en évidence, dans l'orientation sceptique de la science de la nature humaine ?

4.1. Objets fictifs des sciences naturelles, la tension entre présence et absence

Sur la question des fictions, il semble qu'il y ait, entre les thèses et les pratiques, une sorte de circularité. Admettons, provisoirement, que la fiction soit une perception dont l'objet n'existe pas réellement. Une perception est soit une impression première, soit une impression seconde, soit une idée simple, soit une idée complexe. D'après le *Traité*, Il n'existe pas d'autre type de perception. Si elle est une perception, la fiction est nécessairement, au moins, l'une d'entre elles. Si son objet n'existe pas réellement, il n'est alors pas présent aux sens. La fiction n'est donc pas une impression. A moins que l'objet ait été présent, mais ne le soit plus. C'est le cas de toutes les sortes d'idées, et principalement de la mémoire. Doit-on en conclure que toute idée est une fiction ? Certes non. Il nous faut des outils pour déterminer quelle sorte de perception peut être une fiction, si tant est qu'une fiction soit bien une perception.

On peut approcher la définition de la fiction autrement : une fiction pourrait être une perception qui soit fausse. Une telle définition nous semble douteuse pour les raisons suivantes : nous avons vu qu'une perception était une existence psychique, un fait, et nous avons souligné qu'un fait ne pouvait, en tant que fait, être vrai ou faux. Le *Traité* ne nous semble pas fournir d'éléments concrets qui permettraient, par exemple, de définir la fiction comme le fait de donner un jugement erroné sur un objet ou un autre fait, car il ne nous semble pas disposer d'une théorie du jugement au sens logique : sa théorie de la connaissance, sa « logique » est une psychologie, non une logique au sens où on entendrait une théorie des formes du jugement et des conditions de sa vérité. Le jugement, dans le *Traité* est défini uniquement de façon psychologique : il oppose ainsi à la définition, déjà psychologique, du jugement comme « le fait de séparer ou d'unir différents objets », sa propre « hypothèse », elle aussi psychologique, selon laquelle ce fait se résume en « une conception forte et ferme d'une idée, conception telle que, dans une certaine mesure, elle se rapproche d'une impression

présente »¹ Ainsi, même si ce que je dis est faux lorsque j'affirme qu'il existe quelque chose comme une substance matérielle, ou quelque chose comme une licorne, cette fausseté n'a pas pour critère, dans le *Traité*, l'absence ou la présence d'éléments de justification, mais seulement l'absence ou la présence de preuves dans l'expérience irréductible qu'est l'impression. Pour la licorne comme pour la substance matérielle, il n'existe aucune impression. La fiction semble donc se définir par l'absence totale d'impression, et résider dans les idées. Il faut donc, pour qu'une telle définition soit correcte, postuler qu'en général, une idée, qui est une existence psychique, ait un objet qui soit numériquement, ontologiquement *différent* d'elle. Mon idée de licorne existe bien, et elle est fictive parce qu'il n'y a pas de licorne qui existe, elle ne se rapporte à aucun objet, à aucun fait. Mais dans ce cas, il faut accorder que mon impression et mon idée de l'arbre qui se trouve face à ma fenêtre, en tant qu'objets psychiques, et donc aussi en tant qu'objets de ma propre pensée de cette idée et de mon propre discours, soient strictement distinctes de l'arbre qui existe effectivement, en tant qu'objet physique, derrière ma fenêtre. Il y a là un problème : si nous définissons la fiction comme une idée de ce qui n'est pas présent aux impressions, alors l'arbre existant réellement, comme objet physique, de l'autre côté de ma fenêtre, est par définition une fiction : il est insensible, donc il est strictement *différent* de toute impression. Il ne peut être qu'une projection, par mon imagination, au moins à partir de l'impression et de l'idée que j'ai de cet arbre. Notre langage nous perd : nous disons impressions et idées *de cet arbre*, comme si l'impression et l'idée étaient différentes de l'arbre, or c'est un objet dont nous n'avons aucune impression et aucune idée. Tout objet de perception serait donc fictif ? Encore une fois dans cette question nous sommes égarés par notre langage : est-ce l'objet, ou est-ce la perception, qui est fictif ? Et quelle différence devrait-il y avoir entre l'objet et la perception, puisque dans le cas où le premier existerait réellement, il serait inatteignable et donc ne serait pas objet de perception, et dans le cas où il serait une fiction, il ne serait pas autre chose que la perception elle-même ?

Peut-être faut-il restreindre la notion de fiction à la psychologie elle-même : une fiction pourrait être une perception qui ne correspond à aucune impression. Ainsi j'ai l'idée de

¹ *THN*, 1.3.7.5, note, p. 161.

licorne, mais il n'y a pas d'impression de licorne. La fiction n'aurait alors dans sa définition plus aucun critère ontologique : elle ne serait pas fiction parce que son objet n'existe pas et n'a jamais existé en fait. De la même manière, cette définition s'affranchirait de tout critère épistémologique et logique : la fiction n'est pas telle parce qu'elle est la mise en relation fautive d'une idée à un fait – ce qui est, selon nous, l'unique manière d'importer le concept de jugement à la théorie humienne de la connaissance, et qui montre immédiatement que celle-ci ne contient aucune conception du jugement, puisque la mise en relation d'une idée à un fait est elle-même un fait, qui ne peut ni se justifier ni se vérifier, mais seulement se décrire. Il ne reste que des critères psychologiques, la fiction étant plutôt définie comme l'absence de relation d'une idée à une impression. En quoi réside cette absence ? Que serait une idée qui ne serait pas la copie d'une impression ? Nous voyons que la notion de fiction est directement liée à celle de perception, et que cette dernière, divisée entre impressions et idées, n'est pas aussi évidente que la manière dont le *Traité* les introduit ne le laisse penser. Quels outils peut-on tirer du *Traité* pour comprendre et traiter ces questions ?

Statuts divers des « objets » de l'expérience

Le problème le plus urgent qui se pose est celui de l'équivocité de la notion d'objet, dont nous avons le concept dans les discours qui parlent explicitement clairement des objets de telle ou telle perception, mais aussi de façon implicite, lorsqu'il s'agit de parler d'une impression *de quelque chose*, ou d'une idée *de quelque chose*. Il semble que dans la théorie des perceptions, Hume emploie le plus souvent le terme d'objet pour désigner ce à quoi l'expérience, que nous définirons ici provisoirement comme la venue à l'existence de toute perception nouvelle, est rapportée. L'objet est ce qui est exprimé par le génitif dans des expressions comme « idée de » et « perception de ». J'ai l'idée de substance matérielle, c'est-à-dire que l'idée qui m'est présente se rapporte à la substance. J'ai la sensation de faim, c'est-à-dire que l'impression qui m'est présente se rapporte à la faim. Mais qu'on se questionne quelques instants sur cette signification, et on trouvera des lacunes dans le lien entre psychologie et ontologie. Qu'est-ce que cela signifie, avoir l'idée de substance ? Quel est le statut ontologique de cet objet de l'idée qu'est la substance ? Plus évident encore, quel est le statut ontologique de la faim, objet de mon impression de faim ?

Il serait aisé de situer l'objet d'une telle impression dans une théorie physiopsychologique, et de dire que la faim, objet de la sensation de faim, est un ensemble de phénomènes physiologiques qui causent cette sensation. Mais rien, dans l'expérience, ne permet d'identifier l'objet d'une perception à sa cause, même physiologique, et qui est elle-même douteuse, d'après Hume, puisque les impressions premières sont des faits psychiques qui arrivent dans l'esprit « de cause inconnue »¹, et que rien ne permet de croire qu'une telle cause soit seulement semblable à la perception qu'elle produirait. Faisons une concession : même si je savais de façon certaine que l'expérience que j'ai, actuellement, de la faim, est causée par certaines dispositions de mon corps qui excitent par le biais de connexions nerveuses certaines zones de mon cerveau, il reste que rien, dans ces faits physiologiques, ne ressemble de près ou de loin à l'impression de faim dont je fais l'expérience. Et de toute manière, puisque ces faits physiologiques sont des faits, et que leur corrélation, qu'il s'agisse de causalité ou non, avec mon impression de faim, est elle-même un fait, il n'y a ici aucune certitude, seulement une probabilité plus ou moins élevée. La cause de l'impression de faim est, à strictement parler, « inconnue », si l'on prend ce terme comme la négation de ce que Hume appelle la « connaissance », par opposition à la probabilité².

L'impression de faim ne renvoie donc à rien d'autre qu'à elle-même : l'impression de faim, c'est la faim. L'impression de douleur, c'est la douleur. L'objet de l'impression n'est donc rien d'autre que l'impression elle-même. Qu'en est-il de l'idée ? Doit-on dire que l'objet d'une idée est l'impression ? Le *Traité* nous conduit à penser que non. L'idée est la copie exacte de l'impression. Elle est exactement similaire à l'impression, en tous points, excepté sa vivacité : une idée est toujours plus faible que l'impression dont elle est la copie. Rien ne dit ici que l'impression est l'objet de l'idée. Si le seul critère de distinction d'une idée et de l'impression dont elle est la copie est la vivacité, alors, tout comme l'impression, l'idée n'est pas autre chose que l'idée d'elle-même. L'objet de mon impression d'arbre, ou de faim, c'est cette impression, et les objets des idées qui sont la copie de ces impressions, ce sont ces idées elles-mêmes. En tant qu'elles sont des faits psychiques, c'est-à-dire des expériences,

¹ *THN*, 1.1.2.1, p. 48.

² La troisième partie du *Traité* étudie cette opposition entre la connaissance, qui consiste en une inférence qui « impliquerait qu'il y eût contradiction et impossibilité absolues à concevoir quoi que ce fût de différent » (*THN*, 1.3.6.1, p. 149), et probabilité

impression et idée sont leur propre objet. Ainsi, lorsque Hume écrit, ou lorsque nous écrivons, que nous avons l'impression de X ou l'idée de X, ce que nous disons en réalité, c'est que notre expérience actuelle est X vif, ou X faible. C'est cela le sens de l'objectivisme immanent absolu, dans lequel se dissout la conception de la subjectivité. Dire que j'ai l'expérience du bleu du ciel est un abus de langage propre à l'usage et à l'habitude, car il est plus difficile et spécieux de dire : l'expérience actuelle est bleu du ciel. Nous retrouvons une critique proche de celle que nous avons tirée de Reid : le langage naturel est plus aisé, et naturellement plus employé, alors même que rien, dans l'expérience actuelle, ne justifie mon emploi de la première personne du singulier ; rien ne justifie non plus mon emploi du génitif, qui introduit une distinction présumée mais non fondée entre la perception et son objet.

Pourtant une telle pratique d'un langage abusif parce que trop habituel, avait déjà frappé Berkeley, qui précisait cette objectivité absolue de l'être perçu, de la réalité passive de l'existence qu'est, chez lui, l'idée, et qui correspondrait à la notion générale de perception chez Hume. Le traité des *Principes de la connaissance humaine* insiste sur ce point : l'idée d'une chose et cette chose sont une seule et même existence individuelle, dont l'être est d'être perçu :

Les idées imprimées sur les sens par l'Auteur de la Nature s'appellent des *choses réelles* et celles qui sont moins régulières, moins vives et moins constantes sont plus proprement dites *idées* ou *images des choses* qu'elles copient et représentent. Mais ceci étant, nos sensations, aussi vives et distinctes qu'elles soient, sont pourtant des *idées*, c'est-à-dire qu'elles existent dans l'esprit et sont perçues par lui [...], ce sont toujours des *idées*, et assurément aucune *idée*, qu'elle soit faible ou forte, ne peut exister autrement que dans un esprit qui la perçoit.¹

[...] les principes proposés ne nous dépossèdent d'aucune chose de la Nature. Tout ce que nous voyons, sentons, entendons, tout ce que nous concevons ou comprenons en quelque façon, demeure aussi assuré que jamais. Il y a une *rerum natura* et la distinction entre réalités et chimères conserve toute sa force [...]; mais cependant les unes et les autres existent également (*equally*) dans l'esprit et, en ce sens, elles sont pareillement des *idées*.²

¹ Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, § 33, p. 83. Cité par la suite PHK.

² PHK, § 34, p. 84.

Je ne conteste l'existence d'aucune chose que nous puissions saisir soit par le sens soit par la réflexion.¹

Le naturalisme de Berkeley n'est pas complet : la partie active de la réalité, qui rassemble le percevoir et le vouloir, sont des réalités subjectives transcendantes, qui n'ont par définition pas d'existence objective : n'est objet que la chose inerte, c'est-à-dire l'idée (la perception, entendue comme l'être perçu). Mais concernant les objets de l'expérience en eux-mêmes, les idées, sa position est claire : toute chose dans le monde qui n'est pas active et qui ne produit aucune cause, toute chose qui n'est pas vouloir ou percevoir donc², est une idée. L'objet de l'idée, l'objet perçu, l'idée perçue, et l'idée elle-même comme existant dans l'esprit, c'est donc une seule et même chose, et parler d'un objet de l'idée, c'est faire un redoublement inutile et trompeur – ce qui, par ailleurs, n'empêche pas Berkeley de faire usage de ce langage, si habituel.

La position humienne est plus radicale, puisqu'elle supprime toute transcendance et toute unité substantielle d'un esprit actif. Mais elle ne repose pas aussi directement sur le dualisme de la réalité que défend Berkeley, entre activité des esprits et inertie des idées. Elle repose sur le modèle impressionnel et sur l'explication psychologique des perceptions conçues comme des existences distinctes, dont la causalité ne peut être justifiée, mais seulement expliquée :

Le fait que nos sens n'offrent pas leurs impressions comme des images de quelque chose de *distinct* ou *indépendant*, ni quelque chose d'*extérieur* est évident, parce qu'ils ne nous apportent qu'une perception simple et ne suggèrent jamais quoi que ce soit au-delà.³

La raison invoquée pour laquelle nous distinguerions la perception de son objet, qui en serait en même temps la cause, est sceptique : ce n'est pas la nature de l'impression et de l'idée, c'est l'activité d'inférence qui fait surgir cette conception d'une double existence de la perception et de l'objet. Cette inférence est artificielle et infondée, elle repose sur un présumé de causalité illusoire :

¹ *PHK*, § 35, p. 84.

² *PHK*, § 25, p. 78-79, et § 27, p. 79-80.

³ *THN*, 1.4.2.4, p. 272.

[...] tant que nous considérons que nos perceptions et les objets ne font qu'un, il nous est impossible d'inférer l'existence des uns à partir des autres, ni de fonder un argument sur la relation de cause à effet [...].¹

Si nous nous risquons tout de même à distinguer la perception de son objet, alors ce n'est pas par la raison, qui en est incapable, ni par une expérience immédiate. Mon impression de l'arbre est cet arbre. Et si l'idée est la copie de l'impression, elle est alors la copie de cet arbre, quoi son existence soit plus faible. La distinction de la perception et de l'objet est donc une fiction : la perception, l'expérience d'un objet, et cet objet lui-même sont une seule et même existence, celle de l'expérience actuelle.

Nous l'avons vu, et c'est l'un des points de notre interprétation du scepticisme naturaliste de Hume comme objectivisme absolu, dans la réalité des faits psychiques, l'objet est une existence psychique particulière, une perception, c'est-à-dire une impression première ou seconde, ou une idée. Il est ce qui est mis en relation lors de l'activité de l'entendement qui consiste à raisonner, c'est-à-dire à comparer. En ce sens, un objet de la pensée ou de l'expérience est une existence individuelle appartenant au tout de la pensée et de l'expérience. Pourtant, certains objets qui ne sont pas présents directement à nos sens, sont pourtant objets de la pensée actuelle, comme c'est le cas de la fiction.

Mais c'est aussi le cas de la mémoire. Il faut donc déterminer ce qui distingue la mémoire, et ses objets, de la fiction. Hume donne une définition claire et explicite de la mémoire, que nous proposons de reconstruire à partir de plusieurs indices présents dans le *Traité*. D'abord, la mémoire semble présentée comme un principe, ou une instance active, qui consiste à copier des impressions pour former des idées. Elle est donc une instance d'idéation. Cela ne la différencie guère de l'imagination, avec laquelle elle partage ce rôle². Nous avons déjà un indice : peut-être les objets de la fiction, ou les fictions elles-mêmes, comme objets psychiques, sont-ils les idées produites par l'imagination, les autres idées, non-fictives (mais que sont-elles alors, réelles ? Il nous faudra le déterminer), sont les idées produites par la mémoire. Pour l'instant, tout ce que nous pouvons dire, c'est que la mémoire, tout comme l'imagination, sont des instances de copie. Les objets de la mémoire sont donc des idées,

¹ *THN*, 1.4.2.14, p. 277.

² *THN*, 1.1.2.1, p. 48.

copies d'impressions. Poursuivons notre enquête sur la définition de la mémoire. L'idée qu'elle produit par copie d'une impression « garde une large part de sa vivacité initiale ». L'imagination, quant à elle, produirait une « idée parfaite », qui aurait perdu toute sa vivacité¹. Si nous nous arrêtons là, nous sommes face à un problème. Nous disions qu'une fiction était peut-être l'objet d'une idée produite par l'imagination. Une fiction, en tant qu'objet produit par l'imagination, serait donc une idée « parfaite », à savoir, sans aucune vivacité. Mais d'une part, nous avons défini la fiction comme une idée qui ne serait la copie d'aucune impression. Et d'autre part, puisqu'à partir de cette première définition, il est clair qu'un certain nombre de productions philosophiques, qui ne correspondent à aucune impression, sont des fictions, comment peuvent-elles encore être objets de croyance, celle des philosophes qui les produisent au moins, si elles n'ont plus aucune vivacité ?

Avant de répondre à ces questions, achevons de distinguer complètement la fiction, de l'objet de la mémoire. Hume classe clairement les idées de la mémoire comme les « idées vives », et celles de l'imagination comme les « idées faibles » : l'imagination n'est « pas tenue de respecter identiquement l'ordre et la forme des impressions originelles ». En d'autres termes, la mémoire « n'a aucun pouvoir de modification ». Ces personnifications soulignent deux observations, qui sont des définitions. Ces définitions pourraient se dire en deux sens, que le *Traité* ne nous permet pas de choisir. D'abord, l'imagination est, dans l'esprit, le principe par lequel sont produites, à partir des impressions, des idées faibles, qui sont sujettes à une modification aisée. La mémoire est le principe par lequel cette copie, qui conserve une grande partie de la force de l'impression, ne peut être modifiée. Si elle l'était, elle serait alors une idée de l'imagination. Mais alors, est-ce parce que leurs objets sont forts ou faibles, que ces deux principes peuvent ou non les modifier, ou est-ce parce qu'ils peuvent ou non les modifier que ces objets sont forts ou faibles ? Par ailleurs, il semble, selon cette définition, qu'une idée parfaite, un objet de l'imagination, ne puisse absolument pas être, par elle-même, objet de croyance. Si c'est là ce que nous appelons une fiction, alors ce qui caractériserait la fiction en propre, ce serait qu'elle ne serait jamais l'objet d'un quelconque assentiment. Pourtant, si une personne me disait que Sherlock Holmes est un détective qui réside habituellement au 221B Baker Street et qui a résolu de nombreuses affaires de crime à

¹ *THN*, 1.1.3.1, p. 50.

Londres, j'y assentirais, tout comme je la croirais si elle me disait qu'il est un personnage de fiction qui apparaît pour la première fois à la fin du XIX^e siècle dans le roman *A Study in Scarlet* de Arthur Conan Doyle. Dans les deux cas, l'objet de mon assentiment est une fiction. Mais je ne donnerais aucun assentiment à une personne qui me dirait que Sherlock Holmes est un détective qui habite au-dessus de chez moi et qui a résolu de nombreuses affaires de crime à Lille. Dans un autre registre, je n'ai jamais eu aucune impression de la force d'attraction de la Terre en elle-même, seulement celle de ses effets. Pour autant, non seulement j'accorde qu'elle existe effectivement, mais en plus j'accorde qu'elle n'est pas une fiction. A quel point fiction et croyance, deux thèmes privilégiés du traitement sceptique, sont-elles effectivement liées ?

Peut-être faut-il prendre en considération un autre sens du terme d'objet : nous avons dit que l'objet pouvait être ce qui est extérieur à toute perception, et ce à quoi cette perception pouvait renvoyer, *dans la mesure où l'on se prête au langage de l'extériorité*. Hume le fait en différents endroits, et nous proposerons plus loin notre interprétation de ces usages. L'objet entendu en ce sens, qui est ce sur quoi porte une perception, est le thème de cette perception. Nous avons dit que l'objet pouvait aussi être entendu comme l'existence même de la perception, dans l'esprit. La perception est, en ce sens, un objet psychique, et elle même son propre objet. Mais elle est aussi un objet dans un troisième sens, selon lequel une perception est *conçue*. En de nombreux endroits du *Traité*, un objet est objet de conception. Qu'est-ce qui distingue la perception de la conception ? Chez Hume, il nous semble qu'il n'y ait rien que l'on puisse appeler *la* perception, et qui soit l'activité par laquelle l'objet d'une expérience est intégrée à la structure de l'esprit. Nous interprétons la notion de conception de la manière suivante : l'expérience est l'intégration d'un objet à la structure de l'esprit, c'est-à-dire la venue à l'existence, dans l'esprit, d'une perception, parmi d'autres perceptions, c'est-à-dire parmi d'autres objets psychiques présents actuellement. La perception n'est, selon nous, que l'objet psychique ; la conception n'est selon nous, que la présence effective de cet objet psychique, c'est-à-dire son existence actuelle. Ainsi, lorsque je disais, à propos de Sherlock Holmes, que l'objet de mon assentiment était une fiction, la fiction n'était peut-être pas un objet dans le sens d'une existence psychique (une idée du détective de Baker Street), mais bien plutôt la manière de concevoir l'objet de cette idée. Sherlock Holmes, et tous les faits qui

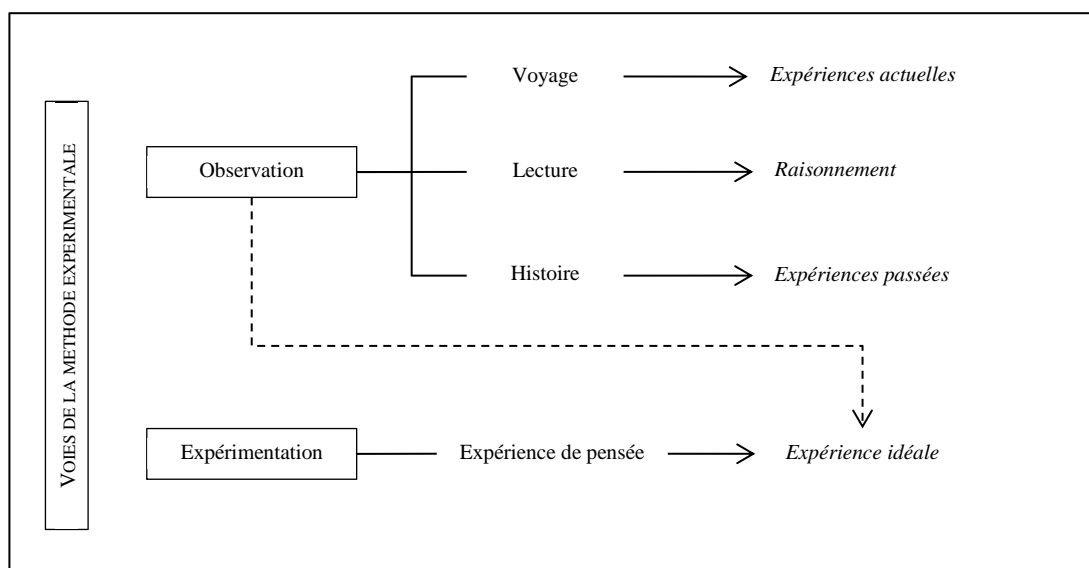
lui sont liés, sont des objets fictifs, et la fiction serait la manière de concevoir ces objets. Soit Holmes est fictif en ce qu'il est conçu comme *différent* de l'idée elle-même de Holmes, et comme non-existant ; soit il est fictif en ce qu'il n'est rien d'autre que l'idée elle-même.

Nous avons-là plusieurs manières de définir la notion d'objet. L'objet est d'abord une existence unifiée. Il peut être extérieur – c'est-à-dire conçu comme extérieur – à l'idée ou à l'impression, ou il peut être identique *numériquement* à la perception. Dans le second cas il est selon nous un objet psychique. Dans le premier, il est selon Hume une conception de l'imagination, c'est-à-dire l'*objet* d'une fiction. Ce troisième sens d'objet se rapporte au second et au premier : l'objet comme existence unifiée et effective *est objet* de la conception, en d'autres termes, ils sont intimement liés à la manière dont s'effectue cette conception. Ainsi, ontologiquement, et d'un point de vue strictement psychologique, objet de conception, objet psychique, et objet physique – ou extérieur et *différent* de l'objet psychique – sont une seule et même chose. La différence de nature n'est qu'une différence de point de vue. L'arbre ou Holmes sont conçus comme extérieurs aux idées que j'en ai : l'arbre doit sûrement être là, dehors, et Holmes est la production de Arthur Conan Doyle, il ne vient pas de moi, il doit donc sûrement être autre, ou plus que ce que j'en conçois. Mais justement, ce sont des objets que je conçois, ils sont donc aussi forcément présents, en tant qu'objets psychiques, dans mon esprit. Et enfin, s'ils sont des objets psychiques que je conçois, leur manière d'être est forcément relative à la manière dont je les conçois. On peut donc être objet psychique, objet de conception, et objet externe. La psychologie humienne nous semble poser les deux premiers sens comme adéquats, le troisième est présent dans le langage de Hume, mais fait lui-même l'objet d'une explication psychologique qui le place sous le signe de la fiction philosophique : une conception systématisée par les philosophes à partir d'une position du sens commun selon laquelle l'objet que je perçois est *différent* de moi, et qui devient, dans le vocabulaire fictif de la psychologie et de la métaphysique, *différent* de l'idée ou de la perception. Une existence psychique telle qu'elle est conçue, est-ce là ce en quoi nous réduirions ce dont s'occupe la science de la nature humaine ?

Quel véritable objet pour les quatre voies de la méthode expérimentale ?

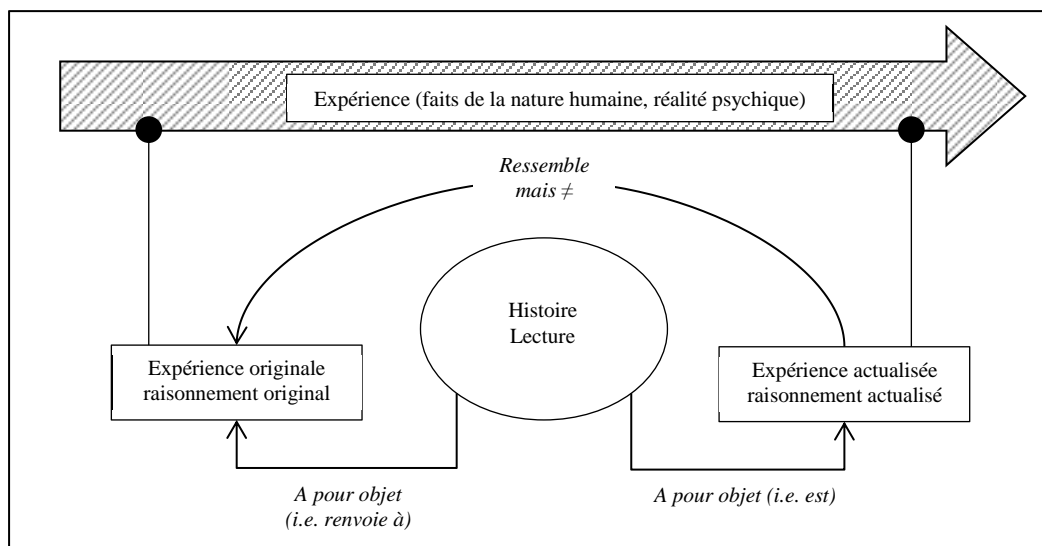
Le *Traité* montre à plusieurs reprises l'ambition de donner une manière rigoureuse d'établir des connaissances et des probabilités élevées qui, d'une part, remplacent les excès de ratiocination et les faiblesses de la raison face aux conceptions de la fantaisie, et d'autre part donnent des outils pour corriger ces abus et prévenir ces faiblesses. Nous avons tenté d'identifier et de circonscrire l'ensemble des objets de la science de la nature humaine sous ce que nous avons appelé sa « matière ». Nous avons tiré de notre enquête historique, ainsi que des discours du *Traité*, les modalités précises de l'expérience qui relevaient de la méthode expérimentale appliquée à la nature humaine. Au point où nous en sommes dans notre enquête, il est possible de les résumer et d'en schématiser les relations.

La science de la nature humaine s'occupe d'une région délimitée des faits du monde, dont elle fait elle-même partie. Parmi l'ensemble des faits du monde, dont les objets et leurs relations sont rassemblés sous le nom de « nature », il y a les faits humains, les faits de la nature humaine donc, situés dans une temporalité comprise comme une succession d'expériences. De ces faits, il y a deux approches possibles : l'observation, et l'expérimentation. L'observation consiste en trois voies de la méthode expérimentale : (1) le voyage et l'observation des affaires habituelles des hommes, qui fournit des données sur la nature humaine telle qu'elle se déroule dans le présent ; (2) la lecture des livres et des philosophes, qui consiste en l'exploration « immédiate » des faits du raisonnement entendu comme comparaison d'objets – le *Traité* présente de façon systématique le résultat de ces expériences philosophiques et de ce qu'elles montrent de la nature humaine dans l'ensemble de la quatrième partie du premier livre du *Traité* ; (3) l'histoire, qui consiste en l'actualisation d'expériences passées. L'expérimentation se résume en une seule pratique dans la science de l'homme : l'expérience de pensée, qui consiste à tester, à prouver ou à falsifier une hypothèse ou une croyance par une mise en situation au sein d'un dispositif idéal, non contextuel.



On remarquera que pour la lecture et l'histoire, l'objet de l'expérience en cours n'est pas l'expérience originale, mais le fait expérientiel de sa réactualisation. En effet, le raisonnement dont on fait l'expérience n'est pas celui des philosophes, qui n'a plus d'existence factuelle, mais celui qui se produit au moment de la lecture, et qui est une reconstruction du raisonnement original des philosophes. Lorsque je lis un texte de Hume, le raisonnement dont je fais l'expérience n'est pas celui de Hume, qui n'existe plus, mais le mien propre que je prête à Hume, que je projette dans le texte comme s'il y était contenu. L'expérience philosophique est avant tout la mienne. De la même manière, les données récoltées par l'histoire portent sur des expériences passées, c'est-à-dire des expériences qui n'ont plus aucune existence. La transivité propre à l'histoire est d'autant plus prégnante que la voie principale par laquelle on a ce qu'on pourrait appeler une expérience historique est celle du témoignage. Dans les deux cas, l'actualisation des expériences originales et des raisonnements originaux est un ensemble d'expériences historiques ou philosophiques, qui, quoique probablement ressemblantes, sont foncièrement et entièrement *différentes* : si l'histoire est dite mémoire des hommes, ce n'est qu'une image, une analogie avec la mémoire. Mais elle n'est en aucun cas mémoire, d'un point de vue psychologique, et selon la définition que nous en avons donné ci-dessus.

Nous pensons pouvoir tirer cette interprétation du modèle impressionnel tel que nous le comprenons dans le *Traité* : aussi ressemblante qu'elle puisse être, toute expérience est *différente* de toutes les autres, parce qu'une impression est toujours une perception qui existe pour la première fois dans l'esprit. Reconstruire une expérience passée ou un raisonnement ne consiste donc pas à faire la *même* expérience des mêmes objets, ni à avoir l'expérience actuelle de l'expérience originale, mais à éprouver une expérience similaire d'objets similaires. Ainsi dans la pratique de la science de la nature humaine, il est impossible de distinguer, sinon de façon heuristique et fictive, l'objet de l'expérience de l'expérience elle-même.



Le schéma ci-dessus fait une distinction artificielle entre l'histoire ou la lecture et leur objet, parce que l'histoire ou la lecture sont des activités d'observation. Nous les considérons comme les pratiques expérimentales par lesquelles existe l'expérience actualisée, qui est donc leur objet présent. Mais si nous distinguons l'expérience, qui est le fait qu'une perception vienne à exister dans l'esprit, de cette perception elle-même en tant qu'objet psychique, nous ne pouvons faire de distinction entre la perception elle-même et l'objet présent. L'expression « a pour objet » est pour nous synonyme de « est, comme objet ». Ce que l'on cherche à illustrer ici, c'est que la lecture et l'histoire sont un ensemble d'expériences actuelles, que l'on pourrait nommer respectivement expérience historique et expérience philosophique, ontologiquement (c'est-à-dire, d'un point de vue naturaliste, objectivement) *différentes* de

l'expérience originale ou du raisonnement original qui constituent leur thème, qui sont ce sur quoi elles portent.

Seuls le voyage et l'expérience de pensée sont des expériences proprement originales : leur objet est effectivement présent, à la fois en tant que perception, et en tant que thème. Mais cela signifie-t-il que ce thème, ce sur quoi elles portent, et leur existence en tant qu'objet psychique, sont une seule et même chose ?

Pour le voyage, il serait difficile d'être concluant, aucun indice textuel explicite ne permet de le penser. Mais nous pouvons interpréter ce que Hume en dit dans la lettre à Birch à l'aune du modèle impressionnel, qu'il systématise à la même époque dans la rédaction du *Traité*. D'abord, rappelons comment le conseil du voyage prend sens dans le cadre des revendications épistémologiques du *Traité* et de sa genèse. Nous disions que « voir du pays » était une des voies de la science de la nature humaine parce que cette dernière repose sur une méthode qui consiste en « une observation prudente de la vie humaine », et à prendre « nos expériences [...] telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »¹. C'est surtout, pour ce qu'en dit la lettre à Birch, une source d'expérience au sens où l'expérience pourrait être entendue comme un capital de vécu que le voyage viendrait enrichir. Les voyages sont en ce sens, pour ainsi dire, formateurs. Mais il s'agit aussi d'un atout essentiel du philosophe qui s'adonne à l'étude de la nature humaine, non parce qu'une vue plus riche des situations humaines légitimerait une quelconque prétention à l'universalité, mais parce que cette richesse permet de constituer un point de vue sur la *différence* dans la ressemblance, sur la diversité des situations naturelles qui peuvent être « réunies et comparées » afin d'élaborer les lois empiriques de la nature humaine. L'universalité se traduirait, dans une perspective empiriste, par une homogénéité des cas semblables. Or l'homogénéité est pauvre en information : elle ne fait, au mieux, que conforter les croyances, sous l'effet de l'habitude, en la conception que l'on peut avoir de la nature humaine, c'est-à-dire en l'ensemble de ce qui se rencontre le plus souvent parmi les hommes. Mais les lois ne se réduisent pas à des descriptions d'habitudes expérimentales. Pour les saisir, il faut des faits remarquables, il faut de la diversité, qui se manifeste dans « le cours ordinaire du monde » justement comme

¹ *THN*, I. intro. 10, p. 37.

rupture d'habitudes : les lois reposent sur la distinction, dans les résultats d'observation, entre ce qui est essentiel et de ce qui est accidentel. Dans l'introduction, on peut en effet lire que l'accès aux lois de l'esprit n'est possible que par « l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé » : la probabilité issue de la ressemblance de cas qui se reproduisent n'est utile à la science de la nature humaine que parce qu'elle passe l'épreuve de la différence¹. Elle est de plus une garantie de l'éloignement maximum des problèmes de récursivité dus à l'introspection. Source d'expérience de la ressemblance dans la différence, le voyage pris comme voie de la méthode expérimentale a donc bel et bien pour thème *et* pour objet l'expérience de la différence.

Il faut alors préciser notre définition du mot voyage ici : ce n'est plus seulement « voir du pays » dans le sens de se déplacer physiquement d'un endroit à l'autre, c'est aussi se déplacer d'une occupation à une autre, afin de multiplier les expériences et les observations, et de confronter les points de vue. Au lieu de voyage, il faudrait plutôt parler ici d'occupation ou d'activité. Laquelle est nécessaire non seulement à l'homme, mais aussi surtout au philosophe. La voie du voyage est donc, simplement, celle des observations de la vie courante telle qu'elle existe actuellement. La vie courante complète ainsi, par son actualité, l'expérience historique et l'expérience philosophique. Mais quoique source naturelle de différence et d'actualité, elle ne suffit pas, d'où le recours aux expériences de pensée.

L'expérience de pensée a un statut particulier, étrange, tant dans la mise en pratique de la science de la nature humaine, que du point de vue de notre définition de celle-ci comme psychologie naturaliste, avec toutes ses implications ontologiques et épistémologiques. Nous l'avons dit, son importance extrême dans la science de la nature humaine provient du risque majeur de distorsion de l'expérience qui proviendrait d'une sorte d'expérimentation introspective. Ainsi, d'un point de vue épistémologique, elle est essentielle en ce qu'elle fournit au théoricien de la nature humaine non seulement un dispositif expérimental, c'est-à-dire une situation idéale d'expérience, mais en plus une objectivité caractérisée par la *différence* : ce n'est pas moi que je regarde, et mon intervention dans le dispositif ne pourra pas modifier la manière dont je fais l'expérience de ce dispositif.

¹ *THN*, 1. Introduction, 8, p. 35.

C'est là notre manière d'interpréter et de reprendre, dans le cadre de notre définition de l'ontologie naturaliste humienne, l'une des hypothèses centrale de l'article d'Eléonore Le Jallé sur « Hume et les expériences de pensée » :

[...] les expériences de pensée constituent dans l'esprit de Hume autant de *détours* permettant à Hume de mettre au jour les principes de la nature humaine, là où l'introspection peut être source d'illusion et là où la seule observation des expériences fournies par la vie courante ne suffit pas.¹

L'expérience de pensée est la pratique la plus évidente de la réponse au besoin de différence : elle consiste à construire un objet d'expérience là où la nature n'en fournit aucun. Eléonore Le Jallé montre cependant que cette réponse radicale au besoin de différence, ce « détour » qui permet d'éviter le recours à l'introspection, a des limites et des faiblesses, dans les cas où l'expérience de pensée est utilisée dans le cadre de ce que nous avons caractérisé comme des retours, certes ponctuels, à l'introspection. L'exemple principal qui est pris dans l'article est celui de la dénonciation de l'idée de Moi, dans lequel Hume a effectivement recours à une expérience introspective, indiquant que c'est en lui-même qu'il ne trouve aucune impression simple correspondant à une telle idée. Lançant la réflexion sur l'identité personnelle à partir de cette simple, et pourtant peu évidente, expérience introspective, Hume procède alors à des « détours » expérimentaux plus artificiels qui viennent, tout en esquivant les problèmes d'inclusion, soutenir cette première expérience introspective. Le problème vient pourtant de celle-ci, posée comme motif initial de la réflexion. Toute expérience de pensée qui renverra à cette première expérience introspective portera sur Moi et mes propres états. La critique d'Eléonore Le Jallé est claire : « l'expérience en question n'est pas assez radicale », puisque l'objet, censé être différent de Moi et de mes états, n'est rien d'autre que Moi ; « or qu'est-ce qui me garantit que j'atteins, par ce léger détour, une observation véritablement exempte d'illusion introspective ? »²

En effet, bien qu'elle soit encore lacunaire, notre définition de la fiction désignait toute conception d'une perception présente en l'esprit qui n'est la copie d'aucune impression. Or, nous l'avons dit, il n'y a pas d'impression de Moi. Il y a donc au moins illusion de la présence

¹ E. Le Jallé, « Hume et les expériences de pensée », p. 75.

² *Op. cit.*, p. 91-92.

d'un objet qui serait Moi, qui atteint par contagion tous les raisonnements introspectifs qui reposeraient sur cette première illusion. L'expérience de pensée doit donc être « radicale », c'est-à-dire poser radicalement la distinction entre l'idée de Moi comme objet psychique et comme conception qu'il est possible d'expliquer, et la projection d'un Moi simple qui serait l'impression dont l'idée est copiée. Ce sur quoi porte l'idée de Moi, ce n'est pas cette impression fictive de Moi. Mais ce sur quoi elle porte, ce n'est pas non plus Moi en tant qu'esprit, c'est-à-dire en tant que amas de perceptions. Son objet doit être *différent* de Moi. Eléonore Le Jallé montre un exemple de cette radicalité de l'expérience « en bonne et due forme » dans la suite de l'article. L'expérience est introduite, dans le *Traité*, de la manière suivante :

[...] supposons que nous puissions voir clairement dans le cœur d'un autre homme et observer la suite de perceptions qui constitue son esprit ou son principe pensant.¹

Ici l'expérience est exécutée dans des conditions qui font d'elle une réponse radicale au besoin de différence. Tout d'abord elle fait mention d'un « autre homme », et ferme par-là la possibilité de l'introspection. Un problème pourrait survenir : faire l'expérience de la suite d'impression serait normalement faire l'expérience de ces impressions. Il s'agirait alors de mes impressions, ou, pour parler plus proprement, la suite d'impressions qui constitue cet autre homme serait aussi la suite d'impressions qui me constitue, de sorte que je sois identique, en tant que suite d'impression, à cet autre homme. Le modèle impressionnel pourrait alors être un obstacle, si l'expérience de pensée ne consistait pas, en fait, en une objectivation artificielle de l'expérience naturelle. Cet artifice est introduit par l'expression « supposons », et permet de concevoir qu'il soit possible d'observer une suite d'impressions, pour ainsi dire de l'extérieur, c'est-à-dire sans être cette suite d'impressions, comme si nous observions la suite de positions d'un caillou décrivant une courbe dans les airs, sans pour autant être ce caillou. La forme de l'expérience de pensée montre que sa manière de répondre au besoin de différence, consiste à distinguer clairement ce sur quoi elle porte, des idées dont elle est composée, en d'autres termes à distinguer son thème de sa propre existence en tant

¹ *THN*, 1.4.6.18, p. 352.

qu'objet psychique. Ici le thème de l'expérience est la suite d'impressions qui serait strictement différente de moi en tant que suite de d'impressions. Autrement dit, la réalité objective de l'expérience en tant qu'objet psychique de mon esprit, est autre chose que son thème, qui est absolument *différent* de moi.

Nous voulons maintenant ajouter à ces considérations sur la base de l'article d'Eléonore Le Jallé notre propre conclusion dans le cadre de notre enquête, sous la forme d'un problème. L'introspection est source d'illusions, ce qui provoque un besoin de *différence*. Il faut donc la contourner en répondant à ce besoin, ce que fait l'expérience de pensée « en bonne et due forme » lorsqu'elle montre une nette séparation entre son existence objective et son thème. Mais ce faisant, elle s'éloigne radicalement des impressions originaires, à laquelle l'ambition de rigueur de la science de la nature humaine impose de se référer en permanence. L'expérience de pensée ne se présente-t-elle pas elle-même alors comme source d'illusions ? Lorsqu'elle n'est pas assez radicale, elle ne répond pas au besoin de différence. Lorsqu'elle l'est complètement, elle produit une rupture entre son thème et la véritable suite d'impressions à laquelle on doit systématiquement la ramener.

Le problème pourrait concerner uniquement l'expérience de pensée parce que nous avons dit qu'elle était un artifice, mais cette raison n'est qu'une raison de surface. Le problème provient bien de la séparation, plus profonde, de l'existence objective de la perception et de son thème. Et alors, elle partage ce problème avec deux autres voies de l'observation qui, elles aussi, distinguent leur thème et leur objet : l'expérience historique et l'expérience philosophique. Il y a dans les deux cas identification des perceptions et de leur thème alors que celle-ci est impossible. De quoi est-ce que je parle, lorsque je paraphrase un raisonnement humien : de ce raisonnement lui-même, ou de l'expérience que j'en ai actuellement ? Et lorsque je fais la narration de la fuite de Hume vers une vie plus active, est-ce que je peux réellement identifier cette fuite telle qu'elle a eu lieu et la reconstruction que j'en fais actuellement ? Finalement, l'injonction de l'expérience ne me laisse-t-elle pas paradoxalement, à moi qui cherche à pratiquer la science de la nature humaine, le choix entre la fiction et l'introspection ?

L'observation du voyage et du quotidien mise à part, se peut-il que les autres voies de la méthode expérimentale fassent de la science de la nature humaine une science qui poserait la réalité de ses objets par des procédés fictionnels ?

4.2. La restriction des objets de toute science comme manière d'éviter la fiction

Les indices de la profession de foi expérimentaliste pointent tous vers la position selon laquelle toute science doit pouvoir ramener les objets de ses raisonnements au matériau expérimental élémentaire qu'est l'impression originaires, afin d'éviter d'être victimes de fictions, c'est-à-dire d'entacher leurs raisonnements de « conceptions de la fantaisie ». La science de la nature humaine, qui a l'expérience pour « unique fondement » est d'autant plus concernée par cette injonction expérimentaliste qu'elle consiste en partie, pour ce qui est de sa tâche « logique », à la thématiser et à la systématiser. Pourtant, elle forge dans le même temps des raisonnements qui rendent plus difficile l'enracinement des objets de la science dans leurs impressions originaires. Quatre procédés de la *skepsis* humienne réduisent drastiquement les possibilités de la vérification et de la fondation expérimentale, en restreignant le sens de l'expérience à des conditions bien définies. Cette limitation est selon nous une manifestation évidente du lien entre traitement de la fiction et établissement du scepticisme dans la science de la nature humaine.

Copy Principle

Le premier procédé limitatif est ce que la littérature critique appelle communément le Principe de Copie (*Copy Principle*) :

[...] à leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement.¹

Ce principe est l'un des premiers à être énoncés dans le *Traité*, et il peut sembler trivial à celui qui est habitué à la lecture des textes empiristes. Mais nous devons l'observer

¹ *THN*, 1.1.1.7, p. 44.

attentivement, car comme il deviendra pour nous une idée de plus en plus affaiblie et lointaine à mesure que nous continuerons la lecture, il risquerait de s'enrichir de quelques conceptions abusives de notre imagination. Il serait facile, par exemple, d'affirmer en son nom que toute idée est la copie d'une impression, et que la profession de foi expérimentaliste de Hume consiste à rejeter toutes les idées qui ne sont pas la copie d'impressions. Ce qui, selon nous, est faux. Tout d'abord, ce que dit le principe, c'est que ce sont les idées qui apparaissent *pour la première fois*, qui sont la copie d'impressions. De la sorte, il est toujours possible de « former des idées secondes qui sont les images des premières, ainsi que le montre ce raisonnement même que nous faisons à leur sujet »¹. Ces « idées secondes » seraient donc des idées de réflexion, non comme idées qui sont la copie des impressions de réflexion, mais comme idées qui sont la réflexion d'autres idées. Ensuite, ce que dit le principe, c'est que ces idées de seconde génération sont les copies des idées de première génération, elles-mêmes copies des impressions simples originelles, tant qu'elles restent des idées simples : autrement dit, tant que rien ne leur est ajouté ou retiré². Le principe ne s'applique pas aux idées prises dans ce dernier sens, les idées « complexes ».

Que sont ces idées complexes ? Hume a recours à une image, dans la première section du *Traité*, qui donne toute sa profondeur à la question des idées complexes : l'image de la Nouvelle Jérusalem. Avant de la commenter, exposons quelques présupposés qu'elle contribue à détruire. Il est aisé, et habituel, de dire que plus une chose est simple, plus elle est claire. En ce sens on pourrait préjuger d'une science qui manipule des constructions idéelles complexes qu'elle est obscure, et susceptible d'erreur. La définition humienne des idées complexes débouchera sur l'idée que plus un raisonnement a pour objet des idées complexes, plus il risque de se perdre dans les conceptions de la fantaisie, de sorte qu'il faut, pour y pallier revenir aux impressions simples dont les idées simples qui les copient composent les idées complexes. Pourtant, la profession de foi expérimentaliste ne prend pas comme critères l'obscurité et la clarté, et cela dès lors que l'image de la Nouvelle Jérusalem est mise en place, au début du *Traité*.

¹ *THN*, 1.1.1.11, p. 47.

² *THN*, 1.1.1.12, p. 47.

Cette section de départ contient déjà les éléments de l'analyse humienne de la connaissance : la ressemblance, la contiguïté, la vivacité, et l'imagination. Ainsi, on peut y lire :

Je peux m'imaginer (*imagine to myself*) une ville comme la Nouvelle Jérusalem, dont les rues sont pavées d'or et les murs bâtis en rubis, bien que je n'aie jamais rien vu de tel. J'ai vu Paris, mais puis-je affirmer que je peux constituer une idée de cette ville, susceptible d'en représenter parfaitement toutes les rues et toutes les maisons, jusque dans leurs proportions réelles et exactes ?¹

Hume pose d'emblée un double problème au primat de l'expérience. D'un côté, il existe des idées dont le thème est précis et net, et qui sont pourtant dépourvues de toute référence impressionnelle et objective, comme la Nouvelle Jérusalem. De l'autre, certaines idées qui proviennent de l'expérience, et dont le thème, bien qu'il soit inactuel, renvoie à un objet possible d'expérience, comme la ville de Paris, sont incertaines et imprécises. Cependant, les idées de la seconde sorte, bien que moins exactes, sont plus vives que les idées de la première. Dans le second cas, nous l'avons vu, les idées sont des objets de la mémoire, qu'il est difficile de modifier. Quelles sont-elles alors dans le premier cas ? Le tour de force de Hume est d'introduire, dès le début de son enquête, le thème de l'imagination. Car en posant le principe de copie dès le premier paragraphe², il constate qu'il s'avance déjà trop :

Un examen plus précis me montre que l'apparence première m'a entraîné trop loin et que je dois faire appel à la distinction séparant les perceptions en simples et en complexes pour restreindre cette affirmation générale que toutes nos idées et toutes nos impressions se ressemblent.³

En effet, il devrait y avoir au minimum une relation d'implication entre l'impression et l'idée, implication d'après laquelle toute présence d'une idée est une condition suffisante pour affirmer qu'au moins une impression a été présente. Mais un problème se pose dans l'observation de sens commun, sous la forme d'une contradiction :

¹ *THN*, 1.1.1.6, p. 43.

² « Par idées, j'entends leurs images affaiblies dans la pensée et le raisonnement », *THN*, 1.1.1.1, p. 41.

³ *THN*, 1.1.1.6, p. 43.

J'observe que nombre de nos idées complexes n'ont jamais eu d'impressions qui leur correspondent et que nombre de nos impressions complexes ne sont jamais copiées par des idées.¹

L'implication concernant les impressions est correcte : l'impression est une condition nécessaire de l'idée, mais il ne suit pas nécessairement de toute impression qu'une idée qui en soit la copie apparaisse : l'impression n'est pas la condition suffisante de l'idée. L'autre remarque, qui constitue le problème, se situe dans le paragraphe suivant :

Je m'aperçois donc que, bien qu'il y ait en général une grande ressemblance entre nos impressions et idées *complexes*, la règle qui dit que les unes sont des copies conformes des autres n'est pourtant pas universellement vraie.²

Pour certaines idées complexes, ressemblant suffisamment aux impressions complexes qui les précèdent, il est certainement possible de les considérer comme des copies, quoiqu'elles ne le soient pas en réalité. L'idée de la pomme que j'avais hier devant moi est une idée complexe, qui rassemble des idées simples, copies d'impressions simples des différents constituants de la pomme, figure, couleur, lumière, etc., tels que je les ai perçus. Mais je peux dire avec une certaine confiance que mon idée complexe de la pomme ressemble à l'impression complexe que j'en ai.

Que dire cependant de la Nouvelle Jérusalem ? Comment expliquer la présence d'idées de ce type qui semblent n'avoir aucune impression qui leur corresponde, alors que toute perception semblait être, par définition, une impression ou une idée liée au premier degré à une impression ? Tout en posant ce problème, avec l'exemple de la Nouvelle Jérusalem, Hume apporte déjà l'élément primordial de l'orientation sceptique (limitative et mélancolique) de la science de la nature humaine : l'imagination. Nous avons envisagé dans la section précédente que le naturalisme inhérent à la science de la nature humaine procède en fait d'un grand nombre de pratiques fictionnelles, notamment les expériences de pensée, qui ont pour objectif d'être des expériences elles-mêmes réalisées à tout moment alors que ce sur quoi elles portent est strictement *différent* de leur propre existence objective en tant qu'idées, et donc des impressions dont elles sont la copie. L'idée de la Nouvelle Jérusalem semble

¹ THN, 1.1.1.6, p. 43.

² THN, 1.1.1.7, p. 43.

doublement correspondre à cette définition, puisqu'elle est à la fois un exemple que tout individu peut éprouver, et l'expression d'un étonnement à propos de cette expérience. D'une manière ou d'une autre, je sais au préalable ce qu'est l'or, une rue, un mur ou le rubis, mais l'idée de la Nouvelle Jérusalem reste une fiction, du moins pour l'instant selon notre définition. Car bien que le nom de « Nouvelle Jérusalem », qui achève d'en unifier l'idée complexe, permette de l'identifier et de s'y référer comme à un objet de connaissance existant, aucune expérience du monde ne peut s'y rapporter exactement et intégralement. Il n'y a pas d'impression unique de la Nouvelle Jérusalem, et le seul objet existant réellement qui puisse être désigné par ce nom est un objet psychique complexe effectivement présent dans l'esprit. De même, je sais ce qu'est une licorne, et les mots « cercle carré » produisent des idées en moi, sans pour autant que ces idées puissent être la copie d'impressions, ni renvoyer à une autre existence qu'à la leur propre, en tant que perceptions.

Parce que leur analyse peut être fastidieuse, les idées complexes s'avèrent donc être des idées susceptibles, de forcer celui qui les manipule à baisser sa garde face aux conceptions de la fantaisie. Le principe de copie, ainsi analysé, est une maxime générale de la science de la nature humaine sur laquelle repose la profession de foi expérimentaliste. Mais il constitue un frein à l'activité scientifique, en appelant tout scientifique, dans la pratique quotidienne de sa science, à éviter les raccourcis et à rapporter les produits de ses raisonnements, des complexes d'idées, à leur origine impressionnelle même lorsqu'ils sont clairement et distinctement conçus.

Critique de la généralité réifiée 1 : Locke, Berkeley, et le langage

Cette première question sur la difficulté de ramener certaines idées complexes aux impressions dont elles doivent être la copie nous conduit naturellement au second procédé restrictif des procédures de vérification expérimentale, à savoir l'examen de la pensée générale. Hume traite à la fois de la généralité et de l'abstraction à partir de la critique berkeleyenne de la théorie de la généralité de Locke. Une voie principale nous semble particulièrement riche pour traiter de la question de la pensée générale en psychologie, dans le cadre du naturalisme humien. Cette voie est celle de la constitution d'un seul champ discursif que l'on pourrait appeler le champ de la *généralité réifiée*. Nous proposons ici d'envisager, à

partir d'un ensemble de pratiques et de thèmes inchangés dans le traitement de la généralité chez Locke, Hume et Berkeley, de comprendre comment le traitement de la généralité modifie la *skepsis* naturaliste générale pour l'orienter vers l'objectivisme absolu de Hume. L'hypothèse ici est que le cheminement critique sur le thème de la généralité, entre les trois auteurs, est un élément central du processus qui conduit à la reconnaissance manifeste, chez Hume, de la décision sceptique, du moins tel qu'il ressort de l'observation des mouvements de discours.

Commençons par étudier le lien unissant Locke et Berkeley, en tentant d'éviter deux écueils qui apparaissent dans l'interprétation traditionnelle de ce lien. Le premier est mis en évidence par Geneviève Brykman, qui rejette la lecture selon laquelle le rapport intellectuel des deux philosophes serait une simple opposition frontale, en affirmant que, « se fondant sur la critique des idées abstraites que l'introduction des *Principes* avait consacrée, la tradition historiographique a fait de Locke l'adversaire type de Berkeley ». G. Brykman cite Berkeley à propos de Locke :

[...] ce grand homme était d'une telle loyauté que, s'il était encore en vie, il ne s'offenserait pas que je sois en désaccord avec lui [sur les idées abstraites], voyant que jusque dans ce désaccord je ne fais que suivre ses propres conseils : me servir de mon propre jugement, regarder avec mes propres yeux, et non avec ceux des autres.¹

Or la pensée de l'immatérialisme se déploie dans un cadre, sinon conceptuel au moins pratique, lockien : Berkeley est engagé profondément dans la *way of ideas* moderne, issue selon Reid de l'emploi chez Descartes et chez Malebranche de la notion d'idée, mais véritablement commencée selon nous avec les analogies lockiennes de la page blanche et de l'entendement-ouvrier. Berkeley rend hommage à Locke principalement parce que celui-ci a systématisé le primat épistémique et psychologique de l'expérience, et qu'il en a tiré l'esquisse d'une critique du langage. C'est d'ailleurs sur ce point que nous pouvons identifier la seconde erreur courante. Il est communément admis que la théorie berkeleyenne de la connaissance est une critique des idées abstraites. Mais il faut suivre les indications mêmes de

¹ Berkeley, *Notes philosophiques*, note 688, in *Oeuvres*, I, p. 115, cité par G. Brykman, in *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, p. 17.

Berkeley, et regarder le texte à la fois dans son ensemble et dans le détail¹, pour constater les deux faits suivants : d'une part, la critique des idées abstraites est en fait plus précisément une critique de la théorie lockienne de la représentation comme signe, et d'autre part, elle ne prend son sens et sa dimension véritables qu'en tant que critique du lien de la connaissance et du langage, de l'idée et du signe, lien qui n'est autre chez Locke que celui de la représentation : l'idée représente (est le signe de) l'objet, le mot représente (est le signe de) l'idée, etc.

Berkeley traite cette question du lien de l'abstraction du langage dans le contexte des pratiques et des thèmes lockiens. Il calque son introduction au traité des *Principes de la connaissance humaine* sur des éléments critiques du livre III de l'*Essai sur l'entendement humaine*, dont les chapitres ix et x s'intitulent respectivement « de l'imperfection des mots » et « de l'abus des mots ». Locke cherche principalement, dans ce troisième livre, à trouver une explication au « désordre général, dont on ne s'aperçoit pas beaucoup, quoiqu'il soit d'une extrême conséquence », et qui règne en philosophie. Ce désordre est celui des discours scientifiques et métaphysiques embrouillés, du « peu d'exactitude et d'ordre qu'on emploie dans l'usage et l'application des mots », des « fautes qu'on commet ordinairement [qui] apportent non seulement les plus grands obstacles à la vraie connaissance, mais [qui] sont si respectées qu'elles passent pour des fruits même de cette connaissance »².

L'approche critique adoptée par Berkeley ne suit cependant plus le même ordre que celle de Locke, et Berkeley déplore que, emporté par la mécanique de sa « démarche claire et historique », l'auteur de l'*Essai* n'ait pu placer ses réflexions sur le langage en amont de toute l'enquête psychologique. Locke en fait lui-même l'aveu, quoique pour justifier son rattachement de l'erreur aux mots et non aux facultés de l'entendement :

[...] cette objection m'apparaît si juste, que je me crois obligé de dire pourquoi j'ai suivi cette méthode. J'avoue donc que, lorsque je commençai cet ouvrage, et longtemps après, il ne me vint nullement dans l'esprit qu'il fût nécessaire de faire aucune réflexion sur les mots pour traiter cette matière. Mais quand j'eus parcouru l'origine et la composition de nos idées, et que je commençai à examiner l'étendue et la certitude de nos connaissances, je trouvai qu'elles ont une liaison si étroite avec nos paroles qu'à moins qu'on eût considéré

¹ Sur l'importance mesurée de la myopie philosophique, et sur la nécessité d'une vue générale, voir *PHK*, préface, p. 37-38 et introduction, 5, p. 41.

² *ECHU*, III, v, 16, p. 352.

auparavant quelle est la force des mots, et comment ils signifient les choses, on ne saurait guère parler clairement et raisonnablement de la connaissance¹.

L'erreur de Locke est d'abord, aux yeux de Berkeley, une erreur d'approche. Mais elle révèle l'importance d'une analyse du langage, dont on a déjà vu avec Reid que son pouvoir peut s'étendre jusqu'aux fondations de nos connaissances et de nos pratiques philosophiques, de sorte qu'il aurait fallu commencer par-là. L'attitude résolument critique de Berkeley, notamment dans l'introduction du traité des *Principes*, retient cet enseignement, et pousse plus loin encore l'analyse du fondement linguistique de la connaissance, en lui donnant une place de premier plan dans les efforts liminaires de toute entreprise philosophique. Il est alors conduit à envisager la connaissance de la généralité comme procédant du langage par un artifice de l'imagination. Berkeley préconise ainsi une prudence toute particulière envers les mots, en considérant que leur commodité et leur utilité dans le partage des savoirs n'implique pas nécessairement l'accès à la connaissance vraie et universelle de ce qui est :

La première chose que je fais ou aspire à faire, est seulement d'écarter le brouillard ou voile des mots. C'est lui qui a été l'occasion d'ignorance et de confusion. C'est lui qui a été la ruine des scolastiques et des mathématiciens, des juristes et des théologiens.²

Voici ce qu'on peut lire sur ce même thème, dans un premier temps, dans l'introduction du traité des *Principes de la connaissance humaine* :

Pour préparer l'esprit du lecteur à concevoir plus facilement ce qui suit, il convient, en matière d'introduction, de dire quelque chose au sujet de la nature et de l'abus du langage. Mais pour démêler ce sujet, je suis conduit à anticiper sur mon dessein en étant attentif à ce qui semble avoir contribué pour une grande part, à rendre la spéculation compliquée et embrouillée et avoir été l'occasion d'erreurs et de difficultés innombrables dans presque tous les domaines de la connaissance.³

¹ *ECHU*, III, ix, 21, p. 396.

² Berkeley, *Notes philosophiques*, cahier A, 642.

³ PHK, introduction, 6, p. 42.

Pour l'instant, nous retrouvons là, presque au mot près, la constatation lockienne sur l'abus du langage. Le projet est donc consistant chez Berkeley, il a une importance transversale, dans la lignée de l'approche critique lockienne du langage. Mais cette approche critique est elle-même objet de la critique de la théorie lockienne de la représentation, qui fait des mots le signe des idées, et donc permet aux idées générales d'exister grâce aux mots généraux qui en sont le signe :

C'est ce qu'on appelle abstraction, par où les idées tirées de quelque être particulier devenant générales, représentent tous les êtres de cette espèce (*kind*) [...]. Ainsi, remarquant aujourd'hui, dans de la craie ou dans la neige, la même couleur que le lait excita hier dans mon esprit, je considère cette idée unique, je la regarde comme une représentation de toutes les autres de cette espèce, et lui ayant donné le nom de blancheur, j'exprime par ce son la même qualité, en quelque endroit que je puisse l'imaginer, ou la rencontrer : et c'est ainsi que se forment les idées universelles, et les termes qu'on emploie pour les désigner.¹

Il y a un double rapport de dépendance, dans la notion de représentation chez Locke, entre les idées et leur représentation symbolique : une dépendance sémantique (le signe représente l'idée) et une dépendance ontologique (le signe est le support de l'idée) ; double dépendance qui se résume dans l'aspect génétique de cet extrait de l'*Essai* : chaque étape de la genèse désigne la réalité qui représente la réalité de l'étape précédente. Berkeley accuse entre autres Locke, sur ce point essentiel de sa théorie du langage et de la connaissance, de systématiser, ou au moins de contribuer à la confusion philosophique :

[Ce problème,] c'est l'opinion que l'esprit a le pouvoir de former des idées abstraites ou notions des choses.²

La critique affirme donc porter sur une opinion, une illusion, une fiction, selon laquelle toute connaissance des sciences les « plus sublimes » repose sur la faculté d'abstraction. Cependant, le discours devient ponctuellement concessif :

Pour être franc, j'avoue que je suis capable d'abstraire, en un sens, comme lorsque je considère, séparées des autres, certaines parties ou qualités

¹ *ECHU*, II, xi, 9, p. 114.

² *PHK*, introduction, 6, p. 42.

particulières qui, bien qu'elles soient unies en quelque objet, peuvent cependant exister réellement sans elles.¹

De fait, Berkeley opère une différence sensible entre deux types d'idées abstraites : les idées dont certaines qualités particulières sont isolées d'autres qualités particulières avec lesquelles elles doivent se produire – l'idée du rouge séparée de l'idée de pomme rouge, par exemple ; et les idées dont des qualités générales sont isolées de qualités plus spécifiques qui leur sont alors soumises – par exemple l'idée générale de couleur. Locke semble considérer indifféremment ces deux types d'idées abstraites dans sa théorie de l'abstraction, en ne retenant que le fait qu'une idée abstraite est une idée isolée, séparée de son contexte originaire, et placée sous un signe général. L'aveu de Berkeley, lui, semble relever du premier type, toujours ancré dans la particularité. La critique ne porte donc pas exactement sur toutes les idées abstraites, car il est possible, par exemple, d'avoir l'idée du rouge abstraite, c'est-à-dire séparée, de la perception d'une pomme rouge. Cependant, cette idée soi-disant abstraite reste celle d'un rouge particulier, celui de la pomme : c'est l'idée générale abstraite de rouge qui est impossible, car inexistante. Berkeley tourne ainsi sa critique vers la thèse lockienne selon laquelle l'espèce (*species*), qualité abstraite d'un ensemble d'idées particulières, comme la blancheur, rassemble une totalité de ces idées particulières dans une idée générale unique.

Mais si une telle idée générale abstraite n'existe pas, la pensée de la généralité est toujours possible :

On remarquera que je ne nie absolument pas qu'il y ait des idées générales, mais seulement qu'il y ait des idées générales abstraites [...]. Or, si nous voulons attacher un sens à nos mots, et ne parler que de ce que nous pouvons concevoir, nous reconnâtrons, je crois, qu'une idée qui, considérée en elle-même, est particulière, devient générale quand on lui-fait représenter toutes les autres idées particulières de la même sorte, ou en tenir lieu.²

Lorsque nous parlons d'idée générale, nous parlons d'idée à *fonction* de généralité. La manière d'utiliser l'idée est générale, ou tient d'une prétention à la généralisation, mais l'idée n'est en pas pour autant changée dans sa nature, et reste particulière. Je peux avoir l'idée

¹ PHK, introduction, 10, p. 45.

² PHK, introduction, 12, p. 48-49.

abstraite (séparée) de blancheur, représentant la blancheur en général, mais puisque l'idée et son objet ne sont qu'une seule et même chose, les objets ne pouvant qu'être des individus particuliers, l'idée de blancheur qui a cette fonction de généralité est malgré tout une blancheur particulière. En aucun cas il ne peut exister d'idée générale représentative qui soit purement abstraite. L'idée générale de triangle est toujours celle d'un triangle particulier qui figure ou désigne tous les triangles particuliers, et l'idée générale de chien est toujours celle d'un chien particulier qui suggère tous les chiens particuliers :

Par exemple quand on dit que la variation du mouvement est proportionnelle à la force imprimée, ou que tout ce qui est étendu est divisible, ces propositions doivent se comprendre du mouvement et de l'étendue en général, et pourtant il ne s'ensuit pas qu'elles suggèrent à ma pensée une idée de mouvement sans corps mû, ou sans direction ni vitesse déterminée, ou que je doive concevoir une idée générale abstraite de l'étendue qui ne soit ni ligne, ni surface, ni volume, ni grande, ni petite, ni noire, ni blanche, ni rouge, ni d'aucune autre couleur déterminée.¹

La première étape de la critique de Berkeley est donc celle du lieu de la représentation, que Locke a placée dans l'abstraction : l'idée générale ne représente pas une totalité spécifique dont elle serait tirée, mais évoque une multitude significative qui rassemble un certain nombre de ressemblances. Cette critique est essentiellement psychologique. Elle porte sur une forme de réification, qui consiste à poser l'existence d'un objet général comme réalité objective psychique. Ce qu'il nous semble réfuter, c'est qu'un objet puisse exister, qui serait général, et obtenu par abstraction à partir d'une collection d'individus dans lesquels il serait présent, mais de façon particulière. D'après nous, Berkeley désigne la réification psychologique de la généralité comme une croyance erronée due à l'ignorance qu'il n'existe, hormis les esprits actifs, que des idées inertes *particulières*. Sa critique doit donc mener vers une autre façon de rendre compte de la réalité psychique de l'expérience de la généralité.

Cette nouvelle manière de rendre compte de la généralité pourrait être résumée ainsi : la généralité est la représentation d'une multitude particulière possible par le particulier. La théorie lockienne selon laquelle une idée abstraite devient générale lorsqu'on l'associe à un mot général ne tiendrait pas : les mots généraux ne représentent pas des idées générales, mais

¹ *PHK*, introduction, 11, p. 48

des collections possibles d'idées particulières. Les idées dont on dit qu'elles sont générales, de même, ne sont en fait que des idées particulières employées comme représentant une collection d'autres idées particulières, sur un critère défini.

Critique de la généralité réifiée 2 : précisions sur le statut de la fiction

Hume s'inscrit dans la continuité de la critique de Berkeley. Son explication de la conception générale, par exemple de celle de triangle, qui serait une conception de tout triangle possible indépendamment de ce que tel ou tel triangle particulier, dépasse cependant la simple conception berkeleyenne de l'idée comme existence objective, perceptuelle et inerte, par opposition à l'esprit comme existence subjective active. Pour le comprendre, reprenons succinctement l'explication de Locke. Comme on l'a vu, les idées, selon Locke, sont les signes mentaux des réalités physiques qu'elles représentent. Mais on peut lire dans l'*Essai* qu'en ce qui concerne une idée générale abstraite, celle qu'il propose, donc, de réifier :

[...] nous trouverons que les idées générales sont des fictions de l'Esprit qu'on ne peut former sans quelque peine, et qui ne se présentent pas si aisément que nous sommes portés à nous le figurer. Prenons, par exemple, l'idée générale d'un triangle : [...] il est certain qu'il faut quelque peine et quelque adresse pour se la représenter ; car il ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni isocèle, ni scalène, mais tout cela à la fois et nul de ces triangles en particulier. [En effet, c'est quelque chose d'imparfait, qui ne peut exister ; une idée dans laquelle quelques parties de plusieurs idées différentes et contradictoires sont rassemblées].¹

Tout d'abord, nous devons remarquer que Locke appelle fiction, ici, une idée qui est forgée par l'entendement, et qui ne correspond à aucun objet réel auquel référerait une idée simple. Il faudrait voir si la démarche psychologique de Hume, dans le premier livre du *Traité*, permet une telle définition. Mais surtout, la critique de Hume se porterait plutôt, à la suite de Berkeley, sur l'exemple du triangle : le triangle dont on a l'idée générale par abstraction ne peut, d'après Locke, pas exister, puisqu'elle possède toutes les qualités de tous

¹ *ECHU*, IV, viii, 9, p. 494. Nous ajoutons le passage entre crochets, que nous traduisons, et qui n'apparaît pas dans la traduction de Coste.

les triangles, et en même temps aucune d'entre elles. On pourrait croire qu'une idée générale soit une fiction, en ce sens qu'elle n'est la copie d'aucune impression, et qu'elle ne renvoie à rien qui existe. Mais la théorie humienne de la conception ne peut admettre une telle invention philosophique, et interdit toute explication de l'idée générale en ces termes. Il est impossible, d'après Hume, de concevoir une chose qui ne peut exister : « tout ce que nous concevons, nous le concevons comme existant »¹. En d'autres termes, le triangle que nous concevons doit nécessairement être conçu comme existant. Or il est impossible de concevoir comme existant un objet qui possède et ne possède pas ses qualités. Hume résout ce problème en donnant à toute idée particulière une fonction de représentation de toute idée possible qui lui ressemble : de telles idées sont « particulières quant à leur nature, mais générales quant à leur représentation »².

Ainsi, l'idée générale, c'est-à-dire l'idée à fonction de généralité, est une idée particulière, qui peut être la copie d'une impression : elle n'a, en elle-même, aucune dimension fictive sur ce point. Mais cet usage général qu'on en fait, n'est-il pas, lui, de nature fictionnelle ? En effet, Hume écrit :

Les idées abstraites sont donc, en elles-mêmes, individuelles, même si elles peuvent devenir générales quant à leur représentation. L'image présente dans l'esprit n'est que celle d'un objet particulier, bien que notre raisonnement l'utilise *comme si* elle était universelle.³

Utiliser comme si..., n'est-ce pas, en un sens, *prétendre, faire semblant* ? Ne doit-on pas voir là une pratique fictionnelle ? Pour le savoir il faut saisir en quoi consiste l'usage général, c'est-à-dire ce qu'est, du point de vue du déroulement de l'expérience, la généralité.

La généralité, puisqu'elle n'est ni actuelle, ni passée, ni possible, ne fait pas partie de la réalité, du moins comme objet existant. Qu'est-ce qui distingue l'expérience de généralité de l'expérience de particularité ? Celui qui, scientifique, philosophe, ou homme de la rue, fait l'expérience de la généralité, manipule des nombres et des concepts : estime-t-il alors qu'il pense en terme de généralité parce qu'il a assigné à l'une de ses représentations particulières

¹ THN, 1.3.7.2, p.158.

² THN, 1.1.7.10, p. 67-68.

³ THN, 1.1.7.6, p. 65.

la fonction de représentation générale ? Comment un processus aussi complexe peut-il être si facilement considéré comme irréfléchi, de plus dans la vie de tous les jours ? L'expérience de la généralité ne nous semble pas, à proprement parler une expérience d'objet, comme le serait une impression ou une idée. Elle implique effectivement une expérience d'objet : l'idée particulière représentative des autres idées, c'est-à-dire l'idée dans sa fonction de généralité. Mais ce sur quoi elle porte, la généralité prise en elle-même, comme la blancheur, ou la matière, etc., n'a d'existence impressionnelle à aucun moment, ni d'existence physique. En ce sens, elle cet usage général pourrait être de nature fictionnelle.

Avant de vérifier cette hypothèse, notre définition de la fiction doit être corrigée et améliorée. Nous avons envisagé qu'une fiction puisse être le fait de concevoir un objet qui n'existe pas. Avec l'explication de l'idée d'existence, le *Traité* nous contredit, ce qui nous permet de préciser notre définition de la fiction : il n'est pas de conception d'objet qui ne soit en même temps conception de l'existence de cet objet. Si, d'un point de vue ontologique, nous pourrions dire que l'idée de Sherlock Holmes est un fiction parce qu'elle est l'idée d'une chose qui n'existe pas réellement, si tant est que « fictif » puisse se définir comme « qui n'existe pas réellement », cette affirmation est impossible d'un point de vue psychologique : l'existence est contenue dans tout objet de conception, de sorte que même lorsque je sais que Sherlock Holmes est un personnage fictif, et que l'idée que j'en ai consiste en une fiction, il reste que dès lors que je conçois Sherlock Holmes, je le conçois comme existant. Nous devons cependant faire preuve de prudence ici : le *Traité* distingue clairement la croyance et l'existence, et concevoir un objet comme existant, cela n'implique pas de croire en cette existence. Concevoir un objet, c'est le concevoir comme existant, et le concevoir comme existant, c'est, en ce sens, le concevoir ainsi qu'il serait s'il existait. Je n'ai pas de peine à concevoir Sherlock Holmes comme existant, et à croire qu'il réside à Baker Street, bien que je ne croie pas qu'il existe, c'est-à-dire qu'il soit autre chose que l'idée que j'en ai d'une part, et que ce que les œuvres de Conan Doyle en disent d'autre part. Une fiction ne se définit donc pas par l'existence ou l'inexistence de son objet, et une telle définition ne pourrait être possible que si l'on avait d'abord fait l'explication psychologique de ce que c'est qu'exister et ne pas exister. Si la psychologie, la « logique » de la science de la nature humaine, doit fonder les croyances sur lesquelles reposeront toutes les sciences, elle ne peut faire reposer ses

concepts sur des définitions ontologiques : celles-ci supposent que la psychologie leur ait donné un fondement. Nous devons donc nous contenter de la définition psychologique, indépendamment de la question de l'existence ou de l'inexistence. Une fiction est une conception, qui implique l'idée de l'existence de son objet, et elle est la conception d'une idée telle que cette idée n'est pas une copie d'une impression.

Cet excursus clos, revenons maintenant à la conception de la généralité : nous disions qu'en tant qu'objet psychique, une idée à fonction de généralité pouvait être la copie d'une impression. Cette idée en elle-même n'a donc rien de fictif. Nous disions que l'objet sur lequel elle porte, son thème, est général, et qu'il n'existe rien de général. Il faudrait donc dire que lorsque nous concevons un triangle en général, nous ne concevons pas un *triangle général*, mais un triangle particulier *comme s'il était* général. Mais y a-t-il une différence entre la conception d'un triangle général et celle d'un triangle comme s'il était général ? Cela semble pourtant être la même chose que concevoir un objet bleu, et concevoir un objet comme s'il était bleu. Mon idée, dans les deux cas, serait celle d'un objet bleu. La généralité ne deviendrait-elle pas, normalement, une qualité du triangle, c'est-à-dire de mon idée particulière ? Dans ce cas, cela reviendrait à produire une véritable idée générale, non plus dans sa fonction, mais dans son existence psychique même : une généralité réifiée, ce qui est impossible.

Le *Traité* nous permet de répondre à cette interrogation. Hume décrit la conception de la généralité comme ceci :

Une idée particulière devient générale en étant associée à un terme général, c'est-à-dire à un terme qui, par suite d'une conjonction coutumière, est en relation avec beaucoup d'autres idées particulières et les rappelle facilement à l'imagination.¹

Ici, deux faits de l'expérience caractérisent la conception de généralité : l'association d'une idée à un terme général (ainsi mon idée particulière d'un triangle particulier au terme général de triangle), et la relation, qui procède d'une « conjonction coutumière » : l'habitude rend aisée la relation de l'idée qui a fonction de généralité avec les autres idées qu'elle représente.

¹ *THN*, 1.1.7.10, p. 68.

Mais le plus important, c'est le critère, ou plutôt le principe, par lequel s'effectue cette relation :

[...] les êtres individuels sont rassemblés et placés sous un terme général au vu de la ressemblance qu'ils soutiennent entre eux.¹

C'est donc en enquêtant sur la notion de ressemblance, et sur son opérativité dans le rassemblement des objets particuliers, que nous trouverons l'explication de la conception de généralité.

Limitations dues à la critique de la généralité : la difficile manipulation de la généralité fondée sur la ressemblance

La généralité est la manière dont est conçue une idée particulière représentant d'autres idées particulières, sur critère de ressemblance. Mais ce critère n'est pas un critère d'inférence, il est un mouvement naturel des idées elles-mêmes. C'est naturellement que certaines idées sont liées entre elles, par le principe d'association qu'est la ressemblance. Ici, la dimension naturelle de l'association est identifiée par la manière dont celle-ci s'effectue :

Il va sans dire que, dans le cours de notre pensée et dans le mouvement constant de nos idées, notre imagination se porte aisément d'une idée à une autre qui lui *ressemble*, et que cette qualité, à elle seule, constitue pour l'imagination une association et un lien suffisants.²

« Pour l'imagination » : c'est-à-dire pour la force naturelle qui associe les objets psychiques dans des systèmes d'idées, comme l'attraction associe les planètes dans des systèmes planétaires, et les étoiles dans des systèmes galactiques³. C'est donc *naturellement*, sans intervention d'une quelconque volonté transcendante, que les objets qui se ressemblent sont associés, bien que la ressemblance ne soit pas une qualité propre à chaque objet : elle est une relation, au sens large de ce terme. La ressemblance est immanente et strictement objective.

¹ THN, 1.1.7.15, p. 69.

² THN, 1.1.4.2, p. 54.

³ THN, 1.1.4.6, p. 56.

Mais elle n'est pas, en tant qu'association naturelle, une généralité : la ressemblance est un fait particulier qui unit plusieurs idées particulières.

Est-ce alors la qualité semblable par laquelle les objets sont unis par la ressemblance naturelle, qui est générale ? Nous avons vu que cette hypothèse est contradictoire avec les présupposés naturalistes qui guident la mise en place de la science de la nature humaine : cette qualité existe effectivement, elle est objet de l'expérience, or ce qui existe est par définition particulier. Que la ressemblance soit particulière, c'est évident dès lors qu'on pose que les idées unies par elles sont particulières. Elle est en un sens nécessaire, puisqu'elle n'existe que par les objets reliés, et qu'il suffit que ces objets existent pour qu'elle les relie. Mais ultimement, elle est contingente puisque l'existence des objets qu'elle relie n'est, elle, pas nécessaire. De plus, sa nécessité ne survient que lorsque les deux objets existent dans la perception ou dans la mémoire, et il n'est pas nécessaire, parce qu'un objet existe, que d'autres objets lui ressemblant existent aussi : « ce principe d'union entre les idées ne doit pas être considéré comme une connexion inséparable »¹. En tant qu'elle est une relation entre deux faits particuliers, elle est elle-même, dans les faits, particulière. Elle fabrique effectivement un complexe d'idées, c'est-à-dire, en fait, une idée complexe, assemblage d'idées particulières. Mais alors, une idée générale est-elle une idée complexe ?

Il y a lieu de se le demander, puisque le *Traité* définit l'idée complexe comme « celle d'une collection de qualités particulières »²,

[...] une collection d'idées simples qui sont unies par l'imagination et se voient attribuer un nom particulier, qui nous permet de rappeler cette collection, soit à nous-mêmes, soit à autrui.³

Or cela est particulièrement évident pour les objets généraux de tout raisonnement :

Quand nous avons constaté une ressemblance entre plusieurs objets qui se présentent souvent à nous, nous appliquons à tous le même nom, quelques différences que nous puissions observer dans les degrés de quantité et de

¹ *THN*, 1.1.4.1, p. 53.

² *THN*, 1.1.6.1, p. 60.

³ *THN*, 1.1.6.2, p. 61.

qualités et quelles que soient les autres différences qui puissent apparaître entre eux.¹

L'imagination, nous l'avons dit, est la force naturelle « douce », le principe d'union d'idées simples en idées complexes² :

Parmi les effets de cette union ou association d'idées, il n'en est pas de plus remarquable que ces idées complexes qui sont les sujets ordinaires de nos pensées et de nos raisonnements et qui proviennent généralement de quelque principe d'union entre nos idées simples.³

De la sorte, « le principe d'union est considéré comme l'élément principal de l'idée complexe »⁴. L'idée complexe est donc la simple union des idées simples : elle n'a pas d'existence unifiée, elle est une totalité, qui n'existe que tant que l'association subsiste. Qu'est-ce qui change alors, lorsque ces idées simples, unies ensemble, « se voient attribuer un nom » qu'elles vont partager ? La totalité dépendante de l'association devient-elle une unité individuelle, une existence simple, ainsi que semble le montrer la théorie lockienne de la dépendance ontologique du signe et de l'idée ?

La section du *Traité* consacrée aux modes et aux substances montre clairement que le nom ne transforme pas l'idée complexe en une idée individuelle : il ne fait que consolider l'association des idées simples, en les liant dans la mémoire, afin qu'à son évocation, la collection d'idées soit « rappelée »⁵. Aucune idée simple ne peut être obtenue à partir du principe de ressemblance qui façonne l'idée complexe, et qui aurait pour thème cette ressemblance pour elle seule. Une idée simple est, et ne peut-être, que la copie d'une impression. Une idée simple ne peut donc avoir pour thème que la particularité. Il n'y aurait donc pas d'idée simple de la ressemblance qui unit les idées simples, ressemblance qui serait une qualité générale que l'on retrouverait dans chacune de ces idées particulières. En cela, nous nous inscrivons à la suite de Berkeley et de Hume, puisque nous disons que la conception de la généralité n'est pas le fruit d'une abstraction. Il pourrait cependant y avoir

¹ THN, 1.1.7.7, p. 65.

² THN, 1.1.4.1, p. 54.

³ THN, 1.1.4.7, p. 56.

⁴ THN, 1.1.6.2, p. 61.

⁵ THN, 1.1.6.2, p. 61 et 1.1.4.6, p. 56.

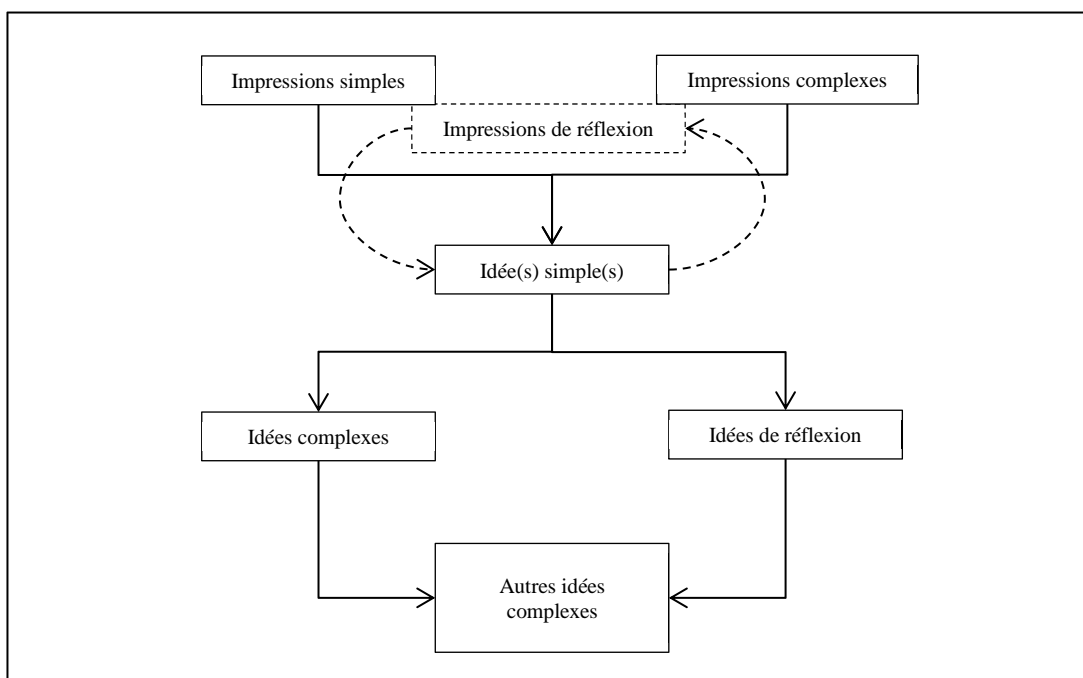
une exception : le principe de copie montre qu'il peut exister une catégorie particulière d'idées, celles qui sont la copie d'autres idées, que nous avons appelées « idées de réflexion », de « seconde génération ». Ne pourrait-il pas y avoir une idée simple, de réflexion, qui renverrait à la ressemblance générale que partagent les idées particulières liées sous leur nom commun ? Observons comment cela se passe. Plusieurs expériences particulières de la couleur blanche, qui est elle-même à chaque fois un blanc particulier, sont rassemblées par un principe d'association, la ressemblance. Cela, nous l'avons lu, semble concerner autant les idées complexes que la collection d'idées liées à fonction de généralité. Ne peut-on pas concevoir qu'une idée simple du blanc en général puisse être tirée de cet ensemble ? Que fait un Newton, lorsqu'il donne la définition du mouvement indépendamment de tout mouvement particulier ? Ne produit-il pas une idée de réflexion, l'idée de mouvement en général, qui copierait la qualité de mouvement que partageraient toutes ses idées particulières des mouvements particuliers des corps particuliers ?

La réponse que nous allons apporter à cette apparente contradiction sera forcément décevante, parce qu'elle n'apportera pas de réponse à la précédente question rhétorique du statut de l'idée de mouvement. Une idée de réflexion ne peut pas être tirée de plusieurs autres idées sous l'influence de la ressemblance, comme si elle était une idée simple abstraite de ces idées, et ce en vertu du principe de copie, que nous rappelons ici :

De même que nos idées sont des images de nos impressions, nous pouvons former des idées secondes qui sont des images des premières [...].¹

Une idée de réflexion est la copie d'une idée qui est la copie d'une impression. Or en tant que copie d'une impression, une idée est toujours simple, ainsi que nous l'avons vu avec l'expérience de pensée de la Nouvelle Jérusalem : un regroupement d'idées n'est *jamais* la copie d'une impression complexe, quoi qu'elle puisse s'en rapprocher par ressemblance. Toute impression, qu'elle soit simple ou complexe, est copiée en idées simples. Et l'idée de réflexion, qui est la copie d'une idée simple, est nécessairement une idée simple, ainsi que nous le montrons dans le schéma ci-dessous.

¹ THN, 1.1.1.11, p. 47.



Le principe de copie exige que la seule manière de séparer une idée simple d'un ensemble déterminé d'idées, consiste à analyser les parties d'une idée complexe, qui existent déjà dans l'idée complexe et que celle-ci ne modifie en rien. Et encore, il faut que cette idée soit complexe, c'est-à-dire qu'elle comporte un ensemble défini d'idées simples particulières, sous un nom particulier, et qu'elle soit par-là elle-même particulière. Or, il n'est pas évident que la relation de ressemblance, lorsqu'elle donne lieu à une conception de généralité, produise une telle idée, fixe et fermée. Il n'y a pas d'idée générale, au sens strict où cette idée serait un objet psychique unifié, dont la modalité d'existence serait la généralité. *La généralité n'a aucune existence.* Et pourtant nous la concevons. Et pourtant nous concevons des idées comme générales.

Nous voyons que la généralité est présente dans le thème de l'idée particulière qui a la fonction de généralité : par cette fonction, l'idée particulière renvoie à la généralité de la qualité qu'elle représente. Vue ainsi, la généralité n'est ni une idée simple, ni une idée complexe. Elle n'a pas d'existence objective.

Mais il y a une autre relation de ressemblance qui pourrait expliquer la si grande effectivité de la généralité, qui pourtant est non-réelle, si « relation » est pris au sens strict de

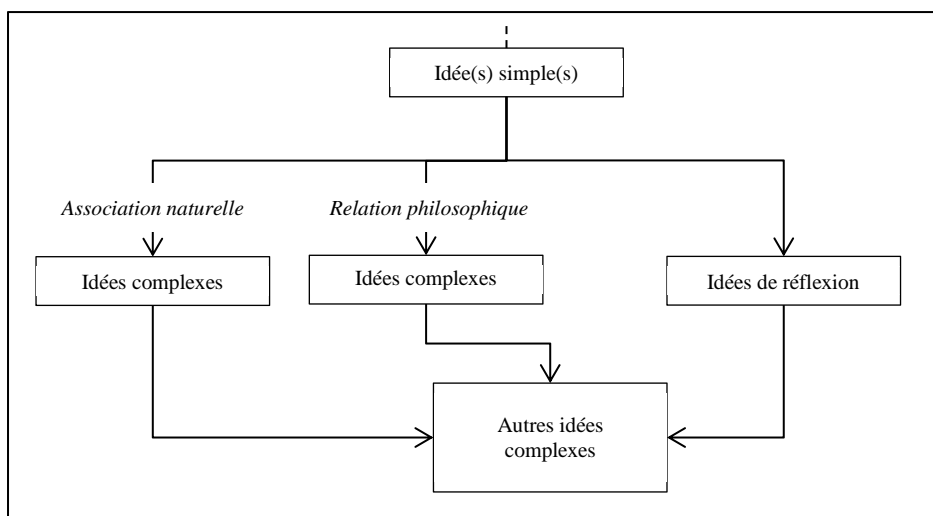
« relation philosophique ». La généralité est-elle une idée complexe issue de l'opération, sur des idées semblables, de la relation philosophique de ressemblance ? La relation en ce sens désigne « n'importe quel sujet particulier de comparaison, en l'absence d'un principe de connexion »¹. Rien de naturel donc, « c'est arbitrairement que la fantaisie les unit »². Certes, lorsque nous disons ici qu'il n'y a rien de naturel, c'est au sens où la connexion aisée, par la force douce de l'imagination, entre deux objets est naturelle. Car au sens le plus général, toute relation est naturelle, puisque tout fait est naturel. Nous voulons donc dire plutôt que la relation de ressemblance en question n'est pas « aisée », quelle est arbitraire, contrainte, comme une force imprimée sur un corps en dévie la trajectoire pour modifier un système d'objets en mouvement les uns par rapport aux autres. Pourtant c'est toujours l'imagination qui opère ici.

La relation philosophique de ressemblance unit donc des objets qui, naturellement, c'est-à-dire par eux-mêmes, ne formeraient pas d'idée complexe. L'idée complexe ainsi formée, Hume l'appelle « idée de relation philosophique ». Le mode de relation sur lequel s'effectue l'union des objets, dans la relation philosophique, est la « comparaison »³. Toute relation philosophique, y compris celle qui procède de la ressemblance, est donc un raisonnement en ce sens-là. Ainsi que nous le voyons dans le schéma ci-dessous, de la même manière que pour l'association naturelle, l'idée complexe formée peut s'analyser en ses idées simples, mais ne peut donner l'existence à une idée simple séparée, quand bien même celle-ci serait celle de la qualité liée par la ressemblance.

¹ *THN*, 1.1.5.1, p. 57.

² *THN*, 1.1.5.1, p. 57.

³ *THN*, 1.1.5.3, p. 58.



Le *Traité* affirme que toutes les autres relations philosophiques dépendent de la relation de ressemblance, dans la mesure où « des objets ne peuvent se prêter à la comparaison s'ils n'ont quelque degré de ressemblance »¹. Mais il est évident que la constatation d'une différence entre deux objets est aussi une comparaison. Il faudrait alors en déduire que la « différence générique », qu'on oppose à la ressemblance², est en fait un degré de ressemblance. On peut également comprendre que l'absence de ressemblance, c'est-à-dire son degré zéro, implique immédiatement la différence générique. Mais alors la différence serait plutôt une sorte de degré de la ressemblance naturelle, plutôt qu'un degré de la ressemblance philosophique³. A moins qu'il n'y ait pas de différence générique dans les relations philosophiques, et que toute constatation de différence soit une constatation de différence numérique, par opposition à l'identité. C'est alors la distinction entre la ressemblance naturelle et la ressemblance philosophique qui nous semble se brouiller : comment peut-il y avoir une ressemblance contrainte entre deux objets qui n'ont pas de ressemblance naturelle ? La description que Hume donne de la ressemblance philosophique comme relation sur laquelle reposent toutes les autres convient aussi à la ressemblance naturelle. Qu'est-ce qui distingue alors les deux ressemblances ? Qu'est-ce qui fait qu'une idée complexe dont le thème est la ressemblance procède d'une association naturelle, alors qu'une autre procéderait

¹ *THN*, 1.1.5.3, p. 158.

² *THN*, 1.1.5.10, p. 59.

³ C'est le cas en ce qui concerne le manque de ressemblance, traité dans *THN*, 1.3.9.13-14.

d'une relation philosophique ? Nous ne pouvons le déduire des principes exposés ici, et il faut, pour le saisir, procéder à une inférence empirique, en nous posant la question : *quels exemples, quelles expériences de pensées, et quelles pratiques du langage, dans le Traité, permettent d'observer la différence entre la ressemblance naturelle et la ressemblance philosophique ?* Le tableau ci-dessous répertorie les renseignements que fournit le premier livre du *Traité* quant à ces deux espèces de ressemblance :

RESSEMBLANCE NATURELLE	RESSEMBLANCE PHILOSOPHIQUE
<p>Est un « principe d'union » ou une « qualité » (<i>THN</i>, 1.1.4.1, p. 54). Est une des « qualités » relatives qui « sont à l'origine de » l'association naturelle « et qui conduisent l'esprit d'une idée à une autre » (<i>THN</i>, 1.1.4.1, p. 54). Dans le cours de notre pensée et dans le mouvement constant de nos idées, notre imagination se porte aisément d'une idée à l'autre qui lui ressemble (<i>THN</i>, 1.1.4.2, p. 54) N'est pas une cause « infaillible », car « on peut fixer son attention un certain temps sur un objet sans regarder au-delà » (<i>THN</i>, 1.3.6.13, p. 155). Est l'un des trois « seuls principes généraux qui associent les idées » (<i>THN</i>, 1.3.6.13, p. 156). Est un « principe associant » qui augmente la vivacité des objets associés par son « action conjointe avec l'impression présente » (l'impression étant ici l'un des <i>relata</i>) (<i>THN</i>, 1.3.9.2, p. 173-174). Une des « trois espèces de relation », avec la causalité et la contiguïté, qui « dérivent des mêmes principes » (<i>THN</i>, 1.3.9.2, p. 174). Faible sans les deux autres principes (<i>THN</i>, 1.3.9.6, p. 176). L'exemple des corps semblables est utilisé pour illustrer la manière dont la ressemblance rend la causalité « plus naturelle et plus cohérente » (<i>THN</i>, 1.3.9.10, p. 178). Exemple du rôle de la ressemblance dans la manière dont la coutume avive une idée : les théologiens ne peuvent pas croire à leurs objets, qui ne ressemblent à rien de l'expérience ordinaire (par exemple rien dans la vie éternelle ne ressemble à la vie mortelle). « Le manque de ressemblance renverse la coutume et diminue la force de l'idée » (<i>THN</i>, 1.3.9.13, p. 181).</p>	<p>« Bien qu'elle soit nécessaire à toute relation philosophique, il ne s'ensuit pas qu'elle produise une connexion ou une association d'idées. » (<i>THN</i>, 1.1.5.3, p. 54) Sa négation est la « différence générique » (<i>THN</i>, 1.1.5.10, p. 54). En tant qu'elle dépend « uniquement des idées », peut être objet de connaissance. « Relève de l'intuition », « nécessite rarement un deuxième examen » Exemples d'objets quelconques se ressemblant. (<i>THN</i>, 1.3.1.2, p. 128). La certitude naît de sa découverte. Elle reste inaltérable tant que les idées demeurent les mêmes (i.e. ne changent pas) (<i>THN</i>, 1.3.3.2, p. 139). Est opérative dans l'analogie, et transmet sa vivacité aux idées analogues en fonction du degré de ressemblance, augmentant la probabilité que l'on peut tirer de l'analogie (<i>THN</i>, 1.3.9.25, p. 214-215).</p>

Peu de renseignements peuvent être tirés du *Traité* concernant la ressemblance philosophique. De plus, la référence à la ressemblance est parfois confuse. Son opérativité dans l'analogie, par exemple, fait hésiter le lecteur qui veut savoir s'il s'agit de la ressemblance naturelle ou philosophique. Elle est décrite comme condition nécessaire du raisonnement (i.e. des relations philosophiques), ce qui correspond à sa définition comme relation philosophique dans la section 1.1.5. Mais en même temps, elle est décrite comme le principe qui, ajouté à la causalité, augmente la vivacité des objets reliés, et en cela elle correspond à la définition que Hume donne des principes naturels d'association dans la section 1.3.9.

Un dernier recours peut peut-être nous fournir la précision que nous recherchons. Il semble que la ressemblance soit la seule relation philosophique, avec la causalité, à être également un principe naturel d'association. Or il est dit à propos de la causalité que bien qu'elle soit

[..] une relation *philosophique*, en tant qu'elle implique la contiguïté, la succession et la conjonction constante, néanmoins, ce n'est que dans la mesure où elle est une relation *naturelle* et produit une union entre nos idées, que nous sommes capables de raisonner d'après elle ou d'en tirer une inférence quelconque.¹

En d'autres termes, il y a deux manières de parler de la causalité : elle est à la fois *naturelle* et *philosophique*, est c'est parce qu'elle est naturelle qu'elle peut être philosophique. Elle est naturelle lorsqu'elle « produit une union entre nos idées », tout comme le fait la ressemblance naturelle. Elle est philosophique lorsque, dans la mesure où il y a une union entre les idées, il est possible de raisonner et d'inférer en termes de causalité, comme en termes de ressemblance. Les exemples utilisés dans le *Traité* le montrent. Des exemples de causalité entre des objets communs de la vie sont employés lorsqu'il s'agit de décrire la causalité naturelle². Des objets quelconques sont aussi qui sont employés à titre d'exemple pour décrire la ressemblance philosophique³. Ainsi, ce ne sont pas les objets, qui distinguent la ressemblance philosophique de la ressemblance naturelle : elles sont toutes deux une seule et même chose, mais on parlera de ressemblance *philosophique* lorsque la ressemblance est l'objet d'une inférence.

Comme elle procède par raisonnement, c'est-à-dire par comparaison d'objets, une science, même expérimentale, fabrique et manipule des idées complexes, à partir des principes d'association, en procédant par relations philosophiques. Et si la ressemblance est le principe sur lequel se fonde toute relation philosophique, alors tout laisse à penser que la plupart des idées complexes en jeu relèvent de la généralité. En effet, la section sur les relations philosophiques évoque immédiatement, dans sa définition de la ressemblance, la

¹ *THN*, 1.3.6.16, p. 157.

² *THN*, 1.3.9.10, p. 178.

³ *THN*, 1.3.1.2, p. 128.

généralité d'une « qualité » qui serait « commune à un grand nombre d'idées individuelles », pour évoquer brièvement l'instabilité des groupes d'idées ainsi rassemblés philosophique :

Lorsqu'une qualité devient très générale et qu'elle est commune à un grand nombre d'idées individuelles, elle ne mène pas directement l'esprit à l'une d'elles mais, en présentant d'un coup un choix trop vaste, elle empêche par là même l'imagination de se fixer sur un seul objet.¹

Une confusion est à éviter ici : le texte donne parfois l'impression que « abstrait » est synonyme de « général ». Or il s'agit de deux notions différentes. La généralité est une conception fondée sur la ressemblance. L'abstraction est le fait de la séparation d'une idée à partir d'une idée complexe, ou d'une qualité à partir d'une idée simple. Nous avons vu que seule la première forme d'abstraction est possible, si l'idée abstraite est considérée comme l'une des idées particulières de l'idée complexe de ressemblance. C'est la raison pour laquelle l'abstraction n'est pas une réification de généralité, mais un « faire comme si ».

L'habitude de la liaison d'une idée complexe de ressemblance à un mot fait qu'à l'évocation de ce mot, des idées particulières représentatives du thème de ressemblance de l'idée complexe surviennent, et semblent produire l'expérience de généralité. Mais l'idée complexe n'est pas l'idée générale, elle n'est elle aussi qu'une idée particulière à fonction de généralité. La généralité dépasse nécessairement la quantité définie d'idées simples ou d'idées complexes contenues dans une idée plus complexe. En effet, comme nous pouvons le lire ci-dessus, la conception de la généralité consisterait à embrasser un grand nombre d'idées plus simples. Hume le précise, l'idée générale n'est pas autre chose qu'une idée particulière, cet objet seul, qui à un moment donné de l'activité de l'esprit, par l'habitude d'être associée à d'autres idées particulières sous un même nom, en différents autres moments, se voit représenter n'importe quelle idée qui peut, « en puissance »², être liée à ce nom. L'idée générale n'est pas une idée complexe. Elle consiste justement en l'absence d'idée complexe. Elle consiste en l'attente et en la possibilité de passer aisément d'une idée à une autre qui partage la ressemblance signalée par la conception générale. C'est pourquoi il est impossible de parler d'une pomme verte, ou d'un triangle rectangle, sans évoquer immédiatement l'idée

¹ *THN*, 1.3.5.3, p. 58.

² *THN*, 1.1.7.7, p. 66.

complexe de ces objets – en supposant que la langue soit comprise ; et c'est pourquoi il est possible, au contraire, d'invoquer des termes généraux sans qu'aucune idée complexe, sans qu'aucun groupe d'idées ne soit suscité à l'imagination, sinon une seule idée particulière représentative de cette généralité du terme, c'est-à-dire de toute qualité particulière qui puisse être associée à ce terme. Si elle n'est pas un objet unifié mais plutôt une fonction d'un objet en vertu d'un principe de l'imagination, la conception de la généralité n'en est pas moins un fait psychique réel. Qu'elle soit naturelle ou philosophique, c'est un principe de ressemblance qui est à l'œuvre ici. Qu'elle ait lieu dans la vie de tous les jours ou au cours du raisonnement philosophique, la conception de la généralité a donc d'autant plus de force que le principe de ressemblance dont elle procède est influent.

On peut maintenant se rendre compte à quel point cette analyse psychologique de la généralité peut rendre difficile le respect de de l'injonction de l'expérience dans la profession de foi expérimentaliste, d'autant plus si les raisonnements sont nombreux et superposent les comparaisons d'idées particulières à fonction de généralité, et si ces idées particulières sont des idées complexes, déjà d'une certaine manière soumise à la mise à l'épreuve de leur analyse en idées plus simples et de leur confrontation à l'expérience impressionnelle. Des longues séries d'idées unies par la ressemblance achève de rendre douteuses les conceptions de généralités auxquelles elles peuvent donner lieu, et par-là toutes les relations philosophiques qui reposent sur elles si ces idées sont des idées complexes. Admettons que mon raisonnement porte sur des objets généraux de seconde génération seulement, c'est-à-dire que ces objets sont des idées complexes à fonction de généralité formées à partir d'idées simples qui sont les copies d'impressions : il faudrait que, raisonnant sur ces généralités et manipulant ces objets, je prouve à chaque instant la ressemblance qui explique ma conception de généralité et la construction de chacune des idées complexes, que j'explique sur quoi sont fondées ces idées complexes, et que je ramène chacune des idées simples qui les constituent à son origine impressionnelle. C'est le seul moyen d'avoir une science complexe et raffinée qui soit rigoureuse, puisque la justification rationnelle est impossible dans le cadre des *matters of fact*. Or la plupart des sciences ont atteint un degré de généralité tel qu'il rend difficile cette mise à l'épreuve de leurs raisonnements. Lorsque Newton écrit à Hooke « si j'ai vu plus loin,

c'est en me tenant sur les épaules de géants »¹, il ne fait pas seulement référence à sa dette morale vis-à-vis de ses prédécesseurs, qui ont ouvert la voie à ses théories. Il évoque en même temps le fait que son matériau et ses outils théoriques, bien qu'ils renvoient à des « phénomènes » plutôt qu'à des « hypothèses », sont, en termes humiens, des ensembles d'objets complexes qui reposent sur d'autres objets complexes, qui étaient le matériau théorique des prédécesseurs. S'il avait dû prouver la teneur expérientielle de chacun de ces objets complexes pour en légitimer la présence dans ses raisonnements, il n'aurait certainement pas pratiqué une science expérimentale efficace, il n'aurait certainement pas eu l'occasion de se hisser sur les épaules des autres géants. Point n'est besoin de prouver les lois de la géométrie auxquelles il a recours, ni l'efficacité avérée des lunettes télescopiques, ni les fondements de son langage mathématique, à moins qu'il n'y inclue de nouveaux concepts comme celui de fluxion. On remarquera que la tâche que se donnent Locke, puis Hume, est précisément d'éviter à des praticiens de la philosophie naturelle tels qu'un Newton, d'avoir à effectuer ce travail de refondation constante de leurs objets et outils dans l'expérience particulière.

Il reste que la faiblesse accrue des idées complexes qui s'éloignent de la ressemblance primaire de leurs constituants avec leurs impressions originelles, et la superposition des idées générales, peu stables, expliquent que la pensée abstraite soit un terrain propice à la fiction philosophique : ces mêmes idées générales ne se définissent que par le fait de prétendre, d'imaginer, peut-être même de forger la fiction, qu'une idée particulière a un rôle de généralité, lorsqu'on lui donne une fonction de représentation de ressemblance *possible* avec d'autres idées *possibles*. Nous saurons déterminer s'il s'agit réellement d'une pratique fictive lorsque nous aurons à notre disposition suffisamment d'outils qui nous permettent de fixer une définition satisfaisante de la fiction.

¹ « If I have seen further it is by standing on the shoulders of Giants », Newton to Hooke, 5 Feb. 1676, in *The Correspondence of Isaac Newton*, I, p. 416.

Idee et objet

Le troisième procédé limitatif de la *skepsis* humienne est une double réduction que nous avons déjà mentionnée : la limitation du réel au monde naturel, et l'ontologie psychologique qui identifie l'idée et l'objet.

La première réduction, disions-nous, engage avec elle l'appartenance de toute réalité psychologique à l'ensemble des objets naturels du monde, ainsi qu'une dé-subjectivation de la pensée. De nombreux indices, dans les thèmes et les pratiques qui composent le *Traité*, abondent en ce sens. L'esprit n'est rien d'autre qu'un amas de perceptions, « processus ininterrompu de notre pensée », « existence successive d'un esprit ou d'une personne pensante »¹ dont les principes d'association naturelle assurent la cohésion et l'unité totale². Il est une « suite de perceptions » qui constituent un « principe pensant »³, caractérisé par des « variations »⁴, un « système de différentes perceptions et de différentes existences, qui sont liées par la relation de cause à effet » et « se modifient les unes les autres »⁵. Ce système, qu'une analogie compare à « une république ou à un Etat dont les membres sont unis par les liens réciproques du gouvernement et de la subordination », est caractérisé par « le changement incessant de ses éléments »⁶.

La notion d'esprit, entendue ainsi, est synonyme de la notion d'homme : les hommes

[...] ne sont qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement perpétuels.⁷

La position de Hume est tranchée : le « monde idéal »⁸ n'accorde aucune place à la subjectivité. Tout ce qui y règne, ce sont des objets psychiques, de la *différence* numérique, et des principes d'union par lesquels une force associative que Hume appelle l'imagination fixe, relie et fait varier ses objets. Que ces objets psychiques *existent* effectivement, Hume n'en

¹ *THN*, 1.4.6.17, p. 352.

² *THN*, 1.4.6.16, p. 352.

³ *THN*, 1.4.6.18, p. 353.

⁴ *THN*, 1.4.6.18, p. 353.

⁵ *THN*, 1.4.6.19, p. 353.

⁶ *THN*, 1.4.6.19, p. 353.

⁷ *THN*, 1.4.6.4, p. 344.

⁸ *THN*, 1.4.6.16, p. 352.

doute pas, c'est même l'un de ses présupposés fondamentaux. Les impressions existent, les idées existent¹, et sont des *objets*, ainsi que nous l'avons montré. Les principes d'union de l'esprit, cette force douce de l'imagination, lui sont immanents.

Nous devons cependant nuancer notre propos, et ne pas être définitifs, pour l'instant, à propos de cette dé-subjectivation : si nous la concevons comme synonyme de l'immanence absolue des principes de l'esprit, alors nous devons nous réserver sur le fait de savoir si l'objectivisme humien est aussi absolu que nous l'avons laissé entendre. Le *Traité* donne parfois le sentiment qu'une forme de subjectivité est présupposée, entendue d'une part comme pôle réceptif de l'expérience, et d'autre part comme pôle actif de la modification de la structure de l'esprit. Il y a des exemples où le discours manifeste la position d'une forme de subjectivité transcendante, comme dans l'ambiguïté des relations philosophiques, qui procèdent des principes d'union, immanents, mais semblent en même temps se réaliser sous la contrainte d'une forme de volonté, puisqu'ils sont décrits comme « n'importe quel sujet particulier de comparaison, en l'absence d'un principe de connexion »². Certaines idées ou pratiques sont désignées comme artificielles ou arbitraires. Le concept même de ce qui est naturel est opposé à l'artificiel, qui a une réalité dans l'homme sous la forme de la convention. De même, l'esprit, le moi, donc l'homme, sont bel et bien « cette succession d'idées et d'impressions reliées les unes aux autres ». Cela suggère son objectivité complète, corrélative du point de vue naturaliste avec lequel on l'aborde. Mais en même temps, c'est une série de perceptions « dont nous avons le souvenir intime et la conscience »³. Qu'est-ce que ce *nous* ? Il ne peut être une idée simple tirée d'une idée générale. Il doit donc être une idée complexe, dont le thème est une réalité actuelle, celle qui est l'ensemble de toutes les perceptions, et en même temps qui est *différente* de chacune de ces perceptions et en fait à chaque instant l'expérience. Mais s'il est conditionné par des principes d'unité en tant qu'idée complexe, comment peut-il en même temps précéder dans les faits cette idée et ces principes pour en avoir la conscience ? Le thème de cette idée complexe peut-il être actuel sans être l'objet de cette idée, à savoir l'ensemble des idées simples qui la constituent ? Si c'est le cas, alors cette

¹ *THN*, 1.2.6.2, p. 122.

² *THN*, 1.1.5.1, p. 57.

³ *THN*, 2.1.2.2, p. 112.

idée complexe est l'esprit, tel qu'il existe effectivement à chaque instant de ses états, dans son intégralité, c'est-à-dire encore la nature humaine. Mais son thème ne peut pas être différent de cette idée, puisque nous en avons le souvenir intime et la conscience, c'est-à-dire, il est objet d'expérience. Si l'esprit n'est qu'une idée complexe, englobant certes la totalité des idées existantes, ne retrouvons nous pas l'objectivation absolue de toute réalité ? L'esprit peut-il être à la fois un ensemble d'objets et un principe de subjectivité ? Qu'est-ce que cela signifie, qu'une subjectivité soit objective ? Nous touchons peut-être ici du doigt le cœur des problèmes de circularité de la science expérimentale de la nature humaine : pas d'idée de *nous* comme sujet, sans expérience de *nous* comme objet ; mais pas d'expérience de *nous* comme objet sans *nous* comme sujet de cette expérience ; or si ce *nous* existe, c'est un objet, et alors il n'y a pas de *nous*-sujet qui en soit *différent*. Ce à quoi de l'idée de *nous*-sujet renvoie est donc soit absent de l'expérience, mais pourtant nous avons actuellement, à chaque instant, l'expérience de nos objets, soit il y est présent et il est cette même idée entendue comme objet psychique, et alors il est la copie d'une impression, puisque nous avons dit que les impressions et les idées qui en sont les copies sont elles-mêmes leur propre objet, mais pourtant il n'y a pas d'impression de *nous*-sujet. Pour l'instant, même s'il ne nous est pas permis de statuer définitivement sur le caractère absolu de l'objectivisme impliqué par l'attitude naturaliste que nous identifions chez Hume, il est manifeste que l'esprit, en tant que tout du procès d'expérience, est *une multitude d'objets liés les uns aux autres par des principes naturels*, et nous pouvons nous contenter de cette définition que nous tirons du *Traité*, pour ce que nous avons à explorer ici.

L'expérience et l'explication psychologique montrent que l'esprit et ses principes, c'est-à-dire l'homme, c'est-à-dire la nature humaine, sont un ensemble d'objets existants qui, comme tels, ne se découvrent que d'une seule manière : l'expérience¹. Cette expérience, quelle est-elle ? Nous l'avons caractérisée de différentes manières en ce qui concernait son sens méthodologique, mais ici nous raisonnons dans le cadre d'une ontologie psychologique. Sans réelle théorie de la subjectivité, et avec un objectivisme aussi prégnant, il serait difficile de voir dans le *Traité* une conception systématique de l'expérience comme relation d'un sujet à un objet. Pourtant on peut traduire l'expérience comme une telle relation dans le cadre strict

¹ *THN*, 1.4.6.1-3, p. 342-344.

d'une conception naturaliste de l'esprit. Si celui-ci est un ensemble d'objets unis par certains principes immanents qui les gouvernent, l'expérience peut être définie comme une certaine relation de l'état E de cet ensemble d'objets à un instant T donné, avec son état $E+I$ à l'instant $T+I$ qui le suit immédiatement. En d'autres termes, l'expérience serait simplement la modification objective de l'esprit. La nature de cette modification et ses modalités seront traités dans le prochain chapitre.

Il reste maintenant à savoir comment, à partir de là, une science naturelle peut construire ses idées complexes et les confronter à l'impression.

Nous avons dit, en suivant l'analyse de Husserl, que ces sciences reposaient sur l'attitude naturelle, qui présuppose la thèse générale du monde. En effet pour décrire et expliquer les objets du monde et leurs lois, il faut postuler leur existence, en même temps que la viabilité du principe de causalité. Or dans le naturalisme qui lui est propre, la *skepsis* du *Traité* examine, à l'aune du « système sceptique », d'une part cette viabilité, et d'autres part les manières philosophiques d'expliquer ou de justifier une version particulière de la thèse générale du monde, qu'il a thématisée comme « l'idée d'existence extérieure »¹.

La question de l'existence extérieure, c'est-à-dire du monde extérieur comme opposé au monde de la pensée, est un exemple manifeste de la destitution, dans l'attitude naturaliste, de la justification au profit de l'explication psychologique. Elle est la deuxième face de la limitation psychologique que nous sommes en train de décrire.

Hume écrit que le fait que les raisonnements démonstratifs, qui s'appliquent aux relations qui dépendent uniquement des idées, soient objet de certitude, n'est pas un principe suffisant pour expliquer la croyance effective, factuelle, de chaque homme en ces objets. La raison ne fonctionne jamais seule, et les objets des relations *a priori* sont constamment mêlés à des *matters of fact*, de sorte que, dès lors que celui qui raisonne lâche prise sur son raisonnement et sur les raisons qui garantissent sa certitude, celui-ci « dégénère en probabilité ». Or la probabilité, si elle n'est pas alimentée par des preuves régulières, est victime de la « faiblesse » de « l'entendement »² face aux conceptions de la fantaisie, et

¹ *THN*, 1.2.6, p. 122.

² *THN*, 1.4.7.1, p. 356.

diminue à mesure que les incertitudes grandissent avec l'expérience de l'erreur, conduisant à « une extinction totale de la croyance et de l'évidence »¹.

Hume procède ensuite à une argumentation performative. Il prend l'exemple du raisonnement qu'il vient lui-même de produire, pour montrer que, bien qu'elle en soit une déduction rationnelle, l'idée « que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour rien aucun critère de vérité et d'erreur » ne tient pas, et ne suffit pas à destituer les croyances et inclinations naturelles :

La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir, et nous ne pouvons pas plus nous abstenir de regarder certains objets dans une lumière plus vive et plus pure à cause de leur connexion coutumière avec une impression présente, que nous ne pouvons-nous empêcher de penser quand nous sommes éveillés, ou de voir les corps qui nous entourent, si nous tournons nos regards vers eux en plein soleil.²

Ce n'est donc pas par le fait que la démonstration rationnelle est valide que s'explique l'effectivité de la croyance, mais par la nature humaine. Hume montre ici, nous y reviendrons, la distinction entre le scepticisme véritable, celui qui est nécessaire « dans tous les événements de la vie », et un scepticisme ineffectif, quoique radical :

Qui s'est donné la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme *total* n'a fait, en réalité, que discuter tout seul et qu'essayer d'établir avec des arguments une faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable.³

Il anticipe dans le même temps, grâce à cette argumentation performative, la critique de Reid selon laquelle il n'arrive pas à tenir son scepticisme plus d'une douzaine de pages. Hume est définitif à ce propos, si la vie continue, ce n'est pas tant à cause de la faiblesse des arguments sceptiques, qui pourraient être fondés en raison, qu'à cause de la force irrésistible de la nature de la croyance :

¹ *THN*, 1.4.1.6, p. 264.

² *THN*, 1.4.1.7, p. 264-265.

³ *THN*, 1.4.1.7, p. 265.

Ainsi le sceptique continue encore à raisonner et à croire, même s'il affirme qu'il ne peut pas défendre sa raison par la raison ; et suivant la même règle, il doit approuver le principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse prétendre en soutenir la véracité par aucun argument philosophique.

Cette inévitabilité de l'attitude naturelle pourrait être la raison pour laquelle des formes de position de subjectivité transparaissent derrière l'objectivisme absolu : quoi que mes principes sceptiques me conduisent à réfuter la définition philosophique du Moi, et donc, aux yeux d'un philosophe qui l'aurait défendue, toute véritable définition du Moi, il n'empêche que l'expérience que j'ai de mes propres affects peut me conduire, en tant que philosophe, à me prêter au jeu du langage de la subjectivité, et à céder à celui-ci certaines de mes conceptions philosophiques, en personnifiant l'imagination et l'esprit par exemple. Quoi qu'il en soit, la raison est doublement faible face à la nature : d'une part elle ne résiste pas aux errances naturelles de l'imagination, et, d'autre part, quand elle tire de ces errances l'indécidabilité de la croyance, elle est contredite par la force naturelle intrinsèque de la croyance. La destitution de la justification trouve ici, paradoxalement, sa légitimité, et c'est naturellement que l'explication s'impose :

Nous sommes fondés à demander quelles causes nous font croire à l'existence des corps, mais c'est en vain que nous demanderions s'il y a des corps ou non. Ce point, nous devons le considérer comme admis dans tous nos raisonnements.¹

On pourrait objecter que l'investigation sceptique de la quatrième partie du *Traité* implique justement une discussion critique des positions d'existence extérieure des corps, que le procédé de la *skepsis* consiste avant tout à questionner la légitimité de ces positions, et donc que Hume ne respecte même pas l'injonction épistémologique qu'il vient de formuler. Mais à bien y regarder, une telle objection nous semble sans fondement. Hume procède à une explication psychologique – c'est-à-dire objective – de l'idée d'existence extérieur des corps à partir de la réfutation de deux positions générales, celle du vulgaire, et celle du philosophe réaliste. Mais c'est justement à cette tentative de justification qu'il s'attaque, et non à la question elle-même de savoir s'il y a des corps extérieurs ou non. Celle-ci reste non-traitée,

¹ *THN*, 1.4.2.1, p. 270.

bien que de l'explication psychologique de l'idée d'existence extérieure, on puisse tirer une position au moins idéaliste ou immatérialiste. Mais cette conclusion, qui consisterait par exemple à nier la réalité matérielle, Hume ne la tire pas explicitement, il conserve une réserve sceptique sur ce point :

[...] si nous pouvons supposer d'une manière générale que des objets soient, par nature, autres qu'exactement identiques aux perceptions, il est cependant impossible que nous le concevions distinctement.¹

[...] j'admets sans discussion que, quelle que soit l'opinion du lecteur à cet instant, il sera, dans une heure, persuadé qu'il existe à la fois un monde extérieur et un monde interne.²

On retiendra de cette remarque la définition de l'expression « existence extérieure » : c'est le fait d'être « autre qu'exactement identique aux perceptions ». En d'autres termes, affirmer qu'il y a des objets qui soient numériquement *différents* des perceptions sans être eux-mêmes des perceptions, c'est poser une hypothèse non fondée. Le scepticisme modeste lié à l'injonction de l'expérience, qui est au fondement de tout l'effort du *Traité*, nuance donc ce semblant d'indécision sceptique : la disposition newtonienne exige que les hypothèses (non provisoires) ne soient pas reçues dans la philosophie expérimentale.

Nous avons une confirmation de ce que nous avançons plus haut à partir de Berkeley : l'objet et l'idée, vus sous l'angle psychologique, sont une seule et même chose, et il est vain d'essayer de redoubler les perceptions, dont l'existence est assurée, avec des choses réelles auxquelles elles se rapporteraient. Nous pourrions exprimer ceci à l'aide d'un raisonnement en forme de « structure de recul »³ : un monde extérieur correspondant à nos perceptions et lié à elles par la ressemblance, la contiguïté et la causalité n'existe pas ; s'il existait, nous n'aurions aucun moyen de le savoir ou d'y avoir accès, puisque cet accès se ferait par

¹ *THN*, 1.4.2.56, p. 303.

² *THN*, 1.4.2.57, p. 304.

³ L'expression est empruntée à Barbara Cassin, qui désigne par-là l'argumentation anti-parménéidienne de Gorgias (*Si Parménide*, p. 46), tirée des résumés du *Traité du non-être* donnés par Sextus Empiricus et le Pseudo-Aristote, et que l'on peut résumer ainsi : (1) si le non-être *est* le non-être, alors le non-être *est* aussi bien que l'être, et l'être *est* non-être ; (2) s'il y avait (ou plutôt s'il *était*) un tel être, la représentation que nous en avons ne serait pas, et la connaissance des choses serait impossible ; (3) même si la connaissance de l'être était possible par l'expérience, il serait impossible d'en parler, puisque la perception n'est pas la même chose que le langage, celui-ci ne transmet pas une expérience. Donc il est impossible de parler de ce qui est et de ce qui n'est pas. Cette structure de raisonnement est similaire à la nôtre, sur le sujet qui nous occupe.

expérience, c'est-à-dire par la perception, et donc nous n'aurions de toute manière affaire qu'aux perceptions ; même si nous y avons accès, il serait impossible de distinguer les existence « réelles » des existences « impressionnelles », puisqu'elles partageraient la même vivacité.

Lorsque nous envisageons un lien causal, de contiguïté ou de ressemblance entre le monde supposé réel et celui de l'esprit, nous envisageons en fait la voie par laquelle se produirait l'expérience de ce monde, c'est-à-dire la modification de l'état de l'esprit que les choses extérieures pourraient occasionner. Or ce que nous décrivons par-là, c'est exactement la manière dont les impressions constituent ce genre de modification : les idées simples à leur première apparition, leur ressemblent (ressemblance générique) exactement, elles leur sont contiguës dans le temps, et elles existent dans l'esprit parce qu'elles en sont des copies plus faibles. Nous désignons même par-là, de manière générale, la façon dont l'esprit produit ses modifications, c'est-à-dire par les principes naturels de causalité, de ressemblance et de contiguïté. Pourquoi des objets qui se présenteraient à l'esprit sous ces modalités auraient-ils un statut ontologique différent des perceptions, qui sont déjà définies comme les objets qui se présentent à l'esprit sous ces modalités ? Ainsi, soit il y a un monde extérieur et nous n'y avons pas accès, et nous retrouvons là l'accusation de solipsisme que faisait la *Krisis*, soit il y a un monde extérieur, et ses objets sont les mêmes, numériquement identiques, que les perceptions, et alors il n'y a en fait qu'un monde, le monde naturel, celui des perceptions, qui sont les seuls objets dont l'explication psychologique puisse garantir l'existence. Bien que l'attitude sceptique veuille, idéalement, que nous ne nous prononcions pas, nos inclinations naturalistes nous poussent ici à concevoir le monde humien selon la deuxième voie : monde de la pensée et monde des objets, c'est une seule et même chose.

Mais alors comment une science régionale peut-elle être réalisable ? Faudrait-il modifier toutes les procédures de la physique, de la chimie, de la biologie, et même des mathématiques, pour les ramener à celles d'une psychologie générale ? Est-ce cela le projet de « fonder toutes les autres sciences » sur la science de la nature humaine ? Il est difficile de résister à l'ironie ici : par l'extrême localité des objets de la psychologie, le *Traité* aurait peut-être finalement donné la seule version possible de la science universelle rêvée à l'époque moderne.

La causalité 1 : généralité de la maxime causale

Il y a une croyance en l'existence des objets « extérieurs », si l'on entend par-là l'existence des objets « que nous ne voyons ni ne sentons » qui, non seulement causeraient nos impressions, mais subsisteraient « au-delà de nos sens »¹. La troisième partie du *Traité* est dédiée à l'explication d'une telle croyance, et contient le quatrième procédé limitatif issu de l'injonction de l'expérience : diminuer la valeur épistémique du raisonnement, à la fois en élargissant le sens de la notion de raisonnement à la simple comparaison d'objets, et en réduisant la nécessité à une région délimitée des processus de la connaissance. Cette limitation est corrélative de la faiblesse de la raison face à la nature que nous avons décrite dans la section précédente.

Le monde, dont l'esprit ou la nature humaine participent, est strictement objectif. En ce sens, il est littéralement une question de faits (*matter of fact*), et parler du monde, le décrire et l'expliquer, c'est parler des faits, les décrire et les expliquer. Or une réalité factuelle est par définition factice : elle consiste en la contingence de la production des faits dont elle est le tout. Si cette définition naturaliste de la réalité est correcte, l'analyse sceptique de la « logique », dans le *Traité*, doit rendre compte de l'impossibilité d'une idée de causalité nécessaire dans les objets, et expliquer la supposition fictive d'une telle idée. C'est le cas.

Deux limitations, encore une fois, sont à l'œuvre ici : celle qu'implique le caractère fictif du principe de raison suffisante, présumé dans les raisonnements empiriques sur les faits, et celle qu'implique le caractère douteux des démonstrations dont le thème est la réalité naturelle, ce en quoi consistent les sciences de la nature. La première constitue une limitation des modes d'accès à la causalité, la seconde est une limitation, sur la base d'une nouvelle explication de la causalité, de la voie démonstrative de la connaissance.

Dans la version humienne, le principe de raison suffisante se réduit à ce qu'on pourrait appeler la « maxime générale de la causalité », selon laquelle « *tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence* »². En d'autres termes, tout fait, parce qu'il existe, a nécessairement une cause. Nous devons introduire une nuance ici : la critique de la maxime de causalité n'est pas une critique ontologique, et Hume ne cherche pas à poser qu'il

¹ *THN*, 1.3.2.3, p. 133-134.

² *THN*, 1.3.3.1, p. 138.

n'y a pas de causalité. Ce qui est l'objet de la critique ici, c'est la prétendue évidence axiomatique de la maxime. L'explication psychologique de cette maxime vise à montrer qu'elle n'est ni intuitive, ni démonstrative, au sens où elle n'est pas issue d'un raisonnement dont les relations dépendent uniquement des objets :

Ces relations sont la *ressemblance*, les *proportions de quantité et de nombre*, les *degrés d'une qualité quelconque*, et la *contrariété*, et aucune d'elles n'est contenue dans la proposition : *tout ce qui a un commencement a aussi une cause de son existence*.¹

La thèse n'en est pas pour autant épistémologique au sens étroit de discours sur la vérité ou la fausseté de la connaissance. Elle est, au mieux, épistémique, si l'on entend par-là qu'elle vise à saisir comment la maxime en vient à être connue, c'est-à-dire devient une idée ou un système d'idées dans l'esprit. Elle consiste à expliquer les causes d'une telle croyance au caractère intuitif et évident de la maxime, et non à juger de la *vérité* de cette maxime elle-même. La vérité n'aurait de toute façon aucun sens en termes d'explication psychologique : des objets et leurs relations ne peuvent être vrais ou faux, ils sont ou ils ne sont pas. La discussion de la maxime est donc critique sur un plan psychologique : il s'agit de montrer qu'elle n'est pas l'objet d'une démonstration *a priori*, et d'en déterminer l'explication la plus probable. Au lieu d'en donner une définition logique et analytique, telle que *toute idée existence contient l'idée de cause*, nous devrions donc traduire cette maxime dans des termes psychologiques : *toute idée d'existence occasionne l'idée de cause*. L'un des objectifs de Hume est de montrer qu'au contraire, la relation entre existence et causalité est contingente.

Il est possible d'avoir l'*idée que quelque chose existe*, sans avoir l'*idée que quelque chose ait une cause*. La relation de causalité n'est, en effet, pas une relation nécessaire, ce qui est montré dans la section 1.3.2 du *Traité*. De la même façon que pour la maxime énoncée ci-dessus, la relation de causalité en elle-même n'est pas étudiée d'un point de vue ontologique : l'objectif est de savoir comment l'idée d'une causalité entre les choses en vient à être crue, c'est-à-dire à devenir vive dans l'esprit. Deux débats sur la théorie humienne de la causalité n'entrent donc pas en jeu dans notre enquête, qui les situe hors de son propos. Le premier

¹ *THN*, 1.3.3.2, p. 138.

porte sur le fait de savoir si Hume nie l'existence de la causalité ou non. Selon nous, dans le cadre de ce que nous avons découvert dans notre enquête, la question n'a pas lieu d'être : Hume examine la manière donc la causalité vient à être connue, à partir d'une description causale de la production des idées. Aucun jugement épistémologique n'entre en jeu, il s'agit seulement de descriptions empiriques. De la sorte, bien que la critique sceptique consiste à questionner les théories de la causalité pour montrer leurs faiblesses dans leur propre revendication à la constitution de vérités, elle ne conduit pas à une critique épistémologique de la connaissance de la causalité : la relation ne peut pas être dite vraie ou fausse, elle est ou elle n'est pas. Or Hume, dans ses pratiques discursives et dans son attitude naturaliste, se pose comme philosophe de la causalité. Non pas qu'il en ait une théorie ontologique ou épistémologique, mais son effectivité est posée d'emblée comme principe d'union psychologique sous la forme, nous le verrons, d'une détermination naturelle. Le second débat porte sur la question de savoir si Hume croit ou non en des causes réelles extra-mentales, autrement-dit, si nos idées des causes se rapportent à des causes réelles ou non dans les objets extérieurs, ou si la causalité entre les idées existe parallèlement à une causalité entre les objets physiques que représenteraient ces idées. Nous avons soutenu que l'angle psychologique qui est l'approche de Hume, résolument naturaliste, abolissait *dans le fond*¹ la *différence* entre objets psychiques et objets physiques : « objets physiques » n'est qu'une autre manière d'appeler les objets lorsqu'ils sont posés comme matériels et dont l'existence ne dépend pas d'une perception particulière. De la sorte, dire qu'il y a causalité entre les idées, c'est la même chose que dire qu'il y a causalité entre les objets. De toute manière, du point de vue psychologique, statuer sur l'existence ou non d'objets extérieurs n'a pas de sens, car la notion d'extériorité elle-même n'en a pas, sinon comme *différence*, au sens où tous les objets différents ont entre eux une *différence* numérique.

Le *Traité* nous conduit à poser deux questions : en quoi consiste la causalité réelle, effective, entre deux objets, c'est-à-dire entre deux perceptions, et qu'est-ce que l'idée générale de causalité, et renvoie-t-elle à la causalité réelle ? Puisque nous partons de la maxime de causalité, nous nous intéresserons à la seconde question d'abord et tâcherons, à

¹ Nous disons « dans le fond », car le langage de Hume est souvent, certainement par habitude et par souci d'intelligibilité, un langage commun d'extériorité et d'intériorité des objets de la connaissance.

partir des outils de la science de la nature humaine, de déterminer quelle est l'existence psychique de la causalité, que nous envisageons comme idée générale. Nous nous demanderons à quels objets ou à quels faits psychiques renvoie le mot général de « cause » lorsqu'il est employé dans la maxime de causalité. S'agit-t-il une sorte d'« idée simple de réflexion » telles qu'on en trouve chez Locke, entendue comme perception des processus de l'entendement ?

La causalité en elle-même, est une relation *réelle* au sens de la réalité naturelle, que Hume considère à la fois comme principe d'union, et comme relation philosophique. Dans le premier sens, elle consiste en l'attente, lorsqu'une perception se présente avec ses propriétés, d'une autre perception. Traduit dans les termes d'une psychologie naturaliste, la causalité comme principe d'union est le principe selon lequel un fait est naturellement accompagné d'un autre qui lui succède ou qui le précède, par exemple, le fait que je pousse sur mes jambes, et celui qui suit, habituel, que je me tiens debout. Dans le second sens, la causalité est une relation philosophique, c'est-à-dire le lien entre deux objets qui, naturellement, n'étaient pas unis, par exemple, le fait qu'une lorsque une boule de billard mobile en heurte une autre immobile, et le fait que la seconde absorbe une partie de l'énergie cinétique de la première. L'explication psychologique aboutit à une position qui, elle, a des conséquences ontologiques : la succession de l'impression d'une cause avec l'idée de son effet est contingente.

La section 1.3.3 du *Traité* est vouée à montrer, ainsi que nous le disions, que la maxime de causalité (ce que nous appelons l'idée fictive de causalité nécessaire, ou de cause suffisante) n'est pas objet de connaissance. En d'autres termes, elle n'est pas le produit des relations philosophiques constantes de ressemblance, de proportions, de degrés de qualité, ni de la contrariété. Pour prouver son hypothèse, Hume pourrait mettre les arguments possibles pour chacune de ces relations à l'épreuve de l'expérience de la causalité, et procéder par élimination. L'expérience de la lecture aurait été au centre du processus expérimental, à la place de l'expérience de pensée. Mais ni expérience de pensée, ni expérimentation philosophique ne sont des recours ici. Hume en appelle à l'expérience de la lecture comme simple observation, en examinant les arguments de « certains philosophes », à savoir Hobbes, Clarke, et Locke. L'objet n'est pas une critique historique, mais une recherche de la cause

psychologique de la maxime de causalité. Les arguments glanés dans l'expérience de la lecture sont résumés tous les trois à des apagogies, qu'il réfute lui-même par un raisonnement par l'absurde. Le but n'est pas de réfuter la nécessité en mettant à l'épreuve de l'expérience chacune des *relations d'idées*, mais de montrer qu'il n'y a même pas lieu de poser la question de la causalité en termes de *relations d'idées*. La section, d'apparence polémique, nous semble de peu d'intérêt pour l'analyse psychologique, mais a une valeur du point de vue de la stratégie argumentative. Elle sert ici d'antithèse, sur laquelle poser l'enjeu de la question, et baser la légitimité de l'analyse psychologique qui suivra. Ce que le *Traité* appelle avec emphase « toutes les démonstrations [...] en faveur de la nécessité »¹ se réduit en réalité à l'exemple de trois résumés d'arguments, représentatifs de l'incapacité de la raison seule à conclure, malgré la force du raisonnement par l'absurde, à la nécessité de la causalité. Cela est encore plus frappant dans la toute dernière réfutation d'arguments, que Hume qualifie de « frivoles »². Celle-ci se résume en une analyse *a priori* des concepts en question de cause et d'effet, consistant à affirmer que tout effet a nécessairement une cause parce que le concept de cause est contenu dans celui d'effectivité. Hume remarque que l'argument n'a pas de sens parce qu'il repose sur une métonymie : tout comme le concept d'homme appartient au concept de mari, c'est-à-dire *avoir-une-épouse*, n'est pas une raison suffisante pour dire que par définition, tout homme doit avoir une épouse, l'appartenance du concept d'effectivité à celui d'effet n'est pas une raison suffisante pour dire que tout effet doit avoir une cause. Nous ajouterons à la réfutation de Hume deux éléments qui vont dans son sens. Tout d'abord, l'argument critiqué est d'emblée hors de propos, car la maxime causale ne cherche pas à décrire l'effectivité, c'est-à-dire la règle pour laquelle il existe des effets. C'est une maxime ontologique, qui décrit la causalité comme le principe d'existence de tout objet. En remplaçant « objet » par « effet », l'argument parle d'emblée d'autre chose. Et de plus, à cause de ce remplacement, l'argument repose sur une pétition de principe. Expliquer l'existence de l'objet par la causalité ajoute à l'objet un prédicat qu'il ne possédait pas, en formant l'équivalence « l'objet existe » avec « l'objet est causé ». Mais en donnant immédiatement à l'objet le statut d'effet, on présuppose déjà qu'il est causé, et l'équivalence

¹ *THN*, 1.3.3.4, p. 140.

² *THN*, 1.3.3.8, p. 142.

devient une tautologie : « l'objet est causé » est équivalent à « l'objet est causé ». L'argument repose donc déjà sur la maxime qu'il cherche à démontrer.

Les raisonnements *a priori* n'expliquent donc pas l'idée de causalité nécessaire : la croyance en la causalité nécessaire, sur laquelle porte la maxime de causalité, ne repose pas sur la raison : « Au lieu de rechercher l'idée dans les définitions, il nous faut la chercher dans les impressions d'où elle provient originellement »¹. C'est ici un motif sceptique, une manifestation de l'injonction d'expérience. C'est dans l'expérience que doit s'effectuer la quête de l'origine de l'idée de cause suffisante. Elle commence à la section 1.3.4 du *Traité*. Mais pour ce qui est de la maxime de causalité en elle-même, la section 1.3.12 en donnera l'explication centrale. Hume y prend l'image d'un dispositif complexe tel qu'une pièce d'horlogerie, dont le fonctionnement serait modifié, ce que le vulgaire (*peasant*) se limiterait à constater, en observant que l'horloge ne fonctionne pas correctement, ou plutôt *normalement*, c'est-à-dire ici *comme d'habitude*. Hume dépeint, à l'opposé de la simple constatation du vulgaire, l'attitude philosophique, qui consiste à voir dans l'entorse au fonctionnement habituel du mécanisme, une irrégularité révélatrice d'une loi causale. Le philosophe cherche quelle est cette loi, et quelle *cause* étrangère produit l'irrégularité. Le choix de l'exemple de l'horloge n'est pas anodin : il est une référence claire à l'image de l'horloge qui sert, dans la tradition cartésienne, à décrire le monde et ses parties². Ainsi, le scientifique dont l'attitude est de chercher des causes dans les irrégularités, est avant tout mécaniste. L'objectif de l'image est de montrer que lorsque une irrégularité survient dans le déroulement des faits du monde, dans la nécessité de l'enchaînement des causes et des effets, cela est moins dû, d'après l'attitude scientifique décrite, à une faiblesse dans les lois empiriques construites sur la base de l'expérience répétée, et que l'irrégularité tendrait à falsifier, qu'à « la secrète opposition de causes contraires »³. On a peut-être là un exemple de la faiblesse de la raison face aux conceptions de la fantaisie, lorsque l'expérience est négligée. Mais il ne faut pas forcément

¹ *THN*, 1.3.14.4, p. 232.

² Voir par exemple la sixième *Méditation*, où le fonctionnement du corps est comparé au fonctionnement d'une horloge (Descartes, *Méditations*, « Méditation sixième », AT IX-67, p. 128). Dans la *Méditation*, l'horloge n'est pas explicitement prise comme image du monde, mais plutôt comme partie du monde qui suit les mêmes lois de la nature que le reste, et qui est donc représentative de ce reste. Elle a donc un rôle d'image de ce qu'est, en général, un mécanisme, pour illustrer ce que l'on retrouve partout dans le monde (ici par exemple dans le corps).

³ *THN*, 1.3.12.5, p. 201.

voir dans la conclusion du scientifique une mauvaise foi intellectuelle qui consisterait à rejeter la falsification de l'expérience pour sauver son modèle laborieusement établi.

La genèse psychologique de la maxime de causalité s'explique par le modèle impressionnel et par la théorie de la corrélation de l'habitude et de la croyance :

Les probabilités de causes sont de plusieurs genres, mais elles proviennent toutes de la même origine, à savoir, *l'association d'idées à une impression présente*. Puisque l'habitude qui produit l'association naît de la conjonction fréquente des objets, elle doit parvenir par degrés à la perfection et acquérir une force nouvelle à chaque cas s'offrant à notre observation.¹

La maxime causale veut décrire une nécessité, et se donne par-là le statut de connaissance, mais elle est en réalité une simple probabilité issue d'une série d'itérations de corrélations entre des objets, dont chacune est considérée comme un cas particulier représentatif de cette maxime générale. Si elle est générale, alors c'est la ressemblance qui est le véritable thème de l'idée de causalité nécessaire, ainsi que nous l'avons décrit plus haut. Nous avons dit que l'idée complexe de causalité nécessaire était inactuelle, comme toute idée générale. La maxime qui y fait référence, celle qui décrit le principe dont l'idée de causalité nécessaire est censée être l'expérience, ne renvoie donc à rien qui existe actuellement. Elle serait alors une fiction au sens large. Mais le tableau est incomplet, pour expliquer l'origine de cette idée. Tout ce que nous avons, c'est la ressemblance, qui est le principe de sa généralité. Nous devinons qu'elle est aussi le principe de sa probabilité, mais nous y reviendrons lors de notre discussion sur l'induction.

La causalité est une relation contingente. Cela signifie que si nous prenons n'importe quel jugement sur la relation d'un objet, cause d'un autre, le contraire de ce jugement n'implique pas contradiction. Analyser un objet ne donne aucune idée de l'existence d'un autre objet. Voilà une manière de dire que la causalité n'est pas une *relation d'idées*.

Mais l'idée générale de cause à laquelle fait référence la maxime de causalité doit provenir de la croyance qu'il y a, entre les objets, une causalité effective qu'elle caractérise comme nécessaire. Nous avons vu que la ressemblance était impliquée dans l'idée générale de cause. L'expérience d'un seul cas de causalité ne conduit pas à l'idée générale de causalité,

¹ *THN*, 3.12.2, p. 201.

mais plusieurs faits ayant en commun la causalité conduisent, par ressemblance, à l'idée générale de cause. Mais comment sont connus ces faits dont la causalité semble être une propriété commune ? Il est évident que la relation de cause à effet, étant une relation, n'est pas un objet de l'expérience issu d'une simple impression. La relation implique qu'il y a au moins deux objets. Mais l'idée que nous avons de cette relation, c'est-à-dire l'idée complexe qui a pour thème la ressemblance de toutes ces relations, a pour objet une pluralité de cas de causalité. Quels sont ces cas s'ils ne sont pas les objets de la relation eux-mêmes ? Ce ne peut être que les idées complexes, c'est-à-dire les différentes relations de causalité entre des idées simples ou des impressions.

De la sorte, construire une idée générale de causalité, c'est forger une idée complexe d'idées complexes, ce qui implique trois niveaux d'objets d'expérience. Au premier niveau se trouvent les impressions et les idées simples. Le second niveau est occupé par les idées complexes de causes particulières. Au troisième niveau se situe l'idée complexe générale de causalité, c'est-à-dire l'idée dont l'expérience (le *feeling*) est celle de la généralité, dont le thème est la ressemblance, et dont l'objet est l'ensemble des idées complexes de causes particulières. Forger l'idée générale de causalité, c'est se donner la possibilité de rassembler, par la relation de ressemblance à l'aune d'une seule idée complexe particulière, d'autres idées complexes de causalité, elles-mêmes étant des idées simples et des impressions unies par la relation de causalité.

La causalité 2 : l'expérience de la nécessité, factum ou fictionem ?

Il y a pourtant quelque chose comme de la nécessité, qui doit trouver son explication psychologique. C'est l'objectif que se donne la section 1.3.14, qui traite de « l'idée de connexion nécessaire »¹ :

[...] qu'est-ce que notre idée de nécessité, quand nous disons que deux objets sont nécessairement liés l'un à l'autre ?²

¹ *THN*, 1.3.14, p. 230.

² *THN*, 1.3.14.1, p. 231.

La première chose que doit faire le théoricien de la nature humaine qui travaille selon la méthode expérimentale, est de chercher l'impression ou les impressions à l'origine d'une telle idée. Hume rappelle d'où provient la causalité, qui est le lieu où l'on trouve habituellement la nécessité : dire que deux objets sont dans un rapport de causalité, dire que le premier est la cause de l'existence du second, ou d'une modification du second, c'est en réalité dire que ces objets « sont contigus dans le temps et dans l'espace, et que l'objet qu'on appelle cause *précède* celui que nous appelons effet »¹. En d'autres termes, l'expérience répétée de cette succession entre une sorte d'objets et une autre, et de cette contiguïté, nous conduit à tirer une inférence de l'objet dont une qualité ressemble à la première sorte, vers un objet qui posséderait une qualité semblable à la seconde sorte. Mais l'inférence n'est pas issue d'un raisonnement, elle est naturelle, issue de la coutume, qui se manifeste comme la détermination de l'esprit à passer d'un objet à un autre selon le principe naturel d'association², et donc, dans le cas de la causalité, de passer d'un objet actuel à un objet inactuel. Et c'est en ce point que le scepticisme concernant la causalité se montre limitatif.

Le scepticisme concernant la causalité n'est pas un thème clairement défini dans le *Traité*, du moins dans la partie 1.3. Nous le voyons plutôt à l'œuvre dans le traitement psychologique et naturaliste de la croyance et des relations, qui existent entre les objets mais ne sont pas ce que nous pensons habituellement, et en philosophie, qu'elles sont. Nous voyons qu'il s'agit d'une explication des relations, et des idées que nous en avons, qui est limitative, en ce qu'elle réduit la causalité à une simple – ou plutôt complexe – corrélation. Ainsi tout raisonnement qui repose sur une forme de causalité en présupposant la nécessité est un paralogisme *post hoc, ergo propter hoc*. Or, tout raisonnement repose sur la causalité, donc pour qu'un raisonnement soit légitime, il faut qu'il prenne en compte que la nécessité n'y réside pas, et que la causalité n'est qu'une corrélation régulière, ce qui limite considérablement la connaissance de la nature, totalité de ce qui est : il n'y a plus d'elle qu'un savoir probable, parce qu'on ne peut tirer d'elle, c'est-à-dire de l'évidence de l'expérience, que des probabilités.

¹ *THN*, 1.3.14.1, p. 231-232.

² *THN*, 1.3.6.8, p. 162.

Le scepticisme concernant la causalité est finalement thématé dans d'autres parties du *Traité*, et principalement dans l'*Abstract*, où après avoir résumé l'explication de l'idée de connexion nécessaire, Hume écrit que celle philosophie « est très sceptique, et tend à nous donner une idée des imperfections et des limites étroites de l'entendement humain »¹. C'est aussi le cas dans la section 1.4.7, où l'imagination, « principe qui nous fait raisonner sur les causes et les effets », est présentée comme un principe « inconstant et fallacieux » (limitation sceptique) qui ne doit pas être « aveuglément suivi »² (scepticisme modeste). Pire, la section mentionne la vanité de toute recherche causale :

L'esprit de l'homme ne recherche rien avec plus de curiosité que les causes de tous les phénomènes, et [...] nous poursuivons nos recherches jusqu'à ce que nous parvenions au principe ultime et originel [...]. Tel est le but de toutes nos études et de toutes nos réflexions. Ne sommes-nous pas déçus quand nous apprenons que cette connexion, ce lien ou cette énergie ne réside qu'en nous-mêmes, et n'est rien d'autre que la détermination de l'esprit, qui est acquise par la coutume et nous fait passer d'un objet à son concomitant habituel et de l'impression de l'un à l'idée vive de l'autre ? Une telle découverte [...] nous ôte tout espoir d'obtenir jamais satisfaction [...].³

Ce que le *Traité* décrit là, c'est la conséquence de la « déficience de nos idées »⁴, qui a elle-même pour conséquence l'inévitabilité du scepticisme, puisqu'elle débouche sur un dilemme entre céder intégralement à l'imagination, qui est fallacieuse, ou rejeter tout effort philosophique : « le choix entre une raison fautive et pas de raison du tout »⁵.

Pour prendre du recul sur la mélancolie annoncée due à ce scepticisme inévitable, tentons maintenant de compléter l'explication psychologique de Hume, et de préciser cette limitation sceptique, qui nous semble problématique pour une science qui voudrait légitimer son recours à la causalité. Que peut bien vouloir dire, qu'un objet soit « si uni » à un autre qu'il *détermine* l'imagination à former l'idée de l'autre. Quel est ce lien, cette union de l'imagination, et qu'est-ce que ce degré d'union, qui fait que les objets soient *si* unis ? Ici le degré ne nous semble pas être un degré de qualité de l'union, ce qui ne voudrait rien dire. Il

¹ *THN, Abstract*, 27, p. 413 (nous traduisons).

² *THN*, 1.4.7.4, p. 358.

³ *THN*, 1.4.7.5, p. 359.

⁴ *THN*, 1.4.7.6, p. 360.

⁵ *THN*, 1.4.7.7, p. 361.

pourrait être selon nous un degré d'intensité, dans le sens où il serait un degré affectif. Lorsque nous avons l'expérience de la causalité à partir du principe d'union, nous pouvons dire simplement que l'expérience que nous avons des objets est, originellement, nécessaire, dans le sens où nous faisons l'expérience de la causalité entre eux comme nécessaire. C'est la manière dont se produit cette expérience, c'est ce en quoi consiste la modification de l'esprit en laquelle elle consiste, que l'on peut appeler nécessité. Lorsque nous avons l'idée de causalité, nous avons l'expérience de la nécessité, nous la vivons comme *nécessaire*. Nous caractérisons là seulement ce en quoi l'imagination est déterminée, ce en quoi il y a de la détermination naturelle. La nécessité n'est pas un objet, et n'existe pas entre les objets, mais elle est la manière dont l'expérience des objets survient, la modalité de l'expérience, non par laquelle un objet en introduit naturellement un autre, mais par laquelle nous faisons l'expérience d'un objet en introduisant naturellement un autre. Si nous voyons de la nécessité dans l'union entre une cause et son objet, c'est parce que nous la vivons comme telle, bien qu'elle ne soit pas réellement dans la cause ou dans son objet, ni dans la relation. L'expérience de la nécessité est réelle, nous la faisons tous les jours à chaque fois que nous voyons une cause produire son effet. Seulement, il n'y a pas d'idée de nécessité qui ait comme objet cette nécessité. L'idée de connexion nécessaire qui est au centre de l'explication de Hume est ainsi fondamentalement différente de l'expérience de la nécessité que nous essayons de thématiquer. La nécessité est, originellement, une modalité de l'expérience :

L'idée de nécessité résulte de quelque impression. Il n'est pas d'impression transmise par nos sens qui puisse donner naissance à cette idée. Il faut donc qu'elle provienne de quelque impression interne, ou impression de réflexion. Il n'y a pas d'impression interne qui soit en relation avec ce dont nous parlons, hormis la tendance, que produit la coutume, à passer d'un objet à l'idée de son concomitant habituel. Telle est donc l'essence de la nécessité. Somme toute, la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non pas dans les objets, et il nous est à jamais impossible d'en former une idée, même la plus lointaine, si nous la considérons comme une qualité appartenant aux corps. Soit nous n'avons pas d'idée de la nécessité, soit la nécessité n'est rien que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes, conformément à l'expérience de leur union.¹

¹ THN, 1.3.14.22, p. 242.

D'après cette explication, l'esprit est déterminé, lorsqu'un objet se présente, à former le second objet qui lui est habituellement corrélaté : « c'est donc cette impression, ou cette *détermination*, qui me donne l'idée de nécessité »¹. Il y aurait ainsi une impression (*impression*) à l'origine de l'idée de nécessité. Pourtant l'emploi du mot d'impression ici est étrange, et le fait d'en faire un synonyme de « détermination » ne semble pas convenir à la définition de l'impression à laquelle la lecture du *Traité* nous a habitués. Il est clair qu'il ne s'agit pas d'une impression première, et cela est répété plusieurs fois dans le *Traité*. Elle n'est pas une impression seconde au sens où l'est cette passion. Il faut prendre le terme d'impression dans un sens pleinement psychologique, comme ce qu'elle désigne dans l'expérience, lorsqu'on entend par *expérience* la modification de la structure actuelle de l'esprit, occasionnée par un changement, à l'instar d'une force imprimée sur un système de corps en mouvement les uns par rapport aux autres, et qui aurait en tant que système sa propre inertie. L'impression est cette force imprimée, mais elle est aussi, par métonymie, la modification elle-même, le procès de l'expérience, de la manière dont il s'effectue. Cette impression se rapproche ainsi de la notion de *feeling*.

La limitation sceptique est maintenant un peu plus précise ; il y a effectivement une expérience originaire de la nécessité, bien que cette dernière ne soit objet d'aucune expérience, mais seulement une manière d'expérience. Il reste qu'une science qui, comme toute science naturelle, tendrait à l'explication causale, devrait être extrêmement prudente vis-à-vis de son concept de cause. Pour forger des lois et produire des prédictions, un niveau minimal de croyance en une causalité est requis. Celui-ci devrait être rigoureusement défini, et aucun raisonnement ne devrait le dépasser ou présupposer une forme de causalité supérieure. Pourtant, même le scepticisme modeste produit ce genre d'infraction. Bien que Newton dise refuser de trouver la cause de l'attraction, il n'en est pas moins forcé de la considérer comme une force, pour pouvoir déterminer le rapport quantitatif des objets en présence dans cette relation de force. L'attraction n'a peut-être pas de cause ultime qui soit connaissable à partir de l'expérience, mais elle est néanmoins considérée comme la force réciproque qu'exercent les objets les uns sur les autres, à distance. La théorie de l'attraction présupposerait donc une causalité qui dépasse la simple ressemblance des liens de contiguïté

¹ *THN*, 1.3.14.1, p. 232.

et de succession. Mais sans un tel dépassement, sans une telle hypothèse de causalité, la pensée des rapports entre les objets serait impossible.

Quelques nuances

Il ressort de cette enquête que la science de la nature humaine, dans son entreprise de fonder toute science, consiste plutôt à limiter les possibilités de toute pratique scientifique, d'en restreindre le champ d'étude et d'en atténuer les ambitions. Une science ne pourrait plus être que descriptive, explicative et prédictive, c'est-à-dire produire de la probabilité. Et encore, elle ne le pourrait qu'à partir du moment où elle prend les précautions nécessaires pour éviter tous les risques de fiction auxquelles la faiblesse des facultés humaines l'expose inévitablement, et qui est directement corrélée à la pauvreté du monde naturel lorsqu'on le réduit à un ensemble d'objets, sans démarcation rigoureuse entre les objets psychiques et les objets physiques. Il semble que le scepticisme de la science de la nature humaine ne soit que limitation : la modestie et l'injonction de l'expérience, limitations méthodologiques, pourraient être tirées de cette limitation ontologique et épistémologique qu'est la psychologie naturaliste. Plutôt que de fonder, le scepticisme à l'œuvre semble brider.

Avant d'être définitif, nous nous devons de nuancer notre propos : nous avons rassemblé divers éléments de manière à corroborer une hypothèse selon laquelle le *Traité* aboutissait à une restriction massive de tout objet et de toute pratique philosophique. Mais cette construction argumentative ne peut paraître constituer qu'une stratégie *ad hoc* de notre part, si nous ne montrons pas quels éléments du *Traité* en nuancent, pour certains en profondeur, la portée.

Nous avons dit deux choses qu'il faut préciser : (1) le *Traité* montre la causalité comme contingente, mais (2) il procède par explications causales selon une conception déterministe de la nature. L'explication psychologique reposerait-elle sur une vision fictive ou illusoire d'ordre et de régularité dans ce qui est en réalité un chaos d'objets ? Certes non. La contingence dans la causalité ne signifie pas que le hasard prévaut dans les principes de la nature, et que le monde naturel ne serait en fait qu'un chaos qui, par chance ou par hasard, aurait l'apparence d'un arrangement cohérent. Bien que contingente, la nature n'en est pas moins *déterminée* : la chance, le hasard, (*chance*) n'ont rien à y faire. Ils sont, « à proprement

parler, la négation d'une cause »¹. Le hasard n'est, pour l'esprit, rien qu'une absence de mouvement, ce que Hume appelle l'indifférence « pour ce qui est d'envisager l'existence ou la non-existence de l'objet considéré comme contingent ». Ici « contingent » est utilisé dans le sens spécifique d'*indéterminé*. Le hasard, la chance, sont donc considérés négativement : ils sont l'absence totale d'association, c'est-à-dire de modification vive par l'habitude. Hume rejette l'indétermination comme explication de la cohésion de l'esprit, et donc de la cohésion du monde : les diverses définitions que nous avons données de la nature, bien qu'elles impliquent la contingence (au sens de *facticité*, impliquant que pour tout fait existant, le contraire ou l'inexistence est possible), reposent sur une conception déterministe de l'existence objective du monde. En ce sens, le scepticisme de Hume s'incline devant l'attitude naturelle, qui voit de la causalité nécessaire dans la nature, et admet la maxime de causalité, bien que celle-ci n'ait aucune justification rationnelle, donc n'exprime aucune nécessité au sens logique, mais seulement de la détermination. La limitation sceptique devrait aller jusqu'à la considération que le hasard, la contingence au sens d'indétermination, règne dans la nature, et donc que pour tout fait, son contraire ou sa négation est possible. Le *Traité*, si son naturalisme s'engageait dans la voie d'un tel trope sceptique, nierait le principe fondamental sur lequel il fonde son naturalisme, à savoir la thèse générale du monde. Nous avons ici l'un des éléments qui caractérise ce que Hume appellera son scepticisme modéré, et qui refuse la légitimité de certains tropes pyrrhoniens : plutôt que la διαφωνία (relativité totale des positions d'existence), qui conduit à l'ισοσθένεια (force égale de tout jugement) et à l'ἀφασία (non-assertion), certaines croyances doivent avoir une légitimité. La vérité de la maxime de causalité n'est ainsi jamais mise en doute, elle est même présumée dans l'activité même de science de la *nature* humaine. Ce qui intéresse Hume, c'est plutôt l'explication de la maxime, et pour la réaliser, il fallait montrer qu'elle n'est pas démontrable rationnellement, parce que la nécessité causale qu'elle décrit n'est pas un produit de la raison, mais une inférence naturelle de l'imagination. L'idée générale de causalité, celle qui est construite sur la ressemblance des cas particuliers de causalité, est donc une fiction utile et inévitable pour la science de la nature humaine.

¹ *THN*, 1.3.11.4, p. 194.

Dans le même mouvement d'explication et de dénonciation des pratiques fictives en philosophie, le *Traité*, par toutes les restrictions qu'il impose, semble donc exposer la science de la nature humaine à un choix difficile : ne plus pouvoir parler de rien, ce qui serait une manifestation de l'ἀφασία sceptique, ou bien trouver le moyen d'établir un système de sciences dans lequel des fictions nécessaires, ou plutôt inévitables, seraient paradoxalement imposées par l'injonction de l'expérience. Cela ne la rend pas moins légitime, et ne l'expose pas non plus immédiatement à des problèmes d'auto-réfutation : elle n'en devient au contraire que plus rigoureuse. Mais les concepts à partir desquels elle est construite, tels que l'impression, l'idée, la vivacité, ou le principe naturel d'association, peuvent-ils encore être rapportés à des expériences plus originaires dont le thème est aussi l'objet ? Ne sont-ils pas eux-mêmes des fictions ? Si c'est le cas, la science de la nature humaine a d'autant plus intérêt à déterminer un certain nombre de critères épistémologiques selon lesquels une fiction peut être engagée dans les raisonnements d'une science.

Nous disions que cette restriction devait, à un moment ou à un autre, contraindre toute science à justifier ses présupposés et ses choix d'objets (justifier ici consiste à les légitimer en montrant qu'il ne s'agit pas de fictions). Mais alors, toute science doit-elle être englobée dans une sorte de métapsychologie, et devons-nous renverser la remarque de Husserl qui faisait de la psychologie une physique, en disant que toute science qui veut être rigoureusement scientifique est nécessairement une psychologie ? Certes non, et l'objectivisme psychologique de Hume n'est pas si radical : les outils descriptifs de la psychologie sont inutiles pour réaliser les inductions nécessaires dans la vie de tous les jours, et ils ne sont pas adaptés à la description et à l'explication du mouvement des corps, ou des modifications de leurs qualités. Nous l'avons vu, aucune ratiocination ne tient face au cours de la nature qui forge les croyances et décide de leur force. Pratiquer des sciences régionales de la nature, ce n'est pas expliquer le monde dans sa réalité ultime, mais essayer de donner la meilleure version des principes qui gouvernent le monde des croyances de chacun.

4.3. L'inactualité des thèmes de la science de la nature humaine et la présence constante de la fiction dans la *skepsis* naturaliste

Revenons à présent aux discours et à leur dynamique. Nous venons de dire que le *Traité*, loin d'effectuer la négation ontologique et la banqueroute de la connaissance objective que lui prêtait Husserl et qui devait mener la philosophie universelle à une restriction de ses objets à la nature, puis à la nature humaine, puis à la seule existence de mes perceptions dans un solipsisme métaphysique désespéré, pose au contraire un objectivisme absolu, celui d'une nature causalement déterminée. Cette position est inévitable, mais elle engage en même temps un certain nombre de fictions propres à l'attitude naturelle, que l'on retrouve ensuite à l'œuvre dans le langage philosophique naturaliste. La critique de Reid que nous avons reconstruite au chapitre 2 consacré à l'inhérence tient donc toujours : elle soutient selon nous que la psychologie naturaliste est une philosophie de la fiction, qui procède de la fiction, la met à l'œuvre, en fait la critique, l'explication, et la légitimation. Fonder toutes les sciences par une seule science qui elle-même repose sur l'expérience, cela revient-il à légitimer les pratiques de la fiction ? Certainement pas, le motif du scepticisme modeste est constamment rappelé, et rigoureusement appliqué. Est-ce alors cette inévitabilité de la fiction, résumée dans les quelques remarques limitatives de la section 1.4.7, qui détermine l'inévitabilité du scepticisme ?

Quelle est cette présence constante de la fiction dans la *skepsis* naturaliste, qui fait de la psychologie, domaine de la science de la nature humaine, une science de la fiction ?

La nécessité d'une définition psychologique de la fiction

Nous avons donné un début de définition, vague, de la notion de fiction : une idée qui n'est pas la copie d'une impression. Si nous nous en tenons à cela, toute idée qui n'est pas la simple copie d'une impression ou la simple copie d'une autre idée simple, est fictive.

Mais l'explication psychologique peut conduire à une autre manière de caractériser la fiction, à partir du modèle impressionnel : est une fiction un objet complexe, construit à partir d'objets plus simples, et qui ne renvoie dans l'impression à rien qui corresponde à ce complexe. Ainsi mon idée de licorne est une idée fictive, parce qu'elle est composée d'une

idée d'un cheval, d'une idée d'ailes, et d'une idée d'une corne. Nous parlons bien ici d'idée, et non d'image picturale, et lorsque nous disons *idée de licorne*, nous englobons dans cette *idée* à la fois cette image, mais aussi le concept de licorne, à savoir le cheval magique ailé qui a une corne et qui exauce des vœux. Les objets plus simples avec lesquels elle est formée sont donc ceux qui composent l'image, mais aussi ceux qui composent son concept, ses qualités : la magie, les vœux, le pouvoir de voler, la corne (ou la *forme* de la corne, dans le sens aristotélicien). C'est bien une idée complexe, aux objets multiples, dont la configuration n'a aucune existence impressionnelle. Elle est une construction de l'imagination indépendante du principe naturel d'association, et elle n'a d'existence que dans l'esprit parce qu'une partie des idées dont elle est composée sont des idées abstraites (la corne, la magie, le vol issu de l'idée d'un oiseau, « l'équinité »¹ issue de l'idée d'un cheval, etc.), qui ne peuvent réellement exister séparées, mais seulement, ainsi que nous l'avons vu, considérées comme telles.

Mais alors, que dire des idées complexes qui n'ont, contrairement à l'idée de licorne, ou de la Nouvelle Jérusalem, aucune représentation picturale ? Que dire aussi de tous les concepts philosophiques, de tous les outils et objets que la science de la nature humaine, ou que toute autre science dont l'objet est à la nature et la finalité l'universalité, fabrique elle-même, comme celle d'attraction, ou d'idée, ou de force ? Si tout raisonnement à propos de la nature repose sur la relation de causalité, alors tout raisonnement procède de fictions construites au mieux sur l'expérience, au pire sur la raison seule. Tout comme il n'y a pas d'impression de l'idée générale de causalité, il n'y a pas d'impression de l'idée générale d'impression, ni de l'idée générale d'idée, ni de celle d'expérience. A quoi renvoient les termes généraux de la science de la nature humaine ? Le *Traité* ne devrait-il pas, ainsi que nous l'avons dit des autres productions de science, rapporter à l'expérience tout son outillage conceptuel et tous ses objets ?

Nous avons besoin de construire une taxinomie des fictions, et de découvrir les allers-retours causaux entre la manière dont elles sont traitées dans les discours et la manière dont elles sont mises en œuvre pour et par ce traitement. Nous devons entrer dans l'enquête qui

¹ On trouve dans les discussions sur l'ontologie des espèces le terme de « chevalité », qui nous semble employé de façon ironique pour moquer les ontologies de la distinction de l'essence et de l'existence, par exemple le mot fameux d'Antisthène : « je vois bien le cheval, mais je ne vois pas la chevalité ».

nous confrontera directement avec la circularité effective du discours naturaliste : la description de la dynamique récursive des discours.

*Le principe de copie, la généralité et le vide des mots*¹

Il ressort de notre interprétation de l'analyse humienne de la conception de la généralité que toute science procède d'un certain nombre de pratiques discursives qui lui permettent, par l'usage de termes généraux, de produire des raisonnements et des conceptions généraux. Ces conceptions générales, nous les avons décrites comme l'opérativité d'un principe d'union, la ressemblance, qui confère à une perception particulière une fonction de généralité en lui faisant représenter toute autre perception particulière possible à laquelle elle peut être liée par ressemblance. Si cette liaison est, chez le scientifique et le philosophe comme chez l'homme de la rue, plus ou moins aisée, c'est par l'habitude du rattachement des idées semblables à un terme général.

Mais regardons de plus près comment fonctionne, dans la *skepsis* naturaliste, cette explication, qui pose ce que nous pourrions appeler le *vide des mots généraux*. Nous l'avons évoqué, la première étape de la critique de Berkeley est celle du lieu de la représentation, que Locke a placée dans l'abstraction : l'idée générale ne représente pas une totalité spécifique dont elle serait tirée, mais évoque une multitude significative qui rassemble un certain nombre de ressemblances. Nous avons vu que l'erreur fondamentale était de croire que les idées générales étaient obtenues par abstraction et existaient dans les noms généraux. Berkeley prend là directement pour cible la thèse lockienne des idées générales abstraites spécifiques (les *species*), théorie qu'il est impossible de comprendre sans rappeler quelques éléments de l'épistémologie lockienne, en particulier le classement des idées par leur formation dans l'esprit.

Le livre II de *l'Essai concernant l'entendement humain* est entièrement voué à ce classement, résumé et totalisé dans le chapitre xxxi sur les « idées complètes et incomplètes »

¹ Une grande partie de cette section est tirée des résultats d'un travail de mémoire de recherche soutenu en 2009 pour l'obtention d'un diplôme de Master 2, sous la direction d'Eléonore le Jallé et de Bernard Joly, et intitulé « Locke, Berkeley, Hume, généalogie de la notion de fiction dans la philosophie expérimentale anglo-saxonne ». La présente étude ayant trouvé son premier moteur dans des interrogations suscitées par ce premier travail de recherche, elle s'inscrit dans la continuité de celui-ci, et c'est pourquoi nous en intégrons ici certains éléments qui nous semblent pertinents et déterminants.

(*adequate and inadequate ideas*)¹. Le concept d'idée « adéquate » désigne chez Locke le lien entre l'idée et son objet, en l'occurrence l'idée sensible originale, ou en termes humiens, l'impression première de sensation ou de réflexion. Par ce lien l'idée est la représentation exacte de l'idée sensible originale. Locke écrit :

J'appelle idées complètes (*adequate ideas*) celles qui représentent parfaitement les originaux (*archetypes*), d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu'il prétend qu'elles représentent (*which it intends them to stand for*), et auxquels il les rapporte.²

Locke classe dans la catégorie des idées adéquates les idées simples sensibles, causées par les « puissances (*powers*) que Dieu a mises dans les choses pour produire telles et telles sensations en nous »³. Plus important pour notre enquête, il affirme par la suite que les idées de « modes » simples et mixtes, qui sont des modifications, des variations, des abstractions d'une même idée ou d'un même ensemble d'idées simples, et les idées de relations, contrairement aux idées complexes de substances, sont adéquates parce qu'elles contiennent leur propre objet archétypal :

Les modes mixtes et les rapports (*relations*) étant des archétypes sans aucun modèle, ils n'ont à représenter autre chose qu'eux-mêmes, et ainsi ils peuvent être complets, car chaque chose est complète à l'égard d'elle-même.⁴

Enfin, les idées des substances sont inadéquates car elles prétendent représenter des essences réelles⁵, dont Locke démontre par ailleurs qu'elles sont inconnaissables.

Ce rappel de la distinction des idées adéquates et inadéquates chez Locke va nous permettre maintenant de comprendre le sens de la critique berkeleyenne de l'abstraction. Car si Berkeley s'accorde avec Locke pour dire que les idées de relation constituent bien des idées générales adéquates, ce n'est pas le cas des idées de modes, à propos desquelles il affirme que Locke fait erreur : une idée abstraite, si tant est qu'elle soit possible, ne peut être à la fois générale et adéquate. La critique berkeleyenne ne concerne donc pas réellement la logique

¹ ECHU, II, xxxi, p. 298-306.

² ECHU, II, xxxi, 1, p. 298.

³ ECHU, II, xxxi, 2, p. 298.

⁴ ECHU, II, xxxi, 3, p. 300.

⁵ ECHU, II, xxxi, 7, p. 303.

lockienne, qui fonctionne selon les mêmes principes, valides, de la description et de l'explication, selon l'injonction de l'expérience. Elle vise plutôt les constructions conceptuelles sur lesquelles repose la théorie lockienne du langage, concepts confus qui s'appuient sur la croyance dans la nature nécessairement adéquate des idées abstraites :

Cela cessera, peut-être, quand l'on découvrira les faux principes qui sont arrivés à dominer dans le monde, parmi lesquels il n'en est aucun, à mon avis, dont l'empire soit aussi étendu sur les pensées des théoriciens que celui des idées générales abstraites [que nous avons entrepris de détruire].¹

Ces faux principes résident dans la relation fictive des idées abstraites au langage. Berkeley identifie l'erreur des « défenseurs des idées abstraites » dans le fait qu'ils estiment que de telles idées naissent du langage et des signes généraux : « il résulte clairement de là que s'il n'y avait pas eu la parole ou les signes universels, on n'aurait jamais pensé à l'abstraction »². L'*Essai* de Locke fait cette erreur :

Il sera aisé de voir combien la formation des genres et des espèces a de rapports aux noms généraux, et combien les noms généraux sont nécessaires si ce n'est pour donner l'existence à une espèce, du moins pour la rendre complète, et la faire passer pour telle.³

Berkeley explique cette erreur en invoquant la croyance illusoire en un lien, à savoir l'idée abstraite, entre le signe général de l'idée générale et la chose particulière qui est censée être désignée par le signe. Mais ce lien n'est valide que si les idées abstraites sont adéquates, ce qui est impossible. En effet, une idée générale mise pour une multitude est une idée de relation ; une idée abstraite mise pour une totalité est une idée de mode. De fait, nous nous trompons lorsque nous disons que nous avons l'idée de blancheur, et que celle-ci est une idée abstraite, c'est-à-dire une idée de mode. Au contraire, ce qui passe pour l'idée abstraite de blancheur n'est qu'une idée particulière de la sensation reçue de la couleur blanche, que nous utilisons pour évoquer toute sensation et toute idée lui ressemblant. L'erreur, vient de ce que

¹ *PHK*, introduction, 17, p. 55. Le passage entre crochets donne le texte de l'édition de 1710.

² *PHK*, 18, p. 55.

³ *ECHU*, III, vi, 39, p. 374. Chez Locke les idées de genre ou d'espèce, qui sont des idées générales, s'obtiennent par abstraction : ce sont des idées de modes, dont Berkeley démontre qu'elles ne sont pas adéquates.

nous pensons faire référence à cette idée par le nom de « blancheur », qui ne désigne rien en soi. Ainsi, l'on se plaît à croire que le nom général désigne l'objet d'une idée abstraite,

[...] alors que, en vérité, il n'existe rien de tel qu'une signification définie et précise attachée à chaque nom général, puisqu'ils signifient tous indifféremment un grand nombre d'idées particulières.¹

Le domaine plus spécifique de la critique berkeleyenne de la représentation est donc celui de la signification, puisque les idées générales sont nécessairement des idées particulières supposées contenues dans le signe représentatif d'autres idées particulières. Ainsi, la théorie berkeleyenne des idées est étroitement liée à une théorie du signe, dont le langage occupe une large part.

Cette théorie des idées générales affirme que des perceptions générales sont imprimées dans l'esprit, qui correspondent à autant d'idées particulières. Ainsi, nous l'avons dit, lorsque j'ai l'idée de pomme, celle-ci est en fait obligatoirement l'idée d'une pomme en particulier, d'une taille, d'une forme, d'une couleur, d'une odeur, d'un goût, particuliers. Cependant, il s'avère aussi évident, à la suite de la tentative lockienne de critique du langage, que les mots généraux sont nécessaires dans la reconnaissance de ces perceptions. Locke revendique la légitimité du mot comme support ontologique de l'idée par le fait qu'il est « impossible que chaque chose particulière puisse avoir un nom particulier et distinct »². Ainsi, les mots ne sont pas les représentants directs des idées simples particulières, mais les « signes d'idées générales »³ qui, elles, sont représentatives de toute idée particulière qui partage la qualité visée par la généralité.

Nous l'avons précisé plus haut, Berkeley n'accepte le général que s'il est la représentation d'une multitude d'idées particulières. L'idée générale peut être signifiée dans un mot, puisqu'elle est le résultat d'une agglomération d'idées particulières sous un thème commun (par exemple la blancheur ou l'équinité), mais ces idées particulières restent en elles-mêmes intègres et entières à l'intérieur de l'idée générale, qui est, rappelons-le, une idée complexe. Ainsi, la dépendance ontologique du signe et de l'idée est nécessaire. La multitude

¹ *PHK*, introduction, 18, p. 55.

² *ECHU*, III, iii, 2, p. 328.

³ Berkeley citant Locke, *ECHU*, III, iii, 6, p. 329, in *PHK*, p. 47.

d'idées particulières de blanc peut donner lieu à une désignation générale sous le signe de blancheur. La multitude d'idées particulières fournit l'impulsion originale du terme, ce qui démontre bien qu'il n'est pas le signe d'une idée abstraite ; mais l'idée générale qu'il évoque ne doit ensuite sa consistance qu'à l'emploi habituel du mot.

Tous les mots sont commodes et nécessaires pour exprimer des idées, pour les classer, et donc pour organiser, structurer et régler la pensée. Mais ils ne peuvent sans fiction être considérés comme les représentants d'idées : « il y a certains mots qui ne désignent pas des idées : par exemple, les particules, le mot *volonté*, etc. »¹. Ils ne désignent pas des idées, c'est-à-dire qu'ils ne désignent pas des objets unifiés. Le mot « volonté » ne peut représenter une idée, c'est-à-dire qu'il ne peut présenter à l'esprit une idée, pour deux raisons : la volonté visée serait le thème d'une idée complexe, et en ce sens ce sont plusieurs idées distinctes que le mot susciterait, et surtout, dans l'immatérialisme, la volonté est l'une des trois catégories d'être, avec percevoir, et être perçu. Or, une idée étant perçue, la volonté ne peut être une idée. Encore une fois, nous nous trouvons face à la question de la référence vide, mais cette fois-ci à un niveau supérieur, celui du signe. Outre l'illusion de faire passer les mots généraux pour les représentants d'idées générales abstraites, le langage, pour structurer les signes distincts en ensembles significatifs (en discours), utilise des mots qui n'ont aucune référence, qui ne renvoient à aucune existence actuelle. Les systèmes de signes sont d'autant plus vides que leur utilité, à savoir partager et structurer des idées générales, est confuse :

[...] pour mieux expliquer comment les mots sont parvenus à produire la doctrine des idées abstraites, il faut observer que c'est une opinion reçue que le langage n'a pas d'autre fin que la communication de nos idées et que tout nom significatif est mis pour une idée.²

Les mots ne contiennent pas les idées, bien qu'ils fassent exister, en un sens, les idées générales qu'ils sont supposés représenter. Berkeley est alors confronté à une difficulté, le vide des mots semblant contradictoire avec leur rôle de signifiants. Une difficulté qui peut sembler rendre incohérentes sa critique et sa pratique du discours. Ainsi, G. Brykman explique que

¹ *Notebook*, B, 661.

² *PHK*, introduction, 19, p. 56.

[...] si l'erreur de Locke est d'avoir associé le sens d'un mot à une idée déterminée, Berkeley ne s'est pas débarrassé de cette erreur ; il décrit [...] son propre contrôle de la signification comme une introspection, et conçoit la compréhension de son propre discours par ses lecteurs comme un phénomène mental caractéristique.¹

Nous pouvons répondre à cela de la façon suivante. Les mots disent les choses, ils rappellent des configurations de collections d'idées particulières, mais ne les représentent pas plus qu'ils ne les contiennent, ne les supportent ou ne les transportent. La référence vide ne supprime pas le lien étroit des idées et des noms, car les noms provoquent bel et bien dans l'esprit le rappel (*recollection*) d'idées. Nous pouvons donc en un sens nous conformer à la « *taxonomy of marks* » de K. P. Winkler², qui met en évidence deux types de signes, les « *arbitrary or conventional* » (arbitraires ou conventionnels), qui comprennent les signes artificiels fixés par nous et les signes naturels fixés par Dieu ; et les « *nonarbitrary or compulsory* » (non-arbitraires ou obligatoires) qui sont les signes des idées de l'imagination, par exemple de l'idée générale de blancheur (*compulsory* dans le sens où l'idée générale est provoquée par le signe et n'existe que par lui ; nous retrouvons la dépendance ontologique du signe et de l'idée). Dans les deux cas, ils expriment bien une signification, mais sont extérieurs aux idées, qu'ils ne font que susciter ou invoquer.

Le langage commun n'aurait ainsi qu'une fonction que nous pourrions appeler de computation, c'est-à-dire qu'il a la même opérativité que les systèmes de signes formels en algèbre ou que les opérateurs logiques dans un système syntaxique. Lorsque nous communiquons, nous ne faisons qu'associer des idées particulières à des signes arbitraires, le langage n'étant réduit qu'à une mise en forme syntaxique conventionnelle de ces signes, sans aucun *contenu* :

Quand on lit, ou que l'on converse, on se sert pour une grande part des noms comme des lettres en algèbre où, bien que chaque lettre marque une quantité particulière, il n'est pourtant pas requis pour procéder correctement, qu'à

¹ G. Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, p. 206.

² « Berkeley and the doctrine of signs », in *The Cambridge Companion to Berkeley*, p. 136.

chaque étape, chaque lettre suggère à notre pensée la quantité particulière qu'elle a pour fonction de représenter.¹

Une idée signifiée dans un système de signes (écrit, ou oral) n'est pas contenue dans ce système, qui n'est qu'un arrangement de lettres ou de sons. La lecture ou l'écoute, cependant, entraîne la *recollection* et l'association d'une idée particulière d'une pomme, et d'une idée particulière du rouge. Hume rappellera à plusieurs reprises cette véritable utilité des noms et des mots mise au jour par Berkeley, toujours lorsqu'il s'agira de critiquer la mauvaise compréhension et la méconnaissance que nous avons des entités abstraites que nous utilisons. Ainsi pour les substances et les modes :

L'idée d'une substance, de même que celle d'un mode, n'est rien d'autre qu'une collection d'idées simples qui sont réunies par l'imagination et se voient attribuer un nom (*name*) particulier, qui nous permet de rappeler (*recall*) cette collection, soit à nous-mêmes, soit à autrui.²

De fait, dans le *Traité* apparaît ce qui semble encore dissimulé, du moins au stade de l'introduction, dans le traité des *Principes de la connaissance humaine* : l'attribution d'un nom à une idée est un processus de l'imagination : « nous utilisons des mots à la place des idées parce qu'ils sont ordinairement si étroitement liés que l'esprit les confond aisément »³.

L'étude de la critique de l'abstraction et du langage apporte à notre enquête sur le champ discursif de la *skepsis* naturaliste deux nouveaux éléments : en premier lieu, l'immatérialisme berkeleyen opère, dans un cadre strictement lockien, la bascule conceptuelle et épistémologique que nous avons annoncée. La théorie des idées ainsi critiquée est contrainte de se modifier, et d'accepter peu à peu d'assimiler la construction d'idées complexes de relations et de modes à des processus de l'imagination. En second lieu, l'identification des noms à des signes à référence vide, sans pour autant briser le lien étroit des idées et des mots, fournit au discours psychologique des outils et des armes critiques qui lui permettront de contrôler et de réguler la référence des noms aux idées, généralement admise par le sens commun et dans les sciences. Le contexte du changement de direction du discours

¹ *PHK*, introduction, 19, p. 57.

² *THN*, 1.1.6.2, p. 60-61.

³ *THN*, 1.2.5.21, p. 117.

étant maintenant identifié comme ce développement de la théorie du langage, liée à la théorie de la représentation, il est temps à présent de révéler la présence de la notion de fiction dans le processus même de ce changement.

L'imagination naît, dans le discours des *Principes*, dans le même cadre thématique que chez Hume : en corrélation avec la représentation, simplifiée dans le *Traité* sous la forme du principe de copie. Berkeley affirme à propos des impressions sensibles qu'elles sont

[...] des choses réelles et celles qui sont provoquées (*excited*) dans l'imagination, qui sont moins régulières, moins vives et moins constantes sont plus proprement dites des idées, ou images des choses qu'elles copient et représentent.¹

Nous retrouvons là les termes exacts qui seront ceux de la théorie humienne des perceptions, dont nous savons qu'elle traite une partie des idées de l'imagination comme des fictions. Le traité des *Principes* semble bien donner lieu à une réflexion sur l'imagination, corrélée à la représentation, ce qui correspond au discours de Hume et semble le préfigurer. Si tel est le cas, nous pourrions alors voir dans l'immatérialisme le berceau de la pensée des fictions telle qu'elle émergera pleinement chez Hume. Les premières traces de la fiction que nous avons trouvées se situent dans la réfutation de croyances métaphysiques pourtant généralement admises en philosophie, par exemple les substances, ou la double existence de l'idée et de l'objet. Nous avons vu que les positions de Locke, de Berkeley et de Hume correspondaient, sous des formes et à des degrés différents, à cette attitude : tous trois, par exemple, ont leur propre version, inspirée des précédentes, de la réfutation des idées innées. En commençant par la critique des croyances philosophiques, analysons donc maintenant plus en détail la pensée berkeleyenne de l'imagination à propos du thème de l'erreur et de l'illusion, pour y découvrir les signes de l'émergence d'une pensée de la fiction qui orienterait le discours de la *skepsis* naturaliste vers la forme qu'elle prend dans le *Traité*.

¹ *PHK*, 33, p. 83.

Si le savant atteint à la généralité ce n'est pas parce qu'il traite des choses générales et abstraites mais parce que, dans la construction des théorèmes, par exemple, il fait un usage général des idées particulières qu'il possède.¹

Cette simple phrase résume l'attitude de la philosophie expérimentale vis-à-vis de ses objets. L'universalité des modèles du savant tient en ce que les cas particuliers qu'il observe donnent lieu à un usage général. Mais ce processus d'induction ne provoque pas l'adulteration des idées particulières, ni leur réduction à une propriété commune abstraite. Les idées particulières ne s'aliènent, ne se corrompent, ni ne se dissolvent dans l'idée générale issue de l'induction. Cela montre bien qu'une inférence inductive ne donne pas lieu à une idée de mode, mais à une idée de relation :

[...] si nous envisageons les différents phénomènes, et que nous les comparons ensemble, nous pouvons observer entre eux de la ressemblance et de la conformité.²

Mais le savant ne considère-t-il pas que l'idée générale est une abstraction universelle séparée de toute forme de particularité, et régissant tous les cas particuliers possible ? Ce pourrait être le cas, par exemple, du modèle newtonien de la gravité universelle, qui s'applique de la même manière dans tout l'univers, sans que Newton ait eu à changer de galaxie pour l'observer ailleurs. L'erreur du savant pourrait être de confondre l'abstraction non seulement avec la relation d'idées particulières, mais aussi avec un ensemble de lois *a priori* :

Mais un philosophe [...] ayant observé une certaine *réurrence* de ses apparences [de la nature], aussi bien dans le ciel que sur la terre, qui atteste que d'innombrables corps ont une mutuelle tendance les uns vers les autres, tendance qu'il dénote du nom d'attraction, pense avoir rendu compte correctement de tout ce qui peut s'y ramener. Ainsi, il explique les marées par l'attraction du globe terraque vers la lune, ce qui ne lui paraît pas bizarre ni anormal, mais seulement un exemple particulier d'une règle générale ou Loi de la Nature.³

¹ *PHK*, introduction, 25, p. 61.

² *PHK*, 104, p. 129.

³ *PHK*, 104, p. 130.

Le physicien, le mathématicien, le « grammairien » de la nature, peuvent être soumis à la critique de la généralité. Les processus réels d'idéation mettent en relation plusieurs idées particulières, c'est le cas de l'agrégat des triangles dans notre exemple du *De Motu* qui forment une idée générale, celle du mouvement circulaire composé par exemple. L'erreur du savant est de prendre cette formation pour une idée générale abstraite qui serait contenue dans un signe – le cercle, imposé de manière artificielle à la figure qui n'est au départ qu'un agrégat de triangles rectangles. Ainsi, toute activité scientifique, mais aussi métaphysique et épistémologique, car c'est aussi là une définition de la démarche en « philosophie expérimentale » par laquelle nous avons caractérisé le champ commun des discours empiristes, réside

[...] dans une compréhension plus ample qui découvre des analogies, des harmonies, et des accords dans les œuvres de la Nature et explique les effets particuliers, c'est-à-dire les ramène à des règles générales [...] ; ces règles [...] conviennent bien à l'esprit et il les cherche ; car elles étendent notre perspective au-delà de ce qui est présent et proche de nous et nous rendent capables de faire des conjectures très probables touchant des choses qui ont pu arriver à une très grande distance dans le temps et dans l'espace, et de prédire les choses à venir. Cette sorte d'effort vers l'omniscience est très attrayante pour l'esprit.¹

La critique que Berkeley fait des physiciens et des mathématiciens, dans la dernière partie du traité des *Principes*, nous enjoint à confirmer l'action de ces erreurs, et c'est pourquoi « c'est sur ce sujet que tous les sceptiques triomphent »². Les grammairiens de la nature, nous le savons, baignent dans l'illusion de l'existence, hors de l'esprit, des objets dont ils établissent les règles de relations, en croyant que les signes qu'ils emploient représentent les phénomènes réels, voire qu'ils sont ces phénomènes réels. Il faut remonter à la section introductive du traité pour s'apercevoir que cette critique des efforts intellectuels pour comprendre et décrire le monde est le moteur principal de l'enquête berkeleyenne.

L'introduction du traité des *Principes* prend à revers la distinction aristotélicienne des empiriques et des hommes d'art. Dans le livre A de la *Métaphysique*, il est établie que le

¹ *PHK*, 105, p. 130.

² *PHK*, 101, p. 127.

souvenir et la mémoire naissent de la répétition de la sensation, de sorte qu'un nombre important de souvenirs semblables constitue un savoir. Aristote distingue alors les « empiriques » des « hommes d'art », et puisque « l'art naît quand un unique jugement universel, applicable à tous les cas semblables, se forme d'une multitude de notions acquises par expériences »¹, ce sont les « hommes d'art » les plus sages, car les seuls capables d'appliquer les savoirs universels à l'individuel². Berkeley établit une distinction très proche de celle d'Aristote, qui rappelle les empiriques par l'image de « la masse illettrée [...] qui marche sur la grand route du sens commun »³ et les hommes d'art par celle des « hommes les plus sages »⁴. Berkeley n'hésite pas à comparer les premiers à du bétail, à travers une réfutation de la distinction lockienne des hommes et des animaux sur le critère de la faculté d'abstraction :

[...] si on en fait la propriété distinctive des animaux, je crains que quantité de ceux qui passent pour des hommes ne doivent être comptés dans leur nombre.⁵

Les hommes d'art, tels qu'ils sont récupérés par Berkeley, sont les tenants des sectes philosophiques qui établissent des raisonnements détachés du particulier et de l'évidence, comme les scolastiques,

[...] ces grands maîtres de l'abstraction, [qu'il est inutile de suivre] dans les nombreux et inextricables labyrinthes d'erreur et de discussion où leur doctrine des notions et natures abstraites semble les avoir conduits.⁶

Berkeley évoque les philosophes sur un ton pathétique, car, contrairement à ce qu'affirmait Aristote, ils sont les plus soumis au risque du scepticisme et de l'irréligion : l'universel ne peut être tiré du particulier, et encore moins lui être appliqué.

¹ Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 981a.

² Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 581a. Voir aussi M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, p. 38.

³ *PHK*, introduction, 1, p. 39.

⁴ *PHK*, introduction, 4, p. 41.

⁵ *PHK*, introduction, 11, p. 47.

⁶ *PHK*, introduction, 17, p. 54.

Nous n'avons pas plutôt délaissé le sens et l'instinct pour suivre la lumière d'un principe supérieur, pour raisonner, méditer et réfléchir sur la nature des choses, que mille scrupules surgissent dans notre esprit au sujet des choses que nous paraissions auparavant pleinement comprendre.¹

On remarquera que cette description évoque rétrospectivement le discours de mélancolie : nous avons ici une évocation du *spleen* sceptique, que Berkeley tente d'éviter, et que Hume construira comme cadre de l'expression de la décision sceptique. Cette critique des sectes philosophiques, réinscrite dans la théorie de l'abus de langage à laquelle est vouée l'introduction, prend le sens que nous cherchions : d'une part elle affirme que les métaphysiciens et les savants sont victimes de leurs propres fictions, et d'autre part, elle place cette fiction dans l'usage des mots. Cette thèse de l'illusion des mots est omniprésente dans les phases critiques des discours de la *skepsis* naturaliste, jusqu'à Reid, qui en fait l'axe central de sa réfutation de la *way of ideas*. Il suffit pour s'en rendre compte de constater la fréquente apparition, dans les discours de Locke, de Berkeley et de Hume, d'expressions telles que « nous disons souvent », ou « nous appelons généralement », ou encore « lorsqu'on dit que », expressions qui servent le plus souvent à introduire l'objet d'une réfutation. Deux exemples sont flagrants chez Hume et évoquent en même temps explicitement la théorie de l'abus du langage :

[...] le plus probable est que ces expressions perdent ici leur signification véritable en étant mal appliquées.²

Et surtout :

[...] de crainte que les métaphysiciens considèrent cela comme indigne d'eux, j'emprunterai une preuve à une observation que l'on peut faire sur la plupart de leurs propres discours, à savoir qu'il est d'usage que les hommes se servent de mots en lieu et place des idées et, dans leurs raisonnements, parlent au lieu de penser. Nous utilisons des mots à la place des idées parce qu'ils sont ordinairement si étroitement liés que l'esprit les confond aisément.³

¹ *PHK*, introduction, 3, p. 41.

² *THN*, 1.3.14.14, p. 238.

³ *THN*, 1.2.5.21, p. 117.

La représentation est au cœur de l'explication des fictions des métaphysiciens. Il faut distinguer ici la représentation des idées par les signes, dont nous nous sommes attachés précédemment à décrire la critique, et la représentation des « choses réelles », les impressions sensibles, dans les idées. Berkeley énumère trois types d'idées, auxquels correspondent des activités de l'esprit :

Il est évident à qui prend une vue d'ensemble des objets de la connaissance humaine, que ce sont ou des idées effectivement imprimées sur les sens, ou bien telles qu'on les perçoit quand on prête attention aux passions et aux opérations de l'esprit, ou enfin des idées formées à l'aide de la mémoire et de l'imagination.¹

Berkeley ne fonde pas réellement la distinction des idées et des impressions sur des degrés de vivacité. Tout d'abord, les impressions sensibles, dans le traité des *Principes*, sont aussi des idées, car Berkeley s'en tient certainement à la définition lockienne de l'idée comme « tout ce qui passe dans l'esprit lorsqu'il pense ». Ainsi, Berkeley s'assure que les impressions sensibles sont dans l'esprit², et sont vives, en un sens, parce que l'on est entièrement passif³ à leur sujet et que l'on ne peut que leur accorder « plus de réalité » qu'aux « créations de l'esprit »⁴. Cette notion de « créations de l'esprit » est directement tirée des trois activités de l'imagination dédiées à la formation des idées, c'est-à-dire « en composant, divisant ou simplement en représentant celles qui ont été originairement perçues suivant les manières qu'on vient de dire »⁵.

Ces « manières » par lesquelles l'esprit agit sur les idées sont ce que nous avons nous-mêmes décrit : « re-présenter », plus que copier, signifie ici « présenter à nouveau ». Les signes, les mots, suscitent des *recollections*⁶, des rappels d'idées particulières précédentes, qui donnent du sens aux propositions. Tout discours, en composant par l'imagination des

¹ *PHK*, 1, p. 63.

² *PHK*, 33, p. 83.

³ Par exemple dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, I, p. 108 : « Philonous – Donc, puisque vous êtes complètement passif dans la perception même de la lumière et des couleurs, [...] ne suit-il pas de vos propres concessions que la perception de la lumière et des couleurs, qui n'enferme aucune action, peut exister dans une substance non percevante ? N'y a-t-il pas là une franche contradiction ? »

⁴ *PHK*, 33, p. 83.

⁵ *PHK*, 1, p. 63.

⁶ K. P. Winkler, « Berkeley and the doctrine of signs », p. 134.

recollected ideas, effectuerait ainsi une constitution d'ordre fictif que nous pourrions appeler une « conception à référence intégrale vide » : une production de signes mobilisant la *recollection* de plusieurs idées particulières qui n'étaient, dans leur première apparition, pas nécessairement liées. Ainsi si j'entends dire ou que je lis « le philosophe irlandais George Berkeley ne porte pas de barbe », bien que je n'aie jamais vu George Berkeley, je peux donner du sens à cette phrase en construisant un groupe d'idées suscitées par les signes qui la composent, par exemple en imaginant un homme roux au menton nu, ce qui mobilise une idée particulière d'un homme en particulier, une idée particulière de cheveux roux, et une idée particulière d'un visage rasé. L'expérience de pensée de la Nouvelle Jérusalem, au début du *Traité*, constitue un autre exemple de la caractérisation d'une fiction comme conception à référence intégrale vide. *Intégrale*, parce qu'il ne peut y avoir d'idée dans l'esprit qui ne provienne pas d'une impression, et que, d'une manière ou d'une autre, le principe de copie exige que toute idée renvoie à une impression simple. L'exemple pictural de la Nouvelle Jérusalem est un exemple didactique : il est plus simple d'imaginer une fiction lorsque celle-ci est une fiction visuelle, une composition d'images comme la licorne, plutôt qu'un agrégat de concepts comme la substance. Examinons comment nous pourrions expliquer la possibilité, dans l'esprit, d'une telle fiction. Hume y fait référence, puis son discours procède à une description de son contenu, de ses rues pavées d'or, de ses murs bâtis en rubis. Nous sommes capables de forger une telle image, parce que ces mots rappellent un certain nombre d'idées particulières, dans lesquelles nous trouvons des qualités qui correspondent à la description parce qu'elles sont corrélées, par habitude, à ces mots. Je n'ai jamais vu de rue pavée d'or, et je n'ai aucune idée de ce à quoi pourrait ressembler une rue de la Nouvelle Jérusalem, mais je peux pourtant en former une image, parce que je sais ce qu'est une rue, et je sais ce qu'est l'or. Mon idée de la rue pavée d'or n'a pas d'unité, elle est donc une idée complexe, dont on commence à comprendre qu'il s'agit d'une expression pour dire *complexe d'idées rassemblées selon un principe ou un thème*. Elle est un complexe d'au moins deux idées, celle du pavage particulier d'une rue particulière, et celle de la couleur dorée particulière d'un objet particulier. Créer des fictions, c'est donc associer des idées à partir de noms généraux – puisqu'il n'existe aucun langage qui ait, pour désigner tous les objets distincts, un nom propre

pour chacun – afin de constituer un complexe cohérent à partir d’abstractions¹, et qui n’a dans son intégralité et dans sa structure, aucune existence objective. Il est donc possible de savoir, par l’analyse, que les mots que j’emploie sont des déclencheurs et des supports de fictions, et comment et de quoi est constituée chaque fiction.

Le problème n’est pas, pour ainsi dire, dans la compréhension du langage. Car l’imagination permet de combler des lacunes d’expérience, et elle est même nécessaire, par ses opérations de représentation, de division et de composition, à la pensée et au raisonnement. Les problèmes en science, de l’erreur et des positions aveuglément dogmatiques, résident plutôt dans le préjugé que les idées fictives formées par l’imagination et les discours qui les emploient puissent représenter les « choses réelles », que l’on projette à l’extérieur des objets psychiques.

Nous sommes en possession de trois acceptions différentes de la notion de fiction. Deux d’entre elles sont psychologiques et pourraient être réunies en une seule : la fiction est une *conception à référence intégrale vide, elle n’est donc la copie d’aucune impression*. La troisième est plus étroite et porte sur la dimension strictement épistémique de la fiction : *elle est une erreur, une illusion, une tromperie, due à l’imperfection et à l’obscurité des idées et de leurs liaisons*. Dans ce dernier sens on ne peut désigner comme fiction que les raisonnements douteux et mal construits, et qu’il fait éviter à tout prix. Elle est, en ce sens, ce que Hume appelle les « conceptions de la fantaisie ». Cela ne correspond pas à la manière dont la fiction, par sa présence constante dans les sciences, garantit par son efficacité leur succès. Seule la première définition, psychologique, peut permettre de considérer la fiction comme inévitable dans les sciences.

La critique berkeleyenne de l’abstraction et de l’abus de langage constitue doublement, pour nous, le lien discursif que nous attendions pour constituer le champ de la *skepsis* naturaliste. Tout d’abord en ce qu’elle est un point de bascule historique, puisqu’elle renverse une pensée de la connaissance universelle, en désignant comme fictive la possibilité, par l’emploi des signes, de la formation par l’entendement des fictions que sont les idées

¹ L’abstraction est ici heuristique, et non réelle : c’est une distinction de raison, qui me fait regarder la qualité d’un objet pour elle-même, sans que cette qualité devienne un objet à part entière, mais reste plutôt une qualité d’objet.

générales. Et ensuite, et par ce même fait, parce qu'elle fait le lien que nous cherchions entre deux niveaux de discours, thème et traitement, nous offrant ainsi un premier point de vue sur la dynamique récursive des discours.

Nous nous dirigeons ainsi vers le traitement des thèmes principaux du discours sceptique : la présence de la fiction dans l'analyse de la probabilité et de la croyance, dont on peut saisir sans difficulté le lien avec l'orientation sceptique du discours empiriste. Nous nous rapprochons de ce fait de manière significative du cœur de notre sujet : l'effectivité du nœud sceptique.

Conclusion du chapitre : quel critère de scientificité ?

La psychologie ne suffit pas à donner des critères de scientificité aptes à définir la légitimité d'une science d'un point de vue rationnel, sa validité ou sa vérité. Elle ne fait que donner l'explication des différentes fictions desquelles toute science générale, y compris elle-même, procède. Il n'y a plus de critère de scientificité, si ce n'est la conformation à l'expérience immédiate garantie par le modèle impressionnel. Mais cette conformation ne permet pas de juger de la vérité d'une science, ni de son universalité. Rien, hormis le choix des fictions utiles, la rigueur du raisonnement, et la compréhension adéquate de certaines tendances de l'esprit, ne permet à un Newton de dire avec certitude que la force qui me maintient sur Terre est la même que celle qui maintient la Terre autour du Soleil, et que celle qui produit le mouvement des comètes. Et même lorsque nous parlons de fictions utiles, de rigueur du raisonnement, et de compréhension adéquate, nous n'avons aucun critère épistémologique fixé et quantifié pour les définir. La psychologie naturaliste est un scepticisme en ce sens qu'elle supprime toute épistémologie. Il y a donc bel et bien une banqueroute épistémologique, si l'on entend par-là l'impossibilité d'une quelconque quantification ou détermination de la valeur des connaissances.

Pourtant il y a des sciences. Pourtant certaines pratiques scientifiques fonctionnent. Pourtant la méthode expérimentale est, dans ses prédictions, couronnée de succès. C'est comme si la tentative de fondation de toute science par la science de la nature humaine tournait à vide, et se révélait inutile parce qu'au départ, ces sciences n'avaient pas besoin de cette fondation. Mais l'histoire montre que la réussite pratique de la prédiction inductive ne

garantit pas la réussite des descriptions et explications. La mécanique newtonienne, avec les trois siècles d'améliorations et de corrections qui ont suivi, sert toujours en balistique, mais ses outils sont inadéquats et dépassés pour décrire une nature qui, contrairement à ce qu'elle présuppose sur l'essence absolue du temps, de l'espace, et de la lumière, est universellement relative au niveau macroscopique, et réellement probabiliste au niveau quantique. Il y a donc lieu de chercher en quoi les sciences sont possibles, ce qui garantit leur efficacité et leur pérennité, à travers une étude des processus par lesquels elles sont effectivement réalisées comme faits du monde.

D'autre part, ce qui semble pour l'instant être une faillite sceptique de l'entreprise de science de la nature humaine, n'est pas sans effectivité. Nous avons parlé de dynamique récursive, visible dans une sorte d'effet de retour des thèmes traités sur les pratiques. Dans le *Traité*, ni les limitations issues du traitement psychologique des modes d'accès à la connaissance et aux objets de l'expérience, ni la présence constante de la fiction, ne semblent, à première vue, infléchir le discours : le ton est la plupart du temps péremptoire et assuré, l'usage de concepts généraux n'est pas expliqué, le recours constant aux fictions ne semble pas poser de problème. Mais à peine avons nous dit cela que nous constatons le caractère incomplet de nos propos. L'ensemble de notre étude consiste à enquêter sur la réalité du scepticisme dans le *Traité*, sur le nœud dans lequel est prise la relation de la décision sceptique et de la mélancolie. N'est-elle pas essentiellement là, l'effectivité du retour du discours sur lui-même ? N'est-elle pas dans la thématization par le discours de la nature humaine de sa propre vanité, à partir des différentes limitations issues de l'explication psychologie des croyances ? Ne se trouve-t-elle pas à chaque détour d'une explication psychologique, lorsque celle-ci rencontre une réflexion épistémologique ? Le seul discours de mélancolie n'est-il pas le pivot d'une dynamique récursive de la *skepsis* naturaliste, qui d'abord prend la mesure épistémologique de ses découvertes psychologiques, et constate leur impact sur elle-même en tant que *skepsis*, en tant que pratique scientifique, puis qui s'en trouve modifiée, réorientée, mais non *différente* de ce qu'elle était avant ?

Nous voici parvenus, après ces enquêtes et ces détours nécessaires pour situer la décision sceptique et identifier les déterminations du nœud, face au cœur de notre sujet. Nous voici face à l'effectivité des relations entre la science de la nature humaine, le scepticisme, et

la mélancolie, telle qu'elle se manifeste dans la dynamique des discours. Et cette conception dynamique est inévitable : si les discours étaient statiques, leurs nombreuses contradictions et leurs problèmes de circularité les rendraient impossibles. Or ils sont là, face à nous, derrière la structure figée du texte, et il ne nous reste plus qu'à les accompagner dans cette dynamique.

Chapitre 5 – Scepticisme et mélancolie : trancher le nœud sceptique

Construire une science de la nature, après le *Traité*, semble malaisé. Même en admettant que toutes les descriptions, toutes les explications, et tous les objets de la science à laquelle nous voudrions apporter notre contribution, passent l'épreuve de leur explication psychologique, et que toutes ses hypothèses soient probables ou falsifiables, il reste que tout ce que nous pourrions jamais apporter à cette science se réduit inmanquablement à de la probabilité et de la fiction. Est-ce cela la banqueroute de la connaissance ? Nous avons jusqu'ici une liste de faits sceptiques généralisables et catégorisables, sous un ensemble de motifs, et partagés en plusieurs attitudes : le *scepticisme modeste*, caractérisé par l'injonction de l'expérience, dont l'objet est la nature humaine, conduit à un *scepticisme ontologique* et à un *scepticisme épistémologique*. Mais la conception du monde, de la nature ou de la réalité qui ressort de la *skepsis* naturaliste, et plus particulièrement de la *skepsis* humaine, brouille ces catégories que l'on voudrait claires et distinctement séparées. Que le scepticisme modeste soit méthodologique, nous n'en doutons pas, et nous mettons son cas à part, parce qu'il nous semble pour l'instant clairement délimité. Mais celui-ci excepté, de quoi parlons-nous exactement ?

Si nous disons que le scepticisme ontologique est la suppression pure et simple des objets du monde, sous prétexte que tout est fiction, et que la transcendance est impossible, nous devons faire erreur. Le *Traité* repose intégralement sur l'attitude naturelle, qui pose trois choses qui ne sont jamais mises en doute, et qui constituent la thèse générale du monde : l'existence réelle des objets de l'expérience comme objets de la nature ; l'existence de la nature comme tout de la réalité ; l'existence effective d'une détermination naturelle des objets de la nature humaine à se lier et s'unir. Ces trois positions sont totalement opposées à la définition du solipsisme en lequel consisterait un scepticisme ontologique. La déclaration de l'impossibilité de la transcendance n'est en aucun cas une négation de l'extériorité, de la

causalité, ou de l'objectivité : elle est, au contraire, la preuve de l'engagement d'un objectivisme absolu, dont l'extériorité, c'est-à-dire la *différence*, est le maître mot, et qui ne peut que s'expliquer causalement. Mieux encore, l'attitude naturelle engage ces présupposés, mais ils finissent par trouver eux-mêmes leur explication au cours du *Traité*. Point de « banqueroute de la connaissance *objective* » ici, et si scepticisme ontologique il devait y avoir, ce serait celui de la limitation de la réalité à la seule réalité naturelle susceptible d'expérience.

Cette limitation pourrait constituer la banqueroute de la connaissance en général, puisque par elle il n'y a plus que des probabilités et des fictions : toute construction scientifique est ultimement expliquée comme la conception d'objets complexes et d'objets à fonction de généralité sans référence intégrale de cette complexité ou de cette généralité dans l'expérience impressionnelle. Est-ce cela que nous devons entendre par *scepticisme épistémologique* ? Mais posons-nous la question : qu'est-ce que la connaissance, dès lors qu'il n'y a aucune théorie de la subjectivité et de la transcendance pour la définir ? Une connaissance, du point de vue naturaliste, n'est pas un acte cognitif d'un sujet qui peut être ramené à des critères de vérité qui le dépassent, et à l'aune desquels, par l'exercice de la raison, il est justifié. Nous nous opposons clairement à toute interprétation qui verrait dans l'issue sceptique du premier livre du *Traité* la tentative d'une épistémologie subjectiviste ratée parce qu'elle n'a pas trouvé de critère de transcendance et de vérité à tout objet de connaissance, et finit par s'auto-réfuter en présupposant l'identité personnelle jusque dans la crise sceptique tout en la thématissant comme fiction. Nous prenons ce type d'interprétation à revers : que la science de la nature humaine s'engage dans une psychologie naturaliste, dont la pensée de la détermination naturelle des associations semble faire référence à des instincts, et dont la pensée de l'entendement et de l'imagination laisse croire à la présupposition d'une forme de subjectivité manifeste à travers l'efficiencia de ses facultés, n'implique pas qu'une telle théorie de la subjectivité, opposée à l'extériorité d'un monde auquel elle n'a pas accès, soit effectivement présente dans les discours. Nous l'avons découvert avec Reid, le langage employé dans les différents discours de la *way of ideas* est en partie abusif et inadéquat, parois pour ce qui touche à des concepts fondamentaux. Hume ne fait pas exception, il l'admet lui-même. Certains présupposés et certaines croyances, décrits comme des fictions, sont

inévitables, et cela suffit à contrer la critique de Reid lorsqu'il affirme que Hume ne reste sceptique que sur une douzaine de pages, et ne peut que retomber dans la croyance du vulgaire, pour trois raisons : (1) ce scepticisme repose sur l'attitude naturelle ; (2) il n'a jamais été question de faire des *conséquences* de l'attitude sceptique un scepticisme ; (3) poser la question de la possibilité, de la viabilité ou de la cohérence du scepticisme pour critiquer une attitude sceptique est absurde, puisque cela revient à supposer ce que le scepticisme rejette précisément, à savoir des critères épistémologiques.

Enfin, nous insistons, *expliquer la nature fictive de toute connaissance* n'est pas la même chose que *rejeter toute connaissance*, à partir du moment où l'on saisit correctement la distinction entre psychologie et épistémologie. La vérité et la fiction sont deux objets théoriques nettement distincts, et non comparables. Il est, par exemple, *vrai* que Harrison Ford joue le personnage de Han Solo dans *Star Wars*. Il est aussi *vrai* que Han Solo pilote le *Millenium Falcon*. Mais il est *faux* que Harrison Ford pilote le *Millenium Falcon*. Han Solo et son vaisseau spatial sont fictifs, mais les jugements sur leur relation n'en sont pas moins vrais. La vérité est considérée ici comme transcendante, elle ne se soucie pas de la nature des faits, mais seulement de ce qui en est dit. D'un point de vue psychologique, la question de cette transcendance n'est même pas envisageable : lorsque nous parlons de vérité et cherchons des critères, nous sommes dans le domaine de l'épistémologie. Lorsque nous parlons de fictions et d'objets, et que nous cherchons des explications, nous sommes dans le domaine de la psychologie, et celle-ci, en reposant sur l'absence de critères, est sceptique. Il faudra aller voir dans les discours si le soi-disant scepticisme total n'émerge pas de la confusion de ces approches *différentes* de la connaissance. Il ne reste pour l'instant que la limitation elle-même, telle qu'elle existe effectivement dans le *Traité*, inhérente à toute psychologie, ainsi que la constatation de faiblesse des facultés et des arguments.

Tout cela jette un doute sur nos catégories, qui semblaient si distinctes, du scepticisme. Il est donc impossible de comprendre la décision sceptique si l'on s'en tient à elles : la conception d'une psychologie qui soit à la fois une épistémologie conduit à une saisie distordue du scepticisme propre à l'effort psychologique seul, en projetant les conclusions épistémologiques appliquées à ce dernier sur le tout du scepticisme, comme si le mot, général, désignait une réalité unifiée. Nous pouvons le dire à présent sans doute, le scepticisme

n'existe que dans la multiplicité. Il est local, dépend d'attitudes et de contextes, et est différent à chaque fois qu'une pratique que l'on qualifie de sceptique est différente. Chaque sens doit être pensé dans le prolongement d'un autre, comme ici avec le scepticisme « épistémologique » que l'on projette sur les conclusions des explications psychologiques, qui, elles, procèdent d'un *scepticisme d'attitude* manifeste dans la modestie des décisions méthodologiques.

5.1. L'inévitabilité du scepticisme : une explication psychologique et dynamique des stratégies d'écriture

Pourtant, les catégories, lorsqu'elles sont distinctes, sont des outils de pensée qui permettent de viser tel ou tel aspect sceptique, de le décrire et de l'expliquer en fonction de la définition que nous offre la catégorie. Elles sont autant de déterminations de la compréhension, et bien qu'elles soient arbitraires et heuristiques, puisqu'elles traduisent dans des concepts généraux et statiques des faits discursifs particuliers et dynamiques, elles sont un outil efficace pour le philosophe qui souhaite s'atteler à la compréhension de l'inévitabilité du scepticisme dans la science de l'homme. Et si la justification rationnelle n'est pas un moyen de les légitimer, parce qu'il n'existe rien qu'on puisse appeler justification rationnelle, il faut procéder autrement. Il faut les mettre à l'épreuve de la réalité effective du nœud, de la décision, et du contexte sceptiques tels que les discours les manifestent. Il faut mettre nos propres déterminations de compréhension, enrichies des découvertes et des questions issues de notre enquête, à l'épreuve des discours. Il faut observer l'efficace propre des discours sur notre lecture.

Une telle observation nous guide vers ce que nous avons appelé la dynamique pragmatique des discours. Elle consiste à repérer ce qui, dans la lecture, détermine notre compréhension, c'est-à-dire le sens des discours. Nous y avons déjà eu recours implicitement, lorsque nous avons tiré du *Traité* des outils de compréhension et d'analyse de certaines conceptions et explications, en montrant que le *Traité* fournissait lui-même des moyens de détermination du sens – de la direction, du mouvement – des discours. Par exemple, la définition de l'esprit comme paquet de perceptions, chacune étant une existence distincte et

individuelle, nous a permis de caractériser la psychologie naturaliste et la *skepsis* naturaliste de façon à ce que nous puissions comprendre l'expérience de généralité, ou la définition des objets de l'expérience, de la manière dont nous l'avons fait précédemment. Posons-nous donc la question : que se passe-t-il lorsque nous lisons le discours de mélancolie, tout en ayant connaissance de la théorie humienne de la croyance ? C'est en termes d'efficace et de déterminations de la compréhension que nous posons la question, nous plaçant ici pleinement dans le registre de la dynamique des discours.

Décalage du discours de mélancolie : une irrégularité

La mélancolie est un thème latent de la *skepsis* naturaliste : l'attitude philosophique est sans cesse soumise à l'inévitabilité du scepticisme, de la perte de l'ancrage concret des croyances les plus naturelles. Cette perte du monde est un signe récurrent du thème de la mélancolie, celle qui frappe ceux qui s'étonnent, se questionnent, et finissent par perdre le sens du monde, de toute connaissance, de tout effort, à commencer par le leur propre. La question initiale du *Problème XXX* en donne une description :

Pour quelle raison ceux qui ont été des hommes d'exception, en ce qui regarde la philosophie, la science, la science de l'Etat, la poésie ou les arts, sont-ils manifestement mélancoliques (μελαγχολικοί ὄντες)?¹

Le texte cite plus loin des vers de l'*Illiade* qui donnent une idée de ce détachement, de cet éloignement, de cette perte du monde qui touche l'homme d'exception :

« Mais quand il [Bellérophon] fut en proie à la haine de tous les dieux, alors, à travers la plaine Aléienne seul il errait, mangeant son cœur, évitant le pas des humains ».²

Le *Problème XXX*, cependant, prend la question dans l'autre sens, et au lieu de voir la mélancolie comme la conséquence de l'effort philosophique, ou de toute pratique d'un « homme d'exception », en fait la disposition par laquelle le génie d'un mélancolique peut se

¹ Aristote, *Problème XXX*, in *L'Homme de génie et la mélancolie*, 1, 953a10, p. 81.

² Aristote, *Op. cit.*, 1, 953a23, p. 83. On remarquera le jeu de mots, dans l'*Illiade* même, entre l'errance, donnée par le verbe conjugué ἀλειώνω, et le lieu de l'errance, Αλήϊον.

révéler, lorsque la bile noire en excès n'est ni trop chaude (folie), ni trop froide (terreur)¹. Mais au lieu de nous lancer dans une longue rétrospective de la mélancolie et de ses thèmes, ou de sa présence à travers l'histoire de la philosophie, dans le but douteux de deviner à quels usages le discours de mélancolie humien pourrait faire référence ou appartenir, il faut apporter d'emblée une précision qui nous épargnera bien des détours inutiles. Nous proposons de distinguer entre deux usages du terme de *melancholy*, au XVIII^e siècle :

Mélancolie (*melancholy*) était aussi devenu un terme populaire utilisé d'une façon large et diffuse, non différente de notre utilisation actuelle du terme *depression*. Dans des circonstances variées, il référait à la mauvaise humeur (*low spirits*), à l'abattement anxieux, au découragement, à la déception, au deuil, à la tristesse, à un état d'esprit morose (*gloomy cast of mind*) [...].²

Ainsi, bien qu'il existe un usage spécifique, médical, bien défini de *melancholy*, qui serait synonyme de *melancholia*, issu de la théorie des humeurs, le terme recouvre aussi un usage vulgaire, large et non précisément délimité, pour désigner toute affection visible de l'humeur et du caractère. Le *Dictionnaire* de Samuel Johnson, publié en 1755 par William Strahan, définit sous l'entrée « Melancholy »³, cinq sens, dont trois comme nom, et deux comme adjectif. En voici les extraits :

MELANCOLIE (*melancholy*). *n.f.* [...].

1. Une maladie, supposée provenir d'un reflux de bile noire ; mais elle est plus connue comme naissant d'un sang trop lourd et visqueux [...].

2. Une sorte de folie dans laquelle l'esprit est constamment fixé sur un objet [...].

3. Un tempérament morose, pensif, mécontent [...].

MELANCOLIQUE (*melancholy*). *adj.* (mélancolique, Français).

1. Morose, maussade [...].

2. Affecté (*diseased*) de mélancolie ; fantaisiste ; abattu.⁴

Nous ne croyons pas que le discours de mélancolie et son vocabulaire fassent référence aux deux premières définitions, ni à la dernière. Cette position n'est pas évidente, car il est

¹ Aristote, *L'Homme de génie et la mélancolie*, 1, 954a20-954b5, p. 93-95.

² Stanley W. Jackson, "Melancholia and Mechanical Explanation in Eighteenth-Century Medicine", in *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 38, 1983, p. 298. Nous traduisons.

³ Terme vieilli spécifiquement lié à la théorie des humeurs et à l'astrologie, « melancholia » n'y apparaît pas.

⁴ Samuel Johnson, *Dictionary*, vol. 2, p. 1281.

très aisé de faire un lien, qui pour nous semble ténu et de peu d'importance, entre le discours de mélancolie et l'hypochondrie de Hume, à cause de laquelle il souffre des symptômes relatés dans la lettre au médecin. Sa maladie des savants pourrait correspondre à la première définition, et à un certain nombre de symptômes que George Cheyne rapporte dans les nombreux cas de mélancolie de son *English Malady* de 1733¹. Mais à regarder la section 1.4.7 du *Traité* de plus près, le vocabulaire que nous rassemblons sous l'appellation de *discours de mélancolie* n'est en rien semblable aux symptômes décrits dans la lettre au médecin, ni à ce qu'en disent les deux premières définitions de Johnson.

Il est possible d'en faire une liste exhaustive : « appréhensions », « désespoir », « cette vision soudaine me frappe de mélancolie », « nourrir mon désespoir », « réflexions décourageantes »², « effrayé et confus », « solitude désespérée », « incapable de se mêler à autrui et de se fondre dans la société », « abandonné et inconsolé »³, « décourager », « déçus », « ôte tout espoir d'obtenir jamais satisfaction »⁴, « considération *intense* », « échauffé mon cerveau », « m'imaginer dans la condition la plus déplorable », « enveloppé dans l'obscurité la plus noire »⁵, « cette mélancolie et ce délire philosophique »⁶, « ma disposition précédente », « humeur morose », « être un fou », « mes folies », « des errances dans les solitudes désolées »⁷, « les sentiments qui nourrissent ma morosité (*spleen*) et mon indolence »⁸, « mélancolie », « indolence »⁹.

La diversité du vocabulaire, entièrement tourné vers des dispositions de caractère du philosophe dans son activité, montre un usage du concept de mélancolie large et vague. Aucune référence à des symptômes physiques n'est faite, et bien que la mélancolie soit thématifiée, elle est constamment ramenée à deux choses spécifiques : le découragement face à l'effort de construction d'un système qui fonctionne mal – ou trop bien – et met en évidence la faiblesse de la pensée ainsi que sa portée limitée, et la crainte de poursuivre l'effort une fois

¹ C'est l'une des raisons pour lesquelles la lettre au médecin a longtemps été pensée comme ayant été destinée à Cheyne.

² *THN*, 1.4.7.1, p. 356-357.

³ *THN*, 1.4.7.2, p. 357.

⁴ *THN*, 1.4.7.5, p. 359.

⁵ *THN*, 1.4.7.8, p. 362.

⁶ *THN*, 1.4.7.9, p. 362.

⁷ *THN*, 1.4.7.10, p. 362-363.

⁸ *THN*, 1.4.7.11, p. 363.

⁹ *THN*, 1.4.7.14, p. 366.

connu cet état de chose. La mélancolie décrite ici est de l'ordre de l'ἦθος autant que du πάθος : elle se résume à décrire des attitudes en fonction d'affections et de dispositions vagues et volontiers exagérées par un vocabulaire pathétique. L'affection en elle-même ne serait-elle alors qu'une fiction projetée dans la forme du discours, par laquelle sont exprimés ces comportements (ou plutôt ces attitudes) ? Nous ne tirerons pas cette conclusion, car il est impossible de savoir ce que Hume avait réellement à l'esprit au moment où il rédigeait le *Traité*, et il est possible qu'il fasse référence à une véritable affection, quoique différente de la maladie des savants à laquelle on rapporte souvent le discours de mélancolie. Mais nous remarquons que le décalage entre l'affection véritablement vécue par Hume, rapportée dans la lettre à *Cheyne*, et celle qui est décrite dans la section 1.4.7, est assez visible pour attirer notre regard vers une possible fonction pragmatique, dans la stratégie d'écriture, du discours de mélancolie.

Avant de faire l'expérience de cette efficace du discours de mélancolie, permettons-nous une dernière remarque. Dire que la mélancolie est un thème présent dans la *skepsis* naturaliste est hâtif et imprudent, et il nous faut nuancer. La maladie des savants est un symptôme bien connu de la dépression au début du XXVII^e siècle, ainsi que notre étude historique autour de la lettre au médecin nous l'a montré, et la terminologie du champ sémantique de la mélancolie est largement diffusée, tout comme nous parlerions aujourd'hui de déprime, de *spleen* ou de *blues*. Mais c'est justement cela qu'il vaut la peine de pointer : la mélancolie liée à la perte du sens du monde par la vanité du savoir, est un lieu commun de figures représentatives de la mélancolie, tant dans la rhétorique philosophique que dans l'art et la poésie. *La Mélancolie*, de Domenico Fetti¹, est caractéristique de cette figure du mélancolique dont la recherche du savoir est liée au thème de la vanité. Une femme, en qui l'on reconnaît parfois Marie-Madeleine, se tient la tête dans la main, contemplant un crâne posé sur un livre. Un globe et un sablier surplombent la scène, tout en étant cachés dans l'ombre, au second plan. Deux livres dont l'un est fermé sur la table par la main tenant le crâne et l'autre jeté à terre, ainsi que d'autres objets de science et d'art tels que des pinceaux, une statue brisée, une règle et une palette, montrent le décalage entre le savoir et l'hébétude produite par la contemplation du monde et du temps. Au-delà de la simple méditation sur la

¹ Vers 1618-1623, Paris, musée du Louvre, réplique.

mort, le tableau représente la vanité de toute science. Il contient des éléments habituels des représentations de Marie-Madeleine, tels que le vase d'albâtre contenant les parfums, ou la tête de mort, objet de la méditation pieuse. Mais Marie-Madeleine est aussi une figure de la maladie névrotique¹, exprimée dans les évangiles par la possession². De la sorte, au-delà du personnage, ou plutôt par lui, la toile de Fetti est une interprétation, ou une variation chrétienne³ de *Melencolia I* de Dürer (1514), et lui emprunte des éléments évidents – la posture de la femme à genoux, la sphère, le chien, le sablier, etc.). L'allégorie pourrait s'interpréter en un sens comme une méditation sur la vanité des hommes face à l'universalité et à l'immortalité de la science. Et de la même manière, on pourrait y voir l'image de la frustration du mélancolique face à son art et son savoir, inutiles pour la vie humaine si courte et limitée : leurs objets représentatifs sont jetés à terre, au bas du tableau. Ces tourments du savant qui perd le sens de son savoir face à la démesure d'un sujet qui le dépasse et que ses outils ne permettent pas de comprendre, est aussi un lieu commun des états de l'art philosophiques sur le savoir, qui insistent sur l'urgence de traiter le sujet sur lequel va porter le discours que l'on va tenir ; ce à quoi Berkeley s'emploie dans le passage du traité des *Principes* d'où est tirée la phrase citée plus haut.

Mais alors, le *Traité* déplace ce lieu commun et en modifie la pratique. Ce n'est pas la vanité de la vie et des affaires humaines face à la science qui est l'objet de la mélancolie, mais au contraire celle de la philosophie face à la vie active : quoiqu'elles soient inévitables, parce qu'un tempérament naturel nous y pousse⁴, ce sont les affaires humaines qui sauvent Hume, ou du moins son personnage de sceptique mélancolique, de ces pratiques vaines, ridicules et absurdes⁵. Quel changement cela implique-t-il, que sa présence dans le *Traité* se situe à la fin du premier livre, alors même que ce premier livre n'est en aucun cas un effort d'ἐποχή ou de stratégie antithétique sous forme de long état de l'art ? En quoi le renversement de l'objet traditionnel des figures de la mélancolie, la vanité de l'homme devenant la vanité de la

¹ Voir par exemple l'interprétation de Jean Pirot, dans *Trois amies de Jésus de Nazareth*, Paris, Cerf, 1986.

² Par exemple en Luc, 8:2.

³ Les épaules dénudées et les cheveux lâches sont des images du péché, et Marie-Madeleine est une allégorie chrétienne de la femme sauvée.

⁴ *THN*, 1.4.7.12, p. 364.

⁵ *THN*, 1.4.7.9-10, p. 362-363.

science, est-il un indice prégnant des modifications que le *Traité* apporte dans le champ du discours allégorique de la mélancolie et de la *skepsis* naturaliste ?

La mélancolie humienne et la spécificité du Traité

Le décalage du thème de la mélancolie laisse à penser que celui-ci est traité ou utilisé d'une manière spécifique, propre au moment discursif auquel il appartient. Dans ce cas, tout laisse à penser que cet usage spécial est déterminant pour l'orientation sceptique du discours à ce moment précis, c'est-à-dire qu'il donne à la mélancolie un sens spécial qui se découvrira à l'aune de la décision sceptique, parce qu'il la complète. Il faudrait essayer de comprendre ce qu'est cette spécificité, si jamais il devait y en avoir une, et il faut pour cela sortir de la *skepsis* naturaliste, et de la *skepsis* humienne, qui ramèneraient inlassablement le thème de la mélancolie au scepticisme, et observer ce type de discours sur un champ moins spécifique. Comme un tel champ doit être restreint, sans quoi il serait difficile de discerner la moindre variation parmi un panel d'occurrences, nous pouvons former l'hypothèse heuristique d'un champ discursif de la mélancolie qui serait inhérent aux textes qui composent l'œuvre de Hume, quoi qu'il n'y ait rien d'unitaire et de statique, selon nous, qu'on puisse appeler « œuvre ». Ce terme d'*œuvre* ne désigne pour nous rien de plus qu'un ensemble de textes parmi lesquels se trouvent des variations et des *réurrences* discursives qui font de chaque occurrence d'un thème ou d'un usage une réalité particulière à comparer à d'autres qui lui sont semblables. C'est ce que nous pouvons faire avec le thème de la mélancolie, afin de déterminer cette particularité dans sa corrélation à la décision sceptique.

Dans le *Traité*, le thème de la mélancolie lorsqu'il n'est pas pris comme exemple d'une affection, est toujours corrélé à une négation de l'attente du succès philosophique. La déception, la langueur, le désespoir, sont des manières récurrentes de qualifier l'expérience de l'issue inattendue et négative d'un raisonnement. Il semble ainsi, dans une large mesure, attaché à des motifs sceptiques. Est-ce là que réside sa particularité ? Nous avons vu que la première enquête assignait la mélancolie à une punition de la Nature contre les ratiocinations abusives et les délires philosophiques. Nous avons vu à cette occasion un parallèle avec le discours de mélancolie de la section 1.4.7, où la mélancolie est l'effet d'un effort philosophique que la nature produit pour forcer le philosophe à se détourner de ses absurdités

et à embrasser la force de la croyance naturelle. En d'autres termes, la mélancolie est la disposition qui garantit, contre la folie, le retour inévitable de l'attitude naturelle. Ainsi nous pouvons expliquer au lecteur reidien qui remarquerait que le scepticisme n'est maintenu par le philosophe que sur quelques pages : la nature interdit à celui qui pratique la « vraie philosophie » de considérer les conceptions du scepticisme radical comme viables, non parce que celles-ci sont absurdes, mais parce qu'elles privent le philosophe de ses objets, et le plongent dans la mélancolie. Ici il n'est pas surprenant que la mélancolie soit corrélée au scepticisme, la première *Enquête* constituant un remaniement du premier livre du *Traité*. Mais au contraire, cela souligne d'autant plus la relation d'appartenance de la mélancolie aux motifs sceptiques, c'est-à-dire, d'une manière ou d'une autre, au travail du scepticisme dans les discours.

Hume développe le discours de mélancolie dans la section 1.4.7, c'est-à-dire qu'il utilise le vocabulaire de la mélancolie, qu'il le met à l'œuvre, dans un but précis. Avant d'identifier ce but, qui nous permettra de délimiter la dynamique pragmatique de la stratégie à l'œuvre dans ce discours, nous devrions nous demander ce qu'est, dans la psychologie humienne, la mélancolie. Comment la comprendre à l'aune du modèle impressionnel, du système des passions, et de la théorie de la croyance ? Hume écrit justement, comme exemple de la manière dont « les passions favorisent la croyance » :

Une personne dont la disposition est chagrine et mélancolique est très crédule pour tout ce qui nourrit sa passion dominante.¹

Mais est-elle une passion au sens technique d'impression de réflexion ? En quoi consisterait-elle selon cet angle de vue psychologique ?

Les éléments du discours de mélancolie donnent quelques indications. Mais avant de voir vers quoi elles pointent, nous devons préciser ce que nous entendons par « discours de la mélancolie ». Il pourrait s'agir du texte lui-même, des quelques paragraphes qui empruntent au vocabulaire de la mélancolie. Mais le discours n'est pas identique au texte, qui n'en est que la trace, et qui ne l'épuise pas. Le texte ne l'épuise pas principalement parce que le discours est un acte destiné à produire du sens, et que ce sens n'appartient pas au texte, ni au contexte,

¹ *THN*, 1.3.10.4, p. 188.

mais d'abord à la lecture actuelle et à son contexte actuel, qui sont une confrontation au texte d'après le contexte reconstruit. Ainsi, le discours de mélancolie n'a pas le sens que Hume veut lui donner, le texte en lui-même n'en contient pas la signification, et il n'est pas limité à une région spécifique du texte. Il se construit au fur et à mesure du discours global, et son thème ou son usage, qui se retrouvent manifestés çà et là dans l'ensemble du texte, participent de son unité. Nous avons déjà dit que la mélancolie en question n'était pas pathologique, ne relevait pas de la mélancolie médicale, mais que le discours de mélancolie la considérait en un sens large d'affection du tempérament, de modification d'humeur, par laquelle l'expérience du monde est elle-même modifiée. Mais ce discours même n'est pas limité à la grande partie de texte de la section 1.4.7, il est formé d'autres occurrences dans le discours de Hume, et nous pouvons remarquer que ces occurrences sont souvent accompagnées, comme dans la section 1.4.7, de manifestations d'un changement dans le discours, de certaines orientations décisives, telles que celles que manifeste l'expression de la décision sceptique.

Le thème de la mélancolie est fortement corrélé à l'activité philosophique dans le *Traité*, elle-même procédant de mouvements de l'esprit déterminés par l'imagination selon deux modes : la fantaisie libre, et l'entendement. Ainsi, alors que certaines notions générales sont précisément expliquées comme des fictions, issues du degré d'opinion propre à la « fausse philosophie »¹, le « faux » philosophe qui les utilise pour chercher dans les choses le principe causal, qu'il ne trouve jamais parce qu'il n'existe en réalité que dans les déterminations de l'esprit, est constamment déçu. Le vocabulaire est celui du discours de mélancolie :

[...] leur condition semble être devenue lamentable et telle, que les poètes ne nous en ont donné qu'une notion approchée dans leurs descriptions du châtiment de *Sisyphé* et de *Tantale*, car peut-on imaginer pire tourment que de poursuivre avec ardeur ce qui sans cesse nous fuit, et de le poursuivre en un lieu où il est impossible qu'il existe jamais ?²

Cette manière de présenter les « tourments » du philosophe, poursuivant une chimère qui l'obsède sans jamais la trouver, parce que les outils rationnels qu'il a créés ne lui permettent pas de voir qu'elle est une chimère, souligne pour les faux philosophes « toutes

¹ *THN*, 1.4.3.9, p. 309.

² *THN*, 1.4.3.9, p. 310.

leurs déceptions et toutes leurs afflictions »¹. Mais cette mélancolie n'est pas réservée au philosophe qui, par excès de ratiocination, perd toute possibilité de décrire le monde fictif qu'il se forge, et qui échoue dans la fausse philosophie. Être dans l'erreur, ou se savoir dans l'erreur n'est pas la seule expérience qui dispose à la mélancolie. La science de la nature humaine procède par une méthode de raisonnement qui, contrairement à la fausse philosophie, prend en considération la nécessité d'abandonner la question de la vérité pour embrasser l'évidence expérimentale de la probabilité. Opposée ainsi à la « fausse philosophie », nous pourrions dire sans trop de doute qu'elle est identique à la « vraie philosophie », celle qui a « suffisamment de force créatrice pour s'affranchir de l'erreur vulgaire selon laquelle il existe une connexion perceptible [...] dans la matière ou dans les causes »². Or sur le même sujet, cette vraie philosophie montre les mêmes dispositions mélancoliques que celles de l'erreur philosophique :

Nous ne nous arrêterions pas de notre plein gré avant d'avoir découvert l'énergie qui, dans la cause, produit l'effet, le lien qui les unit l'un à l'autre et la qualité efficace dont dépend ce lien. Tel est le but de toutes nos études et de toutes nos réflexions. Ne sommes-nous pas déçus quand nous apprenons que cette connexion, ce lien ou cette énergie ne réside qu'en nous-mêmes et n'est rien d'autre que la détermination de l'esprit [...] ? Une telle découverte non seulement nous ôte tout espoir d'obtenir jamais satisfaction, mais elle prévient même jusqu'à nos souhaits [...].³

La déception en question est ici celle du philosophe qui a suivi la méthode expérimentale, et qui découvre les choses telles qu'elles sont : sans nécessité, sans causalité intrinsèque, sans régulation par des facultés subjectives. La privation d'espoir a pour objet principal la « déficience de nos idées », elle est donc fortement corrélée au scepticisme limitatif. Mais la déception et le découragement relèvent-ils alors de la négation d'une passion, par exemple du plaisir de voir son système philosophique réussir, de l'orgueil de croire à la puissance de l'esprit ? Le système des passions tend parfois à le montrer. La section sur « l'amour des parents » semble l'accorder, puisque

¹ *THN*, 1.4.3.10, p. 310.

² *THN*, 1.4.3.9, p. 310.

³ *THN*, 1.4.7.5, p. 359-360.

Ceux qui prennent plaisir à déclamer contre la nature humaine ont observé que l'homme est non seulement impuissant à se supporter lui-même, mais encore que, lorsque vous relâchez toutes les prises que lui offrent les objets extérieurs, il sombre aussitôt dans la mélancolie et le désespoir le plus profond. De là, disent-ils, cette continuelle quête de divertissement dans le jeu, la chasse, les affaires, par laquelle nous nous efforçons de nous oublier nous-mêmes et délivrons nos esprits de l'état languissant où ils retombent dès qu'ils ne sont plus entretenus par quelque émotion vive et alerte. Cette façon de penser m'agrée au point que je reconnais l'incapacité de l'esprit d'assurer par lui-même son propre divertissement et sa quête naturelle après les objets extérieurs susceptibles de produire une sensation vive et de mouvoir les esprits.¹

Le thème du divertissement, ou plutôt, devrions-nous dire, de la diversion ou du détournement, traditionnellement représenté par la figure de Pascal, est souvent présent, chez Hume lui-même, dans les discours où sont visibles les liens de la philosophie et de la mélancolie. L'activité philosophique, bouillonnement de l'esprit qui compare, unit et sépare sans cesse impressions, idées, idées d'idées et idées complexes, se mêle constamment au travail de l'orgueil intellectuel, jusqu'aux rêves de gloire littéraire, et plus largement à l'aspiration au plaisir : elle réside donc, pour partie, dans l'attente d'une passion de plaisir. Le texte précédent laisse à penser que la déception, la mélancolie comme l'échec de la fausse philosophie comme la perspective de réussite de la vraie consiste en l'absence de cette passion de plaisir. La mélancolie est ainsi décrite comme la perte du monde dont nous parlions plus haut, c'est-à-dire la privation d'objets, celle-là même qui survient lorsque le philosophe découvre que ce sur quoi il portait son attention avec autant de ferveur est fictif ou absurde, et qu'il n'a, véritablement, plus d'horizon défini, sinon le doute et l'indécision. Deux voies sont alors possibles, l'issue sceptique totale, ou le divertissement. Si l'on regarde la *Mélancolie* de Fetti et *Melencolia I* de Dürer, on observe que dans les deux œuvres, et bien que la posture du sujet varie, le regard ne se porte pas sur les instruments d'art et de science, ni sur l'horizon en arrière-plan. Il représente précisément ce que serait l'absence de regard : les personnages se détournent des objets qui les entourent. Ils sont prostrés, et la posture de chacun montre la langueur et l'indécision. La mélancolie est l'absence d'activité, elle est l'état de celui qui n'a plus d'objet, qui n'a plus de monde, plus d'horizon. Contre un tel état, Hume

¹ *THN*, 2.2.4.4, p. 199-200.

thématise en plusieurs endroits la voie du divertissement comme une voie privilégiée : elle montre que les tourments de la mélancolie reposent sur un état d'esprit qui n'est que peu excusable, parce que les objets qui l'ont provoqué ne sont pas réellement des objets. Plus précisément, le divertissement détourne le philosophe d'un « état languissant » où plus aucune sollicitation impressionnelle ne se produit. Il semble ici que la mélancolie soit la négation de la passion, puisqu'elle est un état sans expérience vive, sans passion.

Pourtant le discours de mélancolie la présente, lui, comme une affection vive, violente, qui procède d'une « considération intense »¹ des contradictions du système sceptique et de la nature humaine. Elle est, en réalité, une « passion » qui « plus que toute autre, a pour habitude de s'écouter »², qui se nourrit donc elle-même, et à laquelle la philosophie n'a « rien à opposer »³. Si elle est réellement une passion, elle a alors une explication dans le système psychologique des impressions de réflexion. En ce qui concerne la mélancolie et son usage dans un dispositif stratégique d'écriture, la définition pose un problème que nous traiterons plus loin : celui du statut de l'identité du philosophe dans la narration à la première personne.

Pour l'instant, nous savons par le *Traité* que la mélancolie est une passion intimement liée à certains motifs sceptiques. Est-ce là sa spécificité ? Nous devons d'abord remarquer que les figures et traitements divers du thème de la mélancolie n'en font pas une affection exclusivement négative. Si elle est liée à la figure du péché dans la tradition chrétienne, lorsqu'elle est assimilée à l'acédie vers la fin du Moyen-Âge, elle n'en est pas moins historiquement considérée comme une affection plus ambiguë. Nous avons vu que le *Problème XXX* montrait qu'un équilibre adéquat de la saturation de bile noire et de sa température était le contexte d'une disposition certes mélancolique, mais faisant de celui qui en souffre un homme d'exception. La Renaissance marque un retour à cette conception positive de la mélancolie. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, Marsile Ficin reprend les éléments du *Problème XXX* qui, associés à sa position platonicienne de la supériorité de l'âme sur le corps, produisent une version de la bile noire comme *melencolia generosa*, élévation de l'âme « jusqu'à la compréhension des choses les plus hautes »⁴. Même Henry More, qui ne

¹ *THN*, 1.4.7.8, p. 362.

² *THN*, 1.4.7.1, p. 356-357.

³ *THN*, 1.4.7.11, p. 363.

⁴ Voir R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la mélancolie*, p. 411-414.

reconnaît pas cette valeur positive de la mélancolie, parle de « noble mélancolie »¹. Hume de son côté contribuera plus tard à cette image méliorative de la mélancolie, dans l'essai sur la *Délicatesse du goût*, selon lequel

[...] les beautés de la poésie, de l'éloquence, de la musique ou de la peinture [...] invitent à une certaine élégance de sentiments à laquelle les autres hommes restent étrangers. Les émotions qu'elles éveillent sont douces et tendres. Elles délivrent l'âme de la hâte des affaires et des intérêts ; elles entretiennent la réflexion ; elles disposent à la tranquillité et produisent cette agréable mélancolie qui, de toutes les dispositions de l'âme, prête le plus à l'amour et à l'amitié.²

La mélancolie dont il est question ici est strictement différente de celle de la section 1.4.7. L'essai sur le sceptique suit la conception de la mélancolie visible dans le *Traité*, elle est contraire au bonheur³, mais le propos est nuancé :

Une disposition triste (*gloomy*) et mélancolique est certainement, à *notre sentiment*, un vice ou un défaut ; mais comme cette disposition peut aller de pair avec un grand sens de l'honneur et une grande intégrité, on la trouve dans des hommes d'un mérite élevé ; et cependant elle suffit à rendre amère l'existence et très misérable celui qui en est affecté.⁴

Cette conception de la mélancolie comme digne et signe de mérite va de pair avec l'idée de sacrifice qui apparaît dans le discours de mélancolie, que nous allons examiner plus loin. Cependant, encore une fois, telle qu'elle est thématifiée dans la section 1.4.7, il est nécessaire d'en sortir, et à aucun moment Hume ne montre explicitement qu'on pourrait en tirer un bénéfice. Nous verrons qu'avec l'idée de sacrifice, l'usage va à l'encontre du thème, en inscrivant la mélancolie dans une stratégie argumentative gagnante.

L'essai sur la *Tragédie*, si l'on suit l'abbé Dubois, dénie au contraire la nécessité de sortir de la mélancolie. Le *Traité* expliquait que l'indolence d'une vie qui suit le cours naturel

¹ Voir R. Daval, « L'âme et l'espace chez Marsile Ficin et Henry More, in *Marsile Ficin. Les platonismes à la renaissance*, p. 44.

² *Essais*, 1.1, p. 75.

³ *Essais*, 1.18, p. 167.

⁴ *Essais*, 1.18, p. 167.

des choses est une issue possible et efficace de la mélancolie. Mais dans l'essai sur la *Tragédie*,

[...] rien n'est, en général, aussi désagréable à l'esprit que l'état apathique de langueur et d'indolence dans lequel le retrait de toute passion et de toute occupation le fait tomber.

Nous avons pour l'instant une description de la mélancolie qui correspond à celle que nous avons plus haut, tirée de la section 2.2.4 du *Traité*. Mais l'essai poursuit en distinguant cette langueur de la mélancolie, qui lui est finalement préférable :

Pour échapper à cette situation pénibles, [l'âme] cherche tous les amusements et tous les divertissements : affaires, jeux, spectacles, exécutions capitales, tout ce qui éveille les passions et la détourne d'elle-même. Peu importe la passion, qu'elle soit importune, affligeante, triste (*melancholy*), cause de dérèglement ! Elle la préfère toujours à cette langueur dans goût qui naît d'une parfaite tranquillité et d'un total repos.¹

Ce passage montre que la vie humaine est parfaitement identique à l'expérience : en l'absence de cette dernière, la première n'a plus de sens. Mais ici, la langueur est séparée de la mélancolie, qui est une véritable passion, et non la simple négation de toute passion. Seulement, le tempérament indolent auquel elle est opposée n'est pas le même que celui qui est décrit dans le discours de mélancolie, et qui est, de son côté, le simple abandon à la vie courante. Elle donne l'idée de calme, mais non celle d'absence totale d'activité et d'expérience. En ce sens, on peut distinguer dans les discours de Hume deux types de mélancolie. Le premier, positif, ne l'est pas parce qu'il est bon, selon un critère dont nous ne disposons pas de toute manière, mais parce qu'il est la production, la survenue de quelque chose, aussi faible que cela puisse être, et qui peut être aussi vif et douloureux. Le second type est celui de la mélancolie négative, ou neutre : celle qui consiste en une disposition indolente, en absence de passion, en tranquillité. Dans le premier cas, elle est positive parce qu'au moins, elle est quelque chose, un objet du monde, une impression.

L'usage que fait Hume du thème de la mélancolie, et la manière dont il en traite, sont généraux et le mot est bien souvent polysémique. Mais dans la section 1.4.7, parmi les divers

¹ *Essais*, 1.22, p. 257-258..

états mélancoliques décrits, de la déception et de la frustration à la langueur et à l'indolence, il en est un en particulier qui doit retenir l'attention : celui d'une passion vive, et d'une perte totale d'horizon intellectuel. Voyons maintenant ce qui la caractérise en propre.

L'analogie du marin échoué : dynamique pragmatique du discours¹

La violence de la passion de mélancolie dans la section 1.4.7 est clairement visible dans l'outil rhétorique le plus évident : l'usage de l'analogie du marin perdu au milieu de l'océan, et rendu « défiant pour l'avenir »². Cette analogie est le point de départ d'un discours qui mêle rhétorique spécifiquement sceptique et procédés rhétoriques portant sur le scepticisme, dont les usages se prolongent dans l'ensemble de la section : (1) l'usage du thème de la solitude rendu à travers les champs sémantiques de l'errance, de l'immensité, et de la discorde, et qui se pose comme une manifestation du principe sceptique de *διαφωνία*, (2) le doute universel, à la fois mis en scène et traité par Hume, et rendu à travers des occurrences plus ou moins explicites des tropes pyrrhoniens, (3) la stratégie du sacrifice.

Cet usage d'une analogie, à un point du *Traité* qui s'avère décisif, peut sembler constituer un choix étrange quand on sait que l'analogie relève d'un raisonnement dont la probabilité est instable, comme Hume le défend lui-même un peu plus tôt dans le *Traité* : l'analogie est considérée comme une ressemblance utile, même dans son degré le plus faible, mais en fonction de ce degré, « le raisonnement devient proportionnellement plus ou moins ferme et plus ou moins certain »³.

Cependant, il faut remarquer que cette section conclusive du premier livre, qui commence par l'énoncé de cette analogie du marin perdu, contraste fortement avec le ton plus formel du discours général de Hume, jusqu'à la fin de la section 1.4.6. L'énonciation passe soudainement à la première personne du singulier, dans une tonalité pathétique qui crée un climat de remord et d'abattement. Cette alternance est présente de la même manière à échelle

¹ Cette section et la suivante sont une refonte du texte d'une conférence présentée lors du séminaire international « Hume and modern philosophy », organisé par le Moscow Institute of Philosophy et la Russian Academy of Sciences, le 16 novembre 2011, à la Moscow High School of Economics, Moscou, Russie. Le texte a été publié comme chapitre 3 du recueil *David Hume and Contemporary Philosophy* en 2012 (voir bibliographie), sous le titre « The Inevitability or Necessity of Scepticism : an Analysis of the Sceptical Rhetoric in *A Treatise of Human Nature* 1.4.7 ».

² *THN*, 1.4.7.1, p. 356.

³ *THN*, 1.3.12.25, p. 215.

plus petite, dans certaines sections du *Traité*, où le doute sceptique est lié à une forme de déception et de mélancolie, ramenant toujours la philosophie à la réalité concrète de sa production, et de son existence mondaine en tant qu'ensemble de discours occasionnant des modifications de croyance. Le but strictement pratique est probablement d'en appeler à l'empathie du lecteur, qui doit subir la même frustration, les mêmes doutes, et sombrer de même dans la mélancolie, pour susciter chez lui l'assentiment.

Nous savons, depuis le début du premier livre, que les passions sont de l'ordre du *feeling* et non du *thinking*¹, c'est-à-dire qu'elles sont de degré impressionnel : ce sont des impressions de réflexion, ou impressions secondes, qui diffèrent des impressions de sensation en ce qu'elles surviennent à l'occasion d'autres perceptions, impressions ou idées. Ce qui les caractérise, c'est donc leur vivacité, qui correspond pour une partie à la croyance (*belief*)², c'est-à-dire à la manière de concevoir les perceptions. Hume écrit plus tôt :

J'élèverais volontiers au titre de maxime générale de la science de la nature humaine *que lorsqu'une impression quelconque nous devient présente, non seulement elle transporte l'esprit aux idées qui lui sont reliées, mais de plus elle leur communique une part de sa force et de sa vivacité.*³

Les impressions de réflexion, les passions, éprouvées à la lecture du texte de la section 1.4.7, communiquent donc de même leur vivacité aux idées suscitées par le texte : le ton pathétique employé à travers cette analogie attise des sentiments et des passions, et suscite l'assentiment de manière bien plus immédiate qu'aurait pu le faire une démonstration rationnelle. L'analogie, qui diminue en probabilité à mesure que les éléments comparés sont éloignés, a donc pour but d'augmenter la croyance, ce qui peut sembler contradictoire. Mais la contradiction ne peut être entièrement résolue que dans une étude poussée des passions, de leur force et de leur mécanisme, de sorte que non seulement l'analogie et le ton employés

¹ *THN*, 1.1.1.1, p. 41.

² Cf. *THN*, 1.3.7.5, p. 161 : « Une opinion, ou une croyance, peuvent ainsi être très précisément définies comme *une idée vive reliée ou associée à une impression présente* » (trad. mod.). Voir aussi 1.3.7.6, p. 162 : « Mais la croyance est un peu plus qu'une simple idée. C'est une manière particulière de former une idée, et puisqu'une idée ne peut être modifiée que par une modification de ses degrés de force et de vivacité, il s'ensuit, finalement, que la croyance est une idée vive produite par une relation avec une impression présente, conformément à la définition qui précède ».

³ *THN*, 1.3.8.2, p. 163.

visent l'assentiment le plus immédiat de la part du lecteur, mais ils constituent en plus l'un des pivots rendant nécessaire la suite sceptique du *Traité*. La cohérence de cet usage particulier dans la section 1.4.7 repose donc non seulement sur les principes antérieurs, dont Hume avoue par ailleurs qu'ils sont la cause immédiate de sa mélancolie¹, mais aussi sur la suite, rendue par-là même nécessaire, du *Traité*, qui examine les processus de l'assentiment et de la croyance dans le domaine des passions et du *feeling*.

Posée d'emblée au début de la section, l'analogie du marin perdu en mer constitue un trope sceptique, dans deux des sens que peut prendre ce terme : le « trope » dans son sens aristotélicien de figure de rhétorique consistant en un transfert de sens, littéralement une tournure² – et de fait l'analogie en est une forme – et le trope spécifiquement sceptique, entendu comme argument qui doit mener à la suspension du jugement. *Ænésidème* et Sextus Empiricus font ainsi état de dix tropes sceptiques, tous rassemblés dans le trope général de la relativité³.

Dans son « Apologie de Raymond Sebond », Montaigne construit une analogie semblable, tirée d'un vers de « Carmina 25 », de Catulle : « [...] comme une frêle barque surprise sur la vaste mer par un vent furieux »⁴. La position pyrrhonienne de Montaigne dans l'« apologie » est connue. Avec cette référence à Catulle, Montaigne construit une double analogie portant sur l'histoire de la philosophie et des philosophes : en premier lieu la prétention au savoir est soumise aux fluctuations incessantes des perspectives, comme la mer agitée est soumise à la puissance des courants. Et ensuite, dans l'immensité de cette mer agitée, il n'y a aucun point de repère fixe, tout comme il n'y a pas de critère fixe de vérité ou de fausseté pour l'orientation de la pensée philosophique. Dans la variante de Hume, deux tropes sceptiques sont entrelacés : (1) les « révolutions incessantes »⁵ de la surface originaires des impressions, et donc (2) la relativité de tout critère de connaissance, soumise à cette source toujours changeante, jamais identique à elle-même, que constitue le flux des

¹ *THN*, 1.4.7.1, p. 357 : « l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir [...] ».

² « Trope » du grec *τρόπος* (tour).

³ Voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14, 36-39, p. 75-77.

⁴ *Essais*, II, 12, 566b : « Je ne fais qu'aller et venir : mon jugement ne tire pas toujours en avant ; il flotte, il vague, *velut minuta magno, deprensa navis in mari vesaniente vento* ».

⁵ *THN*, 1.4.2.10, p. 275.

impressions. Cette variation sur le thème du flux héraclitéen est un principe fondamental du néo-pyrrhonisme du premier siècle avant Jésus-Christ, chez Ænésidème par exemple. Contre les Néo-Académiciens, jugés dogmatiques parce que probabilistes, Ænésidème défend un scepticisme qui renoue avec l'ἐποχή pyrrhonienne, en s'inspirant d'Héraclite d'Éphèse¹ : le changement perpétuel des impressions, comme un flux toujours en devenir, ainsi que la multiplicité infinie des points de vue, justifient la prescription pyrrhonienne de ἰσοσθένεια. Dans l'exposé par Sextus Empiricus des dix tropes sceptiques inspirés d'Ænésidème, et dans l'analogie construite par Montaigne, un principe fondamental de la pensée pyrrhonienne est à l'œuvre, qui découle de cette variation sur le thème du flux héraclitéen : le règne de la διαφωνία, ou désaccord, discorde, sur toutes les dimensions de la vie réglée sur l'opinion, plutôt que sur la suspension de jugement. Ce principe est lui aussi mis à contribution dans la suite du discours de Hume :

Ils gardent tous leurs distances et redoutent la tempête qui m'assaille de toutes parts. Je me suis exposé à l'inimitié de tous les métaphysiciens, logiciens, mathématiciens, et même théologiens ; puis-je encore m'étonner des insultes que je dois souffrir ? J'ai déclaré que je désapprouvais leur système ; puis-je m'étonner qu'ils expriment leur haine du mien et de ma personne ?²

On peut comprendre qu'une lecture qui se restreint à cet aspect du scepticisme de Hume puisse justifier une critique acerbe, telle la polémique de William Wishart que Hume rapporte dans sa *Letter from a gentleman to his friend in Edinburgh*, et qui fait passer le discours de Hume pour une résignation devant la fatalité d'un doute insurmontable et instigateur d'une mélancolie perpétuelle. En effet Hume conclut, et William Wishart mettra un point d'honneur à le souligner :

¹ On trouvera des témoignages approfondis de la pensée d'Ænésidème notamment dans deux sources majeures de l'histoire du scepticisme : Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 345 ; Diogène Laërce, « Vie de Pyrrhon », in *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 87. Cicéron mentionne aussi Ænésidème dans les *Academica Posteriora*, mais n'y fait pas état, sinon de manière très détournée, de son orientation pyrrhonienne. Il n'en reste pas moins que, fervent lecteur de Cicéron et de de Pierre Bayle, Hume ne peut qu'être accoutumé à ces thèmes. Voir par exemple la lettre à Michael Ramsay du 26 août 1737, in Mossner E. C., *The Life of David Hume*, p. 626-627.

² *THN*, 1.4.7.2, p. 357.

Quand je regarde à l'entour, je prévois de tous côtés la dispute, la contradiction, la colère, la calomnie et le dénigrement. Quand je tourne mes regards vers moi-même, je ne trouve que le doute et l'ignorance.¹

Soit le désespoir et la folie, soit la suspension de jugement : telles sont les deux seules voies qui semblent alors se présenter. La première a été imposée par les détracteurs de Hume. Mais si l'on veut suivre l'hypothèse selon laquelle cette dimension du scepticisme humien a avant tout une visée argumentative, il convient de saisir en quoi un tel constat de déchéance, proche d'un scepticisme somme toute limitatif², peut procurer une arme rhétorique à son auteur, en posant en réalité un scepticisme non pas fatal, mais nécessaire.

Hume se compare à un marin épuisé, pilotant un vaisseau battu par la tempête et prenant l'eau (« *leaky weather-beaten vessel* »), prêt à « périr » sur un « rocher stérile » plutôt que de s'« aventurer sur cet océan sans limites » qui s'étend tout autour de lui et « qui s'ouvre sur l'immensité »³. Il semble en un sens parodier une analogie de la seconde méditation de Descartes, ou du moins s'en inspirer :

La méditation que je fis hier m'a empli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier [...].⁴

Cet usage d'une analogie semblable dans des circonstances et sur un thème semblables chez Descartes et chez Hume, pourrait être une récurrence discursive. Il est cependant trompeur. L'analogie de Descartes exprime la position intenable du doute hyperbolique : il est impossible d'en rester là, et il est impossible d'aller plus loin, plus profondément, dans le doute. Le scepticisme y est élégamment comparé à une suffocation, ce à quoi l'on peut l'assimiler dès lors qu'il prescrit la suspension de jugement. L'analogie du plongeur entre

¹ THN, 1.4.7.2, p. 357.

² C'est-à-dire un scepticisme qui pose que la faiblesse des facultés cognitives mène à un manque de critères pour rejoindre la certitude, comme le précise l'*Abstract* : « Par tout ce qui a été dit, le lecteur percevra aisément que la philosophie contenue dans ce livre est très sceptique, et tend à nous donner une notion des imperfections et des limites étroites de l'entendement humain (THN, *Abstract*, 27 ; p. 413, nous traduisons).

³ THN, 1.4.7.1 ; p. 357.

⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Méditation seconde », trad. Clerselier (mod.), AT VII, 23-24.

deux eaux sert alors de justification à l'effort d'une ascension vers les principes fondamentaux de toute connaissance et, au-delà, de toute existence. Elle fait état d'une possibilité, même minimale, de sortir du doute à force de travail : « je m'efforcerai ». Descartes fait du doute un moment fondamental pour le raisonnement, mais qui doit rester provisoire, que l'on peut, que l'on doit dépasser. L'analogie de l'homme perdu en mer et secoué par la tempête est tout autre. Hume s'y met en scène déjà en surface, mais même là, il ne peut que faire état du règne de l'homogénéité dans laquelle les tropes sceptiques l'ont plongé : l'océan sans limites n'est pas un horizon prometteur, il est même la figure de l'absence totale d'horizon, de celui que ne voient pas non plus la Marie-Madeleine de Fetti et l'ange de Dürer. L'immensité n'est pas celle de la tâche à accomplir, mais celle du vide devant lequel se trouve le philosophe qui se sait incapable. Elle s'oppose à l'étroitesse de ses facultés, et elle figure l'absence totale d'issue, qui se manifeste dans la crainte et l'indécision :

Le souvenir de mes erreurs et de mes perplexités passées me rend défiant pour l'avenir. L'état misérable, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions.

Une sortie possible aurait été celle de la superstition, de la tendance à accuser le mauvais sort, la mauvaise chance, un destin étranger et transcendant qui aurait placé là le philosophe. L'essai *Sur la superstition et l'enthousiasme* le confirmera plus tard :

L'esprit de l'homme est sujet à certaines terreurs, à certaines appréhensions inexplicables, qui naissent d'une situation personnelle ou publique malheureuse, d'un mauvais état de santé, d'une humeur sombre et mélancolique, ou de la réunion de toutes ces circonstances. Dans un tel état d'esprit, il faut redouter mille maux inconnus de la part d'agents inconnus ; et quand il n'y a rien de réel à craindre, l'âme aussitôt, s'activant à ses propres dépens et s'abandonnant à son inclination dominante, s'invente des objets imaginaire, à la puissance et à la malveillance desquels elle ne peut pas de limites. [...] la faiblesse, la crainte, la mélancolie, jointes à l'ignorance, sont [par conséquent] les vraies sources de la *superstition*.¹

Mais c'est tout l'inverse, c'est une force immanente, manifestée dans la décision sceptique de suivre l'injonction méthodologique de l'expérience, qui a fait que le philosophe

¹ *Essais*, 1.10, p. 133 (trad. mod.).

s'est conduit là par lui-même, et qui fait qu'il ne peut compter que sur lui-même. L'imagination n'offre aucun recours, ni aucune raison supérieure : l'unique coupable est la rigueur scientifique du philosophe. Sans l'effort philosophique que manifestent les discours du premier livre du *Traité*, sa position serait celle du confort de la vulgarité. Et dans cet effort, si l'injonction de l'expérience n'avait pas été thématifiée et systématiquement suivie, il aurait pu se réfugier dans l'abri de fictions fantaisistes. Mais l'état dans lequel il se trouve interdit le retour de la fantaisie. La mélancolie est l'état de celui qui n'est confronté qu'à lui-même, et qui ne peut blâmer personne ni aucune cause extérieure, et au-delà de la solitude, elle est l'absence totale de finalité, ou l'inexistence de tout horizon figure la vanité de tout effort et donc à la fois la déception, et de désespoir. Si l'on pouvait échapper au doute chez Descartes à force de labeur, cela n'est plus possible chez Hume, qui semble en découvrir l'inéluctabilité à mesure qu'il progresse dans l'analyse :

Quand nous remontons vers les premiers principes de l'entendement humain, nous constatons qu'il nous conduit à des sentiments qui semblent tourner en ridicule toutes nos peines et tout notre travail passés et nous décourager de poursuivre nos recherches à l'avenir.¹

L'analogie de Hume est donc spécifiquement sceptique, en ce qu'elle est plus proche de celle de Montaigne, et met en œuvre les règles sceptiques spécifiées par les tropes pyrrhoniens. Et surtout, une telle distinction d'avec l'analogie cartésienne permet d'identifier la tournure qui lui donne cette spécificité : la posture sceptique, visiblement intenable, est pourtant inévitable.

La mélancolie semble donc être un état imprévu par la forme du raisonnement sceptique, un résultat qui ne correspond pas à l'issue recherchée par la mise en place systématique d'une *skepsis*. A partir des *Esquisses Pyrrhoniennes*, on pourrait voir l'efficace recherchée du scepticisme sous la forme d'une alternance entre certains états de choses et certains états mentaux (bien qu'en psychologie ces derniers soient par définition des états de choses) : (1) la *διαφωνία* est l'état du monde dans lequel règne le désaccord, la pluralité des points de vue opposés, l'absence d'harmonie, par analogie avec la dissonance musicale ; (2)

¹ *THN*, 1.4.7.5, p. 359.

on en tire l'état mental de l'ἰσοσθένεια, qui consiste à concevoir la force égale de tout jugement et de tout discours ; (3) dans le monde, rien n'est donc décidable (ἀνεπικριτος), il n'y a aucun critère objectif pour l'action et le jugement ; (4) en découlent un double état, dans les choses l'ἄφασία consiste en une pratique selon laquelle si tous les points de vue se valent, le seul moyen de court-circuiter la διαφωνία est de ne rien asserter, et dans l'esprit l'ἐποχή est la suspension de l'assentiment, ou plutôt l'abstention du jugement¹ ; (5) dans l'esprit, ce raisonnement montre la voie de l'ἄταραξία, τέλος de la « philosophie suspensive »². Ainsi, la progression est de partir d'un état de trouble pour arriver à l'absence de trouble. Mais la *skepsis* du *Traité*, bien qu'elle rappelle en certains endroits des éléments de ce raisonnement, s'échoue sur le trouble le plus total, celui de la mélancolie, à laquelle même la langueur et l'indolence sont des états (provisoires) préférables. L'indécision et la non-assertion semblent même être des constituants de la mélancolie elle-même. La fin eudémoniste du pyrrhonisme n'est pas atteinte, et nous pouvons nous risquer à affirmer qu'en ce sens, dans sa progression du moins, la *skepsis* humienne n'est pas un pyrrhonisme³.

Une autre différence, structurelle, achève de distinguer les deux analogies maritimes pour spécifier davantage celle de Hume. Descartes utilise l'analogie du plongeur entre deux eaux précisément pour illustrer les conséquences du doute hyperbolique mis en scène dans la première méditation. Il faut ici remarquer qu'elle porte sur des doutes orchestrés plus tôt dans les *Méditations*, de sorte qu'il résulte une diachronie entre l'énoncé des doutes, et l'énoncé de l'analogie elle-même. Hume lui, pose ces deux faits de manière synchronique : dans le *Traité* l'analogie du marin perdu représente le moment de doute, elle l'exprime immédiatement, ce qui renforce son impact persuasif par l'effet d'un triple processus. L'urgence est palpable : le

¹ Bien que l'ἐποχή stoïcienne, la suspension originale, soit celle de l'assentiment, l'ἐποχή sceptique d'Arcésilas, celle du pyrrhonien, porte aussi sur l'ἐποχή elle-même : « Je ne donne pas l'assentiment plus que je ne le suspends, pourrait dire le pyrrhonien : je m'abstiens » (P. Couissin, « L'origine et l'évolution de l'ἐποχή », in *Revue des études grecques*, tome 42, fascicule 198, Octobre-décembre 1929. p. 373-397, p. 394.

² Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I.7.

³ Nous verrons plus loin que la distinction du pyrrhonisme et de l'académisme est caduque pour ce qui est de décrire la *skepsis* humienne, même si lui-même y fait référence dans la première *Enquête*. En effet, l'attitude sceptique humienne correspond majoritairement à un pyrrhonisme, mais sa position parfois dogmatique et son ton souvent péremptoire atténuent cette image. Dans un autre sens, le fait qu'il accepte la fiction philosophique lorsqu'elle est expliquée le rapproche de l'académisme. Mais pour comprendre cette distinction, nous devons procéder à une critique de la conception traditionnelle du pyrrhonisme comme scepticisme total. La *skepsis* de Hume, nous le verrons, fait intégralement partie du champ discursif du pyrrhonisme.

doute sceptique est en synchronie avec l'affection mélancolique. L'image employée rend le discours d'inéluçtabilité plus intuitif au lecteur, le ton pathétique suscite chez lui une forme d'empathie, elle-même renforcée par son immédiateté, qui procure un sentiment d'urgence : il ne faut surtout pas s'arrêter là, mais sans horizon, que faire ?

La stratégie du sacrifice, promotion de la nécessité du scepticisme

Ce sentiment d'urgence se déploie par l'efficace d'un procédé rhétorique caractéristique de la question du scepticisme en philosophie. Hume entend poursuivre son voyage, en dépit des doutes qui l'envahissent, et qui menacent de compromettre le projet d'une science expérimentale de la nature humaine. Cette stratégie du sacrifice est un lieu commun de l'attitude sceptique, même s'il reste qu'elle n'est pas une spécificité exclusive du scepticisme reconnu comme école de pensée. Descartes par exemple adopte ponctuellement une attitude sceptique dans les deux premières méditations, et n'en est pas pour autant fondateur, ou représentant, d'une école de pensée sceptique. Il faut donc bien distinguer le scepticisme entendu comme fin pratique d'une philosophie qui s'identifie comme sceptique et le revendique, du scepticisme comme attitude ponctuelle, ou comme moyen stratégique et méthodique. La posture de Hume, par rapport à cette distinction, n'en ressort que plus ambiguë, d'où la difficulté qui s'impose lorsqu'il s'agit de statuer sur ce problème classique des études humiennes : *à quel point Hume est-il un sceptique ?* Quoi qu'il en soit, hormis leurs dissensions, dans le pyrrhonisme de Timon de Phlionte ou d'Ænésidème, ou dans le scepticisme de la Nouvelle-Académie, chez Arcésilas de Pitane par exemple, l'unique voie pour mener une vie raisonnable consiste en une renonciation radicale au sens de l'existence et à toute possibilité de connaissance certaine, en sacrifiant donc l'assentiment, la croyance, la confiance, la foi, qui résident dans l'opinion (δόξα). Le sage doit passer par l'effort de tels sacrifices pour atteindre l'ἐποχή, garantie de l'ἀταραξία. Dans le *Traité*, la rhétorique du sacrifice correspond à ce thème, mais apporte à Hume deux gains stratégiques qui l'éloignent de l'ἐποχή, de sorte que même si l'on y retrouve des tropes pyrrhoniens, le scepticisme de Hume doit avoir une finalité tout autre que celui d'Ænésidème ou de Sextus Empiricus. La rhétorique du sacrifice donne tout d'abord de la valeur à la faiblesse dans un système

compensatoire¹ : l'état de faiblesse que Hume tire de ses principes gagne en importance, car il augmente la nécessité d'une compensation. Cette même nécessité de compensation procure le second gain stratégique : le lecteur mise sur le retour d'une stabilité, et se voit alors enclin à accepter les éléments compensatoires qui lui sont proposés.

Le motif de la faiblesse et de la déficience s'impose dès les premières lignes de la section 1.4.7, dans le vocabulaire lui-même : « *disadvantageous circumstances* », « *errors and perplexities* », « *wretched conditions* », « *weakness* », « *disorder of the faculties* », et surtout, « *impossibility of amending or correcting these faculties* »². Accablé, le lecteur attend la résolution, la compensation qui rendra à ce sacrifice toute son utilité, car, encore une fois, un sentiment d'urgence en ressort : il faut poursuivre, sans quoi tout ce qui a été entrepris aura été fait en vain. Ainsi, par cet aveu de faiblesse, Hume se met en scène dans une situation intenable à la fois pour lui et pour son lecteur, et en tire par la suite la légitimité de sa propre attitude sceptique, restaurant l'équilibre du système.

La stratégie du sacrifice occupe largement la suite de la section du point de vue rhétorique. Hume met constamment en balance la condition intenable dans laquelle il se trouve avec la perspective d'une résolution. Il pose à plusieurs reprises l'éventualité de contradictions et de dilemmes issus des principes et des règles de l'entendement découverts plus tôt dans le *Traité*, et observe la déception des attentes de tout homme dont la « curiosité » naturelle portant sur les « causes de tout phénomène »³ débouche finalement sur la seule réalité de la force universelle de l'imagination. Hume en dégage alors un état d'ἰσοσθένεια purement pyrrhonien, qui appelle à nouveau le concept de διαφωνία, auquel il est uni par *Sextus Empiricus* dans le trope général de la relativité, comme source de trouble :

La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre.

¹ Voir C. Perelman, et C. Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p. 334-343.

² *THN*, 1.4.7.1, p. 356-357.

³ *THN*, 1.4.7.5, p. 359.

Comme nous l'avons vu, et comme cela apparaît déjà dans l'analogie de l'homme perdu en mer, l'énoncé de cette ἰσοσθένεια est un trope pyrrhonien fondamental, par lequel tout sceptique doit être mené à la suspension du jugement. On peut penser alors que Hume se conforme à cette règle générale du scepticisme, et vise l'ἐποχή comme une fin. Cependant, l'ἰσοσθένεια, ici encore, n'est qu'une étape dans la stratégie du sacrifice, car Hume, au lieu d'y trouver la raison d'une ἐποχή, retrouve l'état de faiblesse qu'il évoquait déjà dans l'analogie du marin perdu. L'ἰσοσθένεια n'est pas le lieu d'une conformation aux règles générales de l'argumentation sceptique, selon lesquelles les tropes mènent à la suspension du jugement. Elle conduit Hume au sommet de sa rhétorique du sacrifice, dans une accumulation d'interrogations qui achève d'accabler le lecteur, encore dans l'attente d'une compensation qui se fait toujours plus nécessaire :

Où suis-je ? Que suis-je ? Quelles sont les causes d'où je tire mon existence et à quelle condition dois-je retourner ? De qui dois-je rechercher les faveurs, et de qui craindre la colère ? De quels êtres suis-je environné ? Sur qui ai-je de l'influence ? Qui en a sur moi ?¹

Cette attente provoquée d'une compensation est encore renforcée de manière positive au fil du discours. Hume y donne des pistes pour la résolution de cet état de faiblesse, en provoquant par-là l'impatience du lecteur, qui pressent la tournure que doit prendre l'attitude sceptique. « Dans la vie courante », nous n'avons pas conscience d'être soumis aux déterminations naturelles de l'esprit, et nous entretenons nos croyances et nos opinions à partir des « conjonctions habituelles de cause et d'effet », alors que là aussi, « cela provient simplement d'une illusion de l'imagination ». On voit apparaître, dans cet usage sceptique de la stratégie du sacrifice, un redoublement du scepticisme : un premier discours sceptique établit la part de faiblesse que Hume découvre en lui-même et qu'instaure la stratégie du sacrifice, et un second discours sceptique vient y apporter une compensation, à savoir l'indolence d'une part, et la promesse d'une vraie philosophie d'autre part. La stratégie du sacrifice constitue donc le procédé rhétorique, le processus discursif, par lequel Hume passe du scepticisme comme fatalité au scepticisme comme nécessité. Tout ce que l'on sait, c'est

¹ *THN*, 1.4.7.8, p. 362.

qu'il y a des perceptions, qui sont mises en relation les unes avec les autres par une force que l'on peut appeler l'imagination, et qui sont plus ou moins vives, c'est-à-dire qui sont plus ou moins ressenties comme croyances, quoique presque toujours illusoires. C'est pour cela que « la question est de savoir jusqu'où nous *devons* céder à ces illusions »¹.

Le scepticisme de Hume entérine ici sa spécificité. Avec la compensation face à la faiblesse des facultés constatée dans l'examen de l'entendement, il se distingue d'un scepticisme général, trop facilement caricaturé, par un décalage de son champ d'application. Il passe ainsi d'une perspective épistémologique que l'on attendrait, consistant à remettre en question la possibilité de la certitude et de la vérité, à une perspective pratique, où cette remise en question devient l'effet des lois de la nature humaine. Au-delà de sa récupération épistémologique, au-delà de son inévitabilité méthodologique, le scepticisme devient nécessaire en ce qu'il permet de ne pas tomber dans l'illusion des aspirations aux critères d'une vérité universelle : il prescrit le questionnement constant de ces illusions et de leurs conditions d'apparition. Là résident les règles à suivre du scepticisme propre de Hume, analogues aux règles de sa rhétorique : il faut faire l'effort de sacrifier ses croyances les plus ancrées, celle selon laquelle il y a un monde hors de mes représentations, auquel ces dernières rapporteraient, celle selon laquelle il existe une manière de montrer que je suis une personne unifiée, celle selon laquelle la raison est l'instance garantissant la connaissance certaine et universelle, celle selon laquelle mes croyances peuvent être justifiées. L'attente d'une compensation de ce sacrifice laisse entrevoir la restauration un équilibre qui n'était auparavant qu'illusoire, celui de mes croyances naïves mais douteuses, et que celui qui s'est adonné à la science expérimentale de la nature humaine a perdu à jamais.

Tout savoir est d'abord fondé dans cette science de la nature humaine, car tout processus de connaissance dépend des dispositions dans lesquelles l'homme se trouve lorsqu'il accorde sa confiance aux processus de l'imagination. Et la science de la nature humaine ne peut que reposer sur une attitude sceptique, ne peut exister que par le scepticisme fondamental qui guide le philosophe, le penseur, l'homme, à travers ses croyances et ses choix :

¹ *THN*, 1.4.7.6, p. 360.

Tant qu'une chaude imagination est autorisée à s'engager en philosophie et que des hypothèses sont adoptées simplement parce qu'elles sont spécieuses et plaisantes, nous ne pouvons jamais avoir de principes solide ni de sentiments qui correspondent à la pratique et à l'expérience courantes. Mais si nous écartions ces hypothèses, nous pourrions espérer établir un système qui, s'il n'était vrai (car ce serait peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique.¹

Dans le scepticisme spécifique de Hume, il semble ne rester des tropes et des règles sceptiques générales, que la prise de conscience que la condition humaine est le règne de l'imagination, toujours faillible, toujours virtuellement fallacieuse. Mais cette fatalité du scepticisme, si elle semblait à un moment constituer un réel danger, reste principalement un leurre rhétorique, qui permet de poser les règles du scepticisme modéré comme forme de scepticisme propre à la science de la nature humaine. De cette manière Hume passe d'un scepticisme fatal à un scepticisme nécessaire, et même obligé. De cette manière, nous ne pouvons que suivre Hume lorsqu'il prescrit que « dans tous les événements de la vie nous devons tout de même conserver notre scepticisme »².

5.2. La « vraie philosophie »

Nous avons commencé à envisager, contre la « fausse philosophie », incarnée par les « autres systèmes » de la partie 1.4 du *Traité*, une « vraie philosophie » : est-elle celle du « système sceptique » ? Il semblerait, d'après ce que nous avons vu, que sous cette appellation soient rassemblés un ensemble de positions, de pratiques et d'attitudes, c'est-à-dire de manières, plutôt qu'une école, un courant, ou un dogme. La « vraie philosophie » serait-elle le système de processus et de raisonnements par lesquels l'injonction de l'expérience mène à la connaissance limitative des « facultés » humaines, à l'inévitabilité de la fiction, et à la nécessité du scepticisme ? Hormis les occurrences où il est question de la véritable manière de pratiquer la recherche philosophique, par la voie expérimentale, cette locution de *true philosophy* apparaît explicitement en plusieurs endroits du *Traité*. Une première mention se trouve dans la section de la première partie consacrée à l'association naturelle des idées, où le

¹ *THN*, 1.4.7.14, p. 366.

² *THN*, 1.4.7.11, p. 363.

« véritable philosophe » (*true philosopher*) est présenté comme celui qui résiste à la recherche aveugle de causes en réalité introuvables¹. Une seconde mention se trouve dans une simple note de précision de vocabulaire concernant la notion d'imagination, où la « véritable philosophie » est présentée sous l'aspect d'une pratique du raisonnement rigoureuse et soucieuse d'éviter les confusions de sens². On en trouve une troisième dans un passage attaché à situer la « vraie philosophie » par rapport aux opinions du vulgaire et de la fausse philosophie, à l'occasion d'une critique de l'invention de concepts *ad hoc* pour combler des vides théoriques, notamment les concepts de substance et de qualités occultes³ : la vraie philosophie est plus proche du vulgaire que de la fausse philosophie. Enfin une quatrième occurrence explicite désigne les « vrais philosophes » comme ceux qui pratiquent un « scepticisme modéré » (*moderate scepticism*)⁴. Nous n'en doutons pas, et c'est une hypothèse fondée sur le texte du *Traité* dans lequel est exprimée la décision sceptique : la « vraie philosophie » est sceptique. Qu'est-ce que cela implique ?

Nous avons un ensemble de motifs sceptiques établis. Mais nous avons découvert que, ainsi figées dans une perspective structurelle, nos catégories étaient plus déroutantes qu'utiles. Le scepticisme est un thème manifesté dans les discours par un ensemble de motifs. Mais existe en réalité dans la multiplicité. Il serait modeste lorsqu'il est à l'œuvre dans des considérations méthodologiques, total et solipsiste lorsqu'il s'applique à la question de l'existence et du monde, limitatif lorsqu'il s'applique à la possibilité de la connaissance justifiée et à la raison, ou encore mélancolique lorsqu'il intervient dans la réflexion sur soi du philosophe de la nature humaine. On pourrait vouloir ajouter à cette alchimie douteuse la distinction plus générale et plus stricte des *positions* du scepticisme ontologique et épistémologique. Mais il n'existe rien de tel dans les faits discursifs eux-mêmes. Ces catégories ne montrent qu'une chose : chaque instantiation du scepticisme est particulière, et bien que certaines se ressemblent et peuvent, car c'est dans la nature de la pensée philosophique de le faire, être unies sous un même concept, ces sous-catégories du

¹ *THN*, 1.1.4.6, p. 56.

² *THN*, 1.3.9.19, p. 185.

³ *THN*, 1.4.3.9, p. 309.

⁴ *THN*, 1.4.3.10, p. 311.

scepticisme ne désignent en rien des divisions d'une généralité unifiée que serait *le* scepticisme, et qui existerait effectivement dans les discours.

Il reste cependant que la catégorisation est nécessaire, car la pensée générale est la seule à même d'offrir du sens dans l'expérience du discours philosophique. C'est à une telle cartographie générale des faits sceptiques dans le discours de la *skepsis* humienne, champ contextuel de la décision sceptique, que nous voulons nous atteler. Nous ne devons pas oublier qu'elle n'est qu'heuristique, et que le nœud sceptique n'est tel que parce qu'il est inévitable qu'il le soit : aucun des faits sceptiques, qui parfois entrent en contradiction entre eux ou avec d'autres termes et pratiques discursifs, ne peut être compris s'il est séparé des autres, et de la dynamique dans laquelle il s'inscrit. C'est là que réside l'inévitabilité de la nature circulaire de la science de l'homme. Nous pouvons en donner un exemple, que nous avons déjà évoqué : il n'est possible de comprendre le véritable enjeu de l'injonction de l'expérience, motif du scepticisme modeste, et de l'expliquer, qu'à partir du modèle impressionnel et de la théorie de la détermination naturelle des objets de raisonnement, motifs du scepticisme limitatif inhérent à la psychologie naturaliste ; pourtant ce modèle et cette théorie ont leur origine dans une manière philosophique qui consiste à appliquer l'injonction de l'expérience, et ne se peuvent expliquer que par elle.

En construisant notre cartographie, qui sera, à n'en pas douter, une représentation figée des faits sceptiques du *Traité* et de leurs relations, nous ne devons pas oublier que derrière l'inévitable nature statique de cette représentation, nous avons l'ambition de décrire et d'expliquer des rapports dynamiques, des tensions et des résolutions, dans la temporalité actualisée par la lecture, du développement de la science de la nature humaine.

Cartographie 1 : le scepticisme théorique

Deux formes générales de scepticisme ressortent des discours du *Traité*, parfois thématiques, œuvrant ou affleurant dans les raisonnements, le langage, les thèses ou les présupposés. Pour distinguer ces deux formes, nous nous inspirons ici d'un outil que Hume fournit dans la première *Enquête*, pour désigner une forme antécédente et une forme conséquente. La première de ces deux grandes formes de scepticisme, nous l'appellerons *scepticisme théorique*. Nous ne désignons pas par-là un scepticisme idéal, un modèle dont il

faudrait se rapprocher, ou un objet d'investigation, mais bien un type de scepticisme à l'œuvre dans les discours. Il consiste en un ensemble de principes qui gouvernent la mise en œuvre d'une méthode, ou qui sont découverts par l'application de cette méthode.

Nous y reconnâtrons facilement certains motifs que nous avons identifiés précédemment, mais avant de nous confronter au texte, il nous faut procéder à une seconde division. A l'intérieur de ce *scepticisme théorique*, nous distinguerons entre la *doctrine* et l'*attitude*. Nous avons insisté sur l'emploi de la notion d'attitude comme outil descriptif des dynamiques discursives. Nous avons vu que l'*attitude sceptique* propre aux discours du *Traité* était, en tant que relevant d'une psychologie naturaliste pour une bonne part, le prolongement de l'attitude naturelle, présupposant la thèse générale du monde. Nous le verrons plus loin, l'attitude sceptique, entendue comme ensemble des faits de discours qui manifestent l'orientation sceptique du cheminement psychologique, repose sur une tension entre les présupposés naturels de l'activité discursive et de l'effort philosophique et les thèses de limitation ontologique et épistémologique impliquées par la production d'une science universellement fondatrice qui ait pour angle unique une psychologie naturaliste.

Examinons d'abord ce que nous appellerons le *scepticisme théorique comme doctrine*, afin de vite nous en débarrasser. Il consiste en un ensemble de positions, d'opinions et de thèses défendues dogmatiquement, et prend par-là la forme d'un scepticisme total ou excessif, impliquant le rejet de la croyance du monde. Il n'est pas une attitude, car un tel scepticisme n'est rien, à proprement parler, sinon l'objet d'un discours fictif. Il est seulement une sorte de doctrine possible, celle, peut-être, de la caricature pyrrhonienne à laquelle la narration de Diogène Laërce nous a habitués. Il est impossible de concevoir réellement un tel scepticisme comme attitude, parce qu'il consisterait uniquement en l'absence d'attitude, ce qu'il n'est pas puisqu'il pose des thèses, celles de l'anéantissement de toute croyance et de toute réalité. C'est parfois le scepticisme auquel on voudrait réduire Hume, lorsqu'on remarque dans un résumé transversal du premier livre du *Traité* qu'il ne fait que supprimer la causalité, la raison, l'existence du monde extérieur, la transcendance, la vérité, et même le moi, provoquant ainsi un scepticisme total. De tels résumés ne prennent clairement pas en compte l'existence des deux livres suivants, qui poursuivent l'effort philosophique en conservant tout ce que le premier livre a découvert. Cette sorte de scepticisme n'a pour nous aucune existence

concrète, et ne se trouve nulle-part dans le *Traité*, ni comme thème, ni comme pratique. Il n'a, pour notre propre stratégie argumentative, qu'une valeur antithétique, et nous lui opposons toutes les manifestations du scepticisme dont la lecture du *Traité* nous donne l'expérience. S'il n'existe donc pas comme attitude, s'il n'œuvre pas dans le *Traité*, on peut néanmoins le trouver thématiquement en trois endroits, comme conséquence d'un cheminement où l'attitude du scepticisme modeste n'est pas suivie ; l'introduction en fait un scepticisme « obstiné »¹, c'est-à-dire le « scepticisme le plus déterminé » justifiant une « aversion de la métaphysique » qui soit totale² ; il est présenté explicitement comme la doctrine d'une « secte fantastique » inexistante et impossible, qu'il est inutile d'essayer de réfuter³ ; il est implicitement décrit comme dogmatique, total ou extrême, et en tant que tel, opposé à l'attitude du « vrai sceptique » qui « se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique »⁴. Cette idée d'une conséquence d'un cheminement qui ne respecterait pas le scepticisme modeste nous permet de définir plus précisément la seconde sorte de *scepticisme théorique*.

Le *scepticisme théorique comme attitude* est, lui, bien présent dans les discours : il correspond à la manière dont se manifestent les différents motifs que nous avons découverts au fil de la lecture. Rappelons-nous en quels termes nous avons jusqu'ici résumé ces attitudes : l'injonction de l'expérience, manifestation des motifs du scepticisme modeste, guide un effort philosophique qui chemine vers la décision sceptique, qui lui succède donc, et vers un scepticisme limitatif. Il y a donc, de ce point de vue, une temporalité du scepticisme, et c'est Hume lui-même qui fournit, dans la première *Enquête*, les clés de sa description. La section 12.1 reprend les critiques à l'encontre du scepticisme dogmatique :

¹ Le terme est une projection d'Eléonore Le Jallé sur l'expression « le scepticisme le plus déterminé », dans « Hume : un scepticisme insouciant » in M. Cohen-Halimi, H. L'Heuillet (dir.), *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, Champion, 2010, p. 41. Obstiné, le sceptique dogmatique l'est quand, bien que confronté à l'évidence de la nature, il s'entête dans ses ratiocinations qui le conduisent loin du sens réel du monde. Hume pourrait caractériser ce genre d'erreur philosophique de « seulement ridicule » (*THN*, 1.4.7.13, p. 365, trad. mod.). De la sorte, la nature oxymorique de la locution « sceptique dogmatique » est adéquate : un tel sceptique n'est pas réellement sceptique, il n'est pas un « vrai sceptique » qui se « défie de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique » (*THN*, 1.4.7.14, p. 367).

² *THN*, 1. Introduction, 3, p. 32-33.

³ *THN*, 1.4.1.7-8, p. 264-265.

⁴ *THN*, 1.4.7.14, p. 367.

[...] il est pourtant certain que personne n'a jamais rencontré une créature aussi absurde, que personne n'a jamais conversé avec un homme qui n'avait aucune opinion ni aucun principe sur aucun sujet, soit d'action, soit de spéculation.

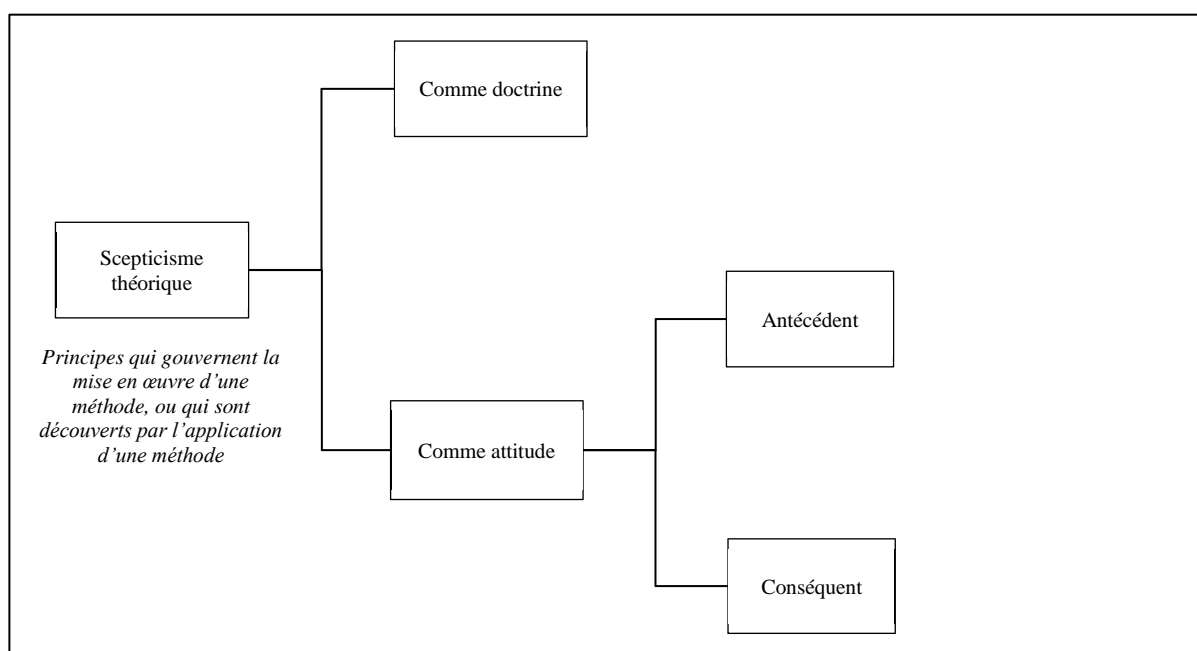
Il pose aussitôt la question qui exprime le nœud sceptique, que nous avons commentée au début de notre enquête, et la place immédiatement dans la perspective, non d'une doctrine, mais d'une attitude philosophique :

Ce qui soulève une question très naturelle : qu'entend-on par sceptique ? Et jusqu'à quel point est-il possible de pousser ces principes philosophiques de doute et d'incertitude ?¹

Pour répondre à cette question, l'*Enquête* fait alors la distinction de deux espèces de scepticisme, non exclusivement sur le critère des différentes positions que chacune peut recouvrir, mais surtout sur leur situation par rapport à l'effort philosophique : le scepticisme peut être « antécédent » ou « conséquent » à cet effort². Au lieu de continuer à commenter la thématique humienne du scepticisme dans l'*Enquête*, qui ne nous intéresse pas immédiatement, puisque nous sommes occupés à repérer les formes de l'attitude sceptique telles qu'elles se présentent dans le nœud sceptique du *Traité*, nous emprunterons l'outil de lecture issu de cette distinction humienne, pour montrer qu'il permet de décrire l'effectivité d'une temporalité du *scepticisme théorique* dans les discours du *Traité*, comme antécédent et conséquent.

¹ *EHU*, 12.1.2, p. 231.

² *EHU*, 12.1.3, p. 231.



Cartographie 2 : le scepticisme antécédent

Le scepticisme *théorique comme doctrine* n'est pas totalement contraire à l'attitude, dans le sens où lorsqu'il est thématiqué aux endroits que nous avons cités, il est présenté comme une attitude, bien qu'impossible, celle du scepticisme « total », dont il faut se défier.

Ce scepticisme total est présent dans le *Traité* à plusieurs endroits, et il est celui que nous avons divisé en épistémologique et ontologique. Il est celui qui soutient que « tout est incertain et que notre jugement ne possède pour *rien aucun* critère de vérité et d'erreur », ce qui le rend éphémère, puisque « ni [Hume], ni personne ne [furent] jamais sincèrement et constamment de cette opinion »¹. Un tel scepticisme est donc vain :

Ainsi le sceptique continue encore à raisonner et à croire, même s'il affirme qu'il ne peut pas défendre sa raison par la raison ; et suivant la même règle, il doit approuver le principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse

¹ *THN*, 1.4.1.7, p. 264.

prétendre en soutenir la véracité par aucun argument philosophique. [...] c'est en vain que nous demanderions *s'il y a des corps ou non*¹.

Ailleurs, ce scepticisme vain est qualifié d'extravagant².

Mais bien que le philosophe qui pratique la science de la nature humaine puisse identifier la vanité et l'extravagance d'un tel scepticisme total empêchant tout effort philosophique, il reste que celui-ci doit être combattu, parce qu'il expose la pensée philosophique qui s'y conforme à une résolution « dangereuse et accompagnée des plus fatales conséquences ». Ce n'est ensuite que par la facilité des conceptions de la nature que nous « nous sauvons de ce scepticisme total »³. Il est antécédent en ce sens qu'il ruine toute confiance dans les facultés humaines et empêche pour cette raison l'effort philosophique d'avoir lieu.

Il y a une autre sorte de scepticisme antécédent, que nous avons rigoureusement délimitée et identifiée : celle du scepticisme modeste. Il correspond à l'attitude qui manifeste les principes de l'injonction de l'expérience dans la mise en œuvre de la méthode expérimentale. L'introduction du *Traité* en donne les grands principes, que nous avons déjà explicités à partir de notre repérage des motifs et dispositions sceptiques. La note de l'appendice au paragraphe 1.2.5.26, surtout, est le passage qui nous a fourni le mot de « modeste », appliqué à l'attitude de Newton, pour qualifier ce scepticisme. On le voit à l'œuvre partout dans le *Traité*, et ce en dépit du ton presque constamment péremptoire dont Hume finira par s'excuser à la fin du premier livre⁴. Ainsi, concernant l'attitude à avoir à propos de l'existence extérieure des corps par exemple, on peut lire dans le *Traité* que

Nous sommes fondés à nous demander *quelles causes nous font croire à l'existence des corps*, mais c'est en vain que nous demanderions *s'il y a des corps ou non*. Ce point, nous devons le considérer comme admis dans tous nos raisonnements.⁵

Ce sont les seules questions intelligibles sur le présent sujet. Pour ce qui est, en effet, de la notion d'existence extérieure, considérée comme une chose

¹ THN, 1.4.2.1, p. 270.

² THN, 1.4.4.6, p. 315.

³ THN, 1.4.7.7, p. 360-361.

⁴ THN, 1.4.7.15, p. 367.

⁵ THN, 1.4.2.1, p. 270.

spécifiquement différente de nos perceptions, nous en avons déjà montré l'absurdité.¹

Ce scepticisme est modeste en ce qu'il se refuse à la négation ontologique et épistémologique, contre le scepticisme antécédent total. Il consiste en un principe méthodologique refusant toute position dogmatique, *a fortiori* si elle repose sur des hypothèses non fondées. Ainsi la tonalité du langage ne doit pas nous surprendre, et le scepticisme modeste n'en est pas moins à l'œuvre lorsque le ton est péremptoire :

Il se peut que je sois tombé dans ce travers à l'exemple de quelques autres, mais je fais ici opposition à toutes les objections qui peuvent être présentées sur ce point, et je déclare que de telles expressions [...] n'impliquent aucun esprit dogmatique ni aucune idée vaniteuse de mon propre jugement, sentiments qui, j'en suis conscient, ne peuvent convenir à personne, et à un sceptique encore moins qu'à tout autre.²

On sait qu'il œuvre toujours, parce qu'il consiste principalement en la manifestation du primat méthodologique de l'explication. C'est pourquoi nous pouvons l'appeler aussi scepticisme explicatif. Nous pensons que ce scepticisme est antécédent parce qu'il est une attitude qui manifeste par le primat de l'explication et le rejet des hypothèses non fondées un principe, l'injonction de l'expérience, qui rend possible la science de la nature humaine et la précède donc nécessairement comme décision méthodologique.

Le scepticisme théorique envisagé comme attitude précédant l'effort philosophique se divise donc, selon notre analyse, en « antécédent total » et « antécédent modeste » (explicatif).

Cartographie 3 : le scepticisme conséquent

Ultérieur à l'effort philosophique, et en découlant, le *scepticisme théorique conséquent* peut lui aussi être partagé en deux attitudes parallèles à celles du scepticisme *antécédent*, mais qu'elles ne recouvrent pas et auxquelles elles ne sont pas identiques.

La première d'entre elles est celle d'un scepticisme total, non plus dogmatique, épistémologique ou ontologique. Il consiste à voir dans le mouvement global du premier livre

¹ THN, 1.4.2.2, p. 271.

² THN, 1.4.7.15, p. 367.

du *Traité* le processus d'une auto-réfutation. Il correspond donc à la conception husserlienne de l'inhérence du scepticisme dans sa définition « prégnante », et qui serait thématifiée ou à l'œuvre dans le discours même. On en trouve bien sûr les traces les plus évidentes dans le discours de mélancolie, qui nous le présente, ainsi qu'on l'a vu, au même titre que tout scepticisme total, comme une attitude intenable que la nature ne nous permet pas de maintenir. Nous avons vu que cette attitude était, de plus, factuellement impossible. En effet, bien que logiquement circulaire, la critique générale de la connaissance dans le *Traité* est bel et bien mise en place, réalisée, ce qu'un diallèle logique ne permettrait pas, puisqu'il viserait justement à montrer une impossibilité. Hume écrit sur « l'influence des règles générales », dont le *Traité* est lui-même constitué :

Entre-temps, les sceptiques peuvent avoir ici le plaisir d'observer dans notre raison une contradiction nouvelle et remarquable, et de voir toute la philosophie sur le point d'être renversée par un principe de la nature humaine, puis sauvée à nouveau par une nouvelle orientation de ce principe.¹

En d'autres termes, le système sceptique ne peut faire système si l'on entend par-là une structure close et statique, reliant des positions théoriques dont chacune garantit la possibilité des autres : il engage en théorie de la connaissance des contradictions qui, à la fois le réfutent, et à la fois le soutiennent, selon le point de vue auquel on se place. De la sorte, il est complètement inconsistent. Cela est nettement visible au paragraphe 1.4.7.7 du *Traité*, où la méthode expérimentale, manifestée dans l'attitude du scepticisme modeste, conduit à une contradiction : il mène à considérer les deux seules possibilités d'une « raison fausse » ou de « pas de raison du tout ».

Pour autant, un revirement immédiat exprime l'impossibilité de soutenir ce scepticisme conséquent total :

C'est à peine si je puis m'empêcher de rétracter cette opinion et de la condamner en vertu de mon expérience et de mon sentiment présents.²

¹ *THN*, 1.3.13.12, p. 224.

² *THN*, 1.4.7.8, p. 361-362.

« Expérience » et « sentiment » qui sont ceux de la mélancolie, que Hume décrira dans la première *Enquête* comme l'arme de la nature contre le scepticisme. A la question de savoir si le scepticisme est impossible et s'il montre lui-même cette impossibilité, la dynamique du discours de la mélancolie nous permet de répondre par la négative, et d'introduire la dernière branche du scepticisme théorique (comme attitude) conséquent : le scepticisme modéré.

Nombreux sont les commentateurs et critiques qui assimilent le scepticisme modeste et le scepticisme modéré. Mais nous estimons qu'aucun indice dans le *Traité* ou dans le reste de l'œuvre humienne ne suffit pour soutenir que ce qu'il appelle d'une part scepticisme modéré, et d'autre part scepticisme modeste, soient une seule et même chose. Notre position est que le scepticisme modeste est antécédent, et rend possible le scepticisme modéré, et que le scepticisme modéré est conséquent et rend possible *a posteriori* l'explication du scepticisme modeste. Expliquer et justifier étant deux choses rigoureusement différentes, il n'y a pas là de cercle vicieux ou de pétition de principe.

Le scepticisme modéré ne prend sens qu'à partir du moment où l'on considère la mélancolie comme une étape du processus de construction de la science de la nature humaine, c'est-à-dire comme un moment de pivot du scepticisme. Ici se situe le changement que la décision sceptique introduit dans le champ de la *skepsis* naturaliste. Il n'existe qu'ultérieurement à la mélancolie, et que par elle, et manifeste la « vraie philosophie » du « vrai sceptique ». Il est le retour du scepticisme modeste sur les découvertes du philosophe, qui consiste en un balancement dynamique entre les ratiocinations philosophiques et les croyances naturelles. Dans ce mouvement, le scepticisme conséquent total se manifeste dans la mélancolie, à partir de laquelle s'engage nécessairement le scepticisme modéré, ainsi que notre reconstruction de la stratégie du sacrifice a pu nous le montrer. Ce scepticisme conséquent total consiste à repérer l'impossibilité de la pensée systématique en philosophie, en mettant en cause ses propres contradictions. Il ne s'agit donc pas d'une destruction, par l'application maximale de la théorie des idées, du monde et du moi, mais d'une mise en évidence de la vanité des efforts philosophiques. Seul le scepticisme modéré implique une telle destruction. Il est le processus d'une alternance entre d'une part l'activité philosophique qui applique la théorie des idées jusqu'à supprimer le monde et le moi, et d'autre part l'abandon aux principes naturels de l'expérience et de la croyance.

On le trouve manifesté à de nombreux endroits dans le premier livre du *Traité*, souvent sous la forme, à nouveau, d'un méta-discours portant sur l'affectivité impliquée dans tout effort philosophique, et légitimant à partir de cette affectivité l'intérêt de l'attitude modeste. Hume écrit :

Rien n'est plus nécessaire à un véritable philosophe que de réfréner le désir immodéré d'aller chercher des causes et, une fois qu'il a établi une doctrine sur un nombre suffisant d'expériences, de s'en contenter quand il s'aperçoit que la poursuite de ses investigations le conduirait à des spéculations obscures et incertaines. Dans ce cas, sa recherche serait bien mieux employée à examiner les effets, plutôt que les causes, de son principe.¹

La position dans laquelle se place le praticien de la philosophie lorsqu'il adopte cette attitude du scepticisme conséquent modéré semble de prime abord être celle d'une méta-philosophie, déterminant les limites des autres et les ramenant à un ensemble de critères psychologiques non de justification, mais d'explication. Cette attitude, cette position de surplomb, correspondent à la place que prendrait le philosophe orgueilleux dont le but est de fonder toute science. Cependant, le *Traité* conserve l'expression d'une modestie :

[...] j'ai peur [...] que nous ne puissions jamais connaître les corps autrement que par leurs propriétés extérieures, qui se révèlent aux sens. Quant à ceux qui tentent d'aller plus loin, je ne peux pas approuver leur ambition avant d'avoir vu, au moins dans un cas, qu'ils ont réussi. Mais pour l'heure, je me contente de connaître parfaitement la manière dont les objets affectent mes sens, ainsi que les relations qu'ils ont entre eux, dans la mesure où mon expérience m'en informe. Cela suffit pour la conduite de la vie, et cela suffit amplement à ma philosophie, qui prétend seulement expliquer la nature et les causes de nos perceptions, c'est-à-dire de nos impressions et de nos idées.²

Cette modestie n'est qu'une modestie intellectuelle, théorique, et manifeste bien plutôt l'esprit de supériorité qu'à la philosophie qui possède les outils du scepticisme modéré, par rapport aux philosophes qui, par des fictions et des illusions,

¹ *THN*, 1.1.4.6, p. 56.

² *THN*, 1.2.5.26, p. 119.

[...] parviennent enfin [...] à une indifférence identique à celle que les gens atteignent par leur stupidité, et les vrais philosophes, par leur scepticisme modéré.¹

Cette dernière phrase contient l'expression de tout ce qui caractérise le scepticisme modéré, en dehors de sa dynamique dont le pivot est l'affection de mélancolie. Si nous devions tenter d'en expliciter le sens, nous dirions d'abord que tout effort philosophique est une source de trouble. Berkeley ne manquait pas de le remarquer dans l'introduction du traité des *Principes* :

[...] la masse illettrée, qui marche sur la grand route du sens commun et qui est gouvernée par les décrets de la Nature, est en majorité tranquille et sans inquiétude. A ceux-là rien de ce qui est familier ne paraît inexplicable ou difficile à comprendre. Ils ne déplorent pas le manque d'évidence de leurs sens et sont hors de tout danger de devenir *sceptiques*. Mais nous n'avons pas plutôt délaissé le sens et l'instinct pour suivre la lumière d'un principe supérieur, pour raisonner, méditer et réfléchir sur la nature des choses, que mille scrupules surgissent dans notre esprit au sujet des choses que nous paraissions auparavant pleinement comprendre.²

L'effort philosophique provoque un déséquilibre, des affections que nous pourrions désigner comme l'état de trouble de la *διαφωρία*. Or le trouble atteint son paroxysme lorsque l'affection de mélancolie issue des scepticismes antécédent total, et conséquent total, montre la position intenable du philosophe qui ne parvient pas, dans son étude, « à la juste conclusion » et dont la condition semble être devenue « lamentable », celle du « pire tourment »³. Revenir à l'état de tranquillité du vulgaire est impossible durablement, et la « juste conclusion » n'étant pas assez spécieuse et raffinée, les philosophes usent d'un procédé fictif pour combler leurs lacunes et leurs contradictions et retrouver un état de tranquillité, celui de la stabilité de leur système :

¹ *THN*, 1.4.3.9, p. 311.

² *PHK*, introduction, 1, p. 39.

³ *THN*, 1.4.3.8, p. 310.

Il leur suffit de dire de tout phénomène qui les laisse perplexe, qu'il est produit par une faculté ou par une qualité occulte, et ils coupent ainsi court à toute dispute et à toute recherche sur le sujet.¹

Le scepticisme modéré ne consiste pas à fabriquer des fictions, d'autant plus quand le vide de leur référence est, dans le cas cité plus haut, tellement évident : quelle différence y a-t-il entre constater sa perplexité face à des phénomènes, et dire que ces phénomènes sont produits par une qualité occulte, sinon de dire dans le deuxième cas qu'il y a effectivement quelque chose dans le phénomène qui nous rend perplexe ? Au pire, on fait une hypothèse non fondée et on place de la causalité dans l'objet : la fiction vide est presque immédiatement détectable. Ainsi, l'attitude du scepticisme modéré place le philosophe qui l'adopte en position de supériorité, au-dessus de toutes les autres attitudes :

Nous devons pardonner aux enfants en raison de leur âge, et aux poètes, qui font profession de suivre implicitement les suggestions de leur fantaisie ; mais quelle excuse invoquer pour justifier une faiblesse si insigne chez nos philosophes ?²

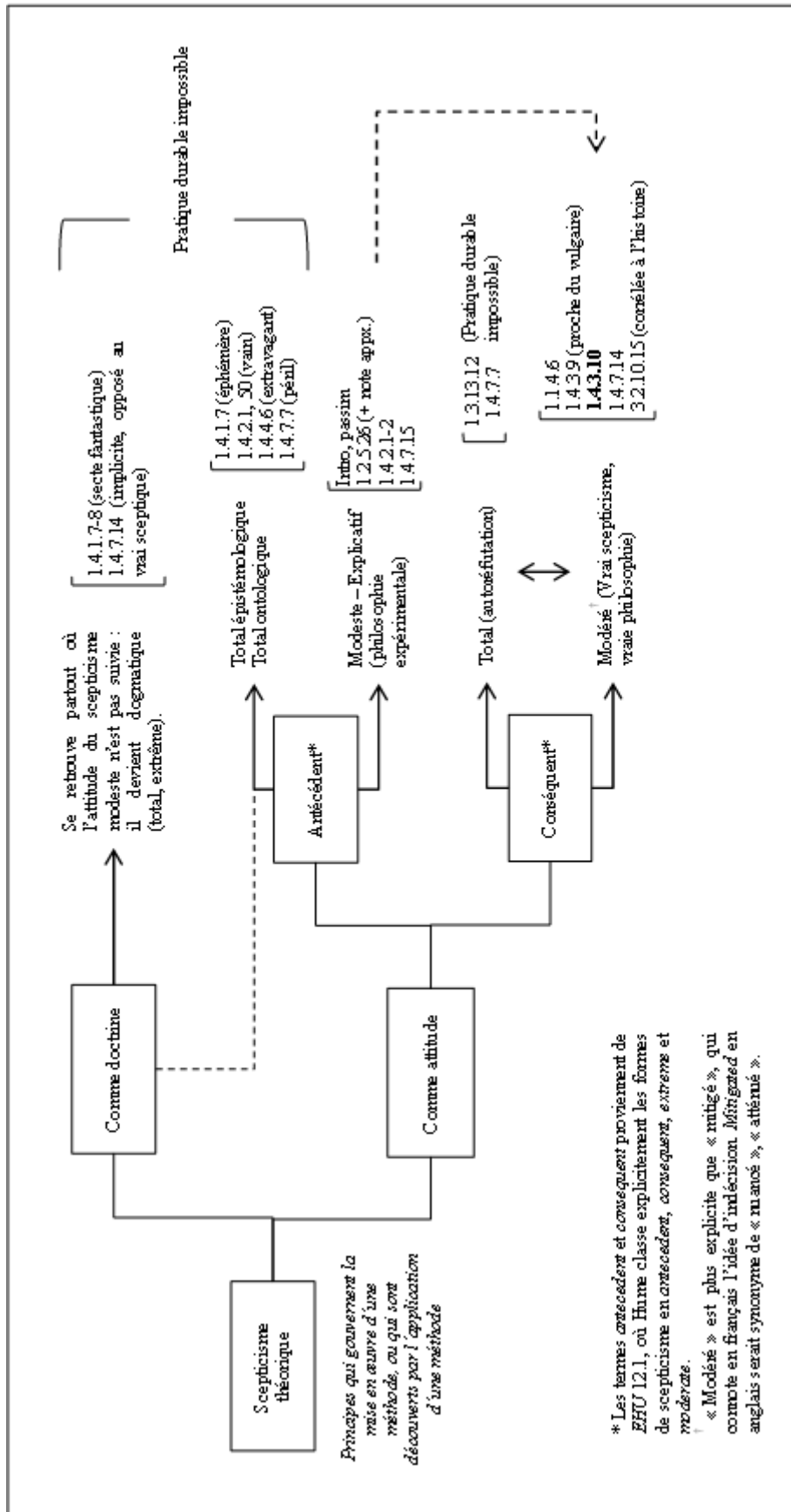
En se posant ainsi, le scepticisme modeste s'affirme comme la seule issue possible du trouble philosophique, comme la seule réponse, qui pourtant consiste à être constamment tenu en tension entre « ses doutes philosophiques » et « sa conviction philosophique ». Quelle qu'en soit la conséquence, un déséquilibre entre ces deux attitudes philosophiques, nous dirions le doute et le dogmatisme, conduit inmanquablement au trouble et à l'affection mélancolique. La modestie sceptique est censée l'empêcher en amont, en limitant autant que possible les fictions et les illusions, puis rappeler constamment la conduite à tenir lorsque la mélancolie surgit : se défier toujours de ses doutes et de sa conviction. C'est là l'unique manière de modérer l'affection de mélancolie, brutal rappel à la réalité de la nature, et de poursuivre l'effort philosophique sans tomber dans la facilité des conceptions de l'imagination.

Le scepticisme modéré est donc une attitude complète, dans toute sa dynamique, qui ne se confond pas avec des positions méthodologiques ou épistémologiques. Il consiste à *modérer*,

¹ THN, 1.4.3.9, p. 311.

² THN, 1.4.3.10, p. 311.

pour ainsi dire, à partir d'un effort du scepticisme modeste, les « délires philosophiques » des scepticismes totaux, en rappelant au théoricien de la science de la nature humaine que la vie et les croyances de l'attitude naturelle, plus fortes que tout doute théorique, sont le signe concret du caractère intenable de cette extravagance du scepticisme total. Par effet de retour du scepticisme modeste en effet, c'est-à-dire par un retour critique sur les pratiques même du philosophe, l'activité philosophique découvre ses propres failles, et par-là elle révèle ses contradictions internes : elle en arrive à nier sa propre possibilité et à s'effondrer devant sa propre vanité. Et si l'abandon au cours naturel de l'expérience modère le poids de ce scepticisme total, la contradiction demeure. Le scepticisme modeste consiste alors à l'assumer.



Discours philosophique et niveaux de croyance : une tentative de résolution des problèmes de langage

L'un des problèmes centraux du scepticisme humien qui était ressorti de la lecture reidienne, lorsque nous nous intéressions aux thèses de l'inhérence, était que le langage philosophique du *Traité* révélerait des pratiques analogiques abusives. Nous avons découvert par cette théorie de la *way of analogy* que la théorie des idées, celles que nous avons ensuite reconstruite sous le nom de *skepsis* naturaliste, était « une théorie fondée sur des préjugés naturels, et assez universellement reçue pour s'intégrer à la structure du langage »¹. Cette seule phrase nous semble ouvrir une piste à un début de résolution des problèmes de récursivité et de circularité inhérents à la science de la nature humaine, à la psychologie naturaliste, et au scepticisme auto-réfutant.

En effet, Hume est le premier à reconnaître, et cela très tôt dans le *Traité*, que le vocabulaire qu'il utilise est en partie caduque, et n'est pas adéquat pour tenir un discours sur certains des principes de la nature humaine sans impliquer des présupposés indésirables, au risque d'égarer le lecteur. L'une des contradictions aisée à déjouer que nous avons évoquée tient à la notion d'impression comme fondement irréductible de toute explication psychologique, qui est « impression » sans que rien ne fasse, pour ainsi dire, impression, ni rien sur quoi s'imprimer. Le terme d'impression laisse imaginer une sorte de génération causale, venant d'autre chose, alors qu'il n'y a en réalité que l'impression elle-même, c'est-à-dire l'expérience de vivacité. Il en est de même de la notion de perception, qui conduit à imaginer que l'esprit est une sorte d'entité en rapport de perception avec ses objets, alors que ce sont eux qui sont des perceptions. C'est la raison pour laquelle nous avons préféré, après avoir montré que le *Traité* l'autorisait en identifiant la perception et l'objet et en abolissant la frontière fictive qui coupait la continuité entre la nature humaine et la nature des objets, parler d'*objets* plutôt que de perceptions. Mais malgré l'abolition de cette frontière, thématifiée explicitement dans le *Traité*, nous avons vu que l'auteur s'exprime en de nombreux endroits en termes d'intériorité et d'extériorité, de monde de l'esprit et de monde naturel, de réalité et

¹ "Letter to Dr. Gregory", *Works*, letter #XXI, p. 83.

d'imagination, de sorte que l'ensemble du *Traité* semble présenter des incohérences et des contradictions entre le sujet traité et le langage employé.

Mais la phrase de Reid nous donne une clé de compréhension supplémentaire qui, sous la forme d'une simple présomption, devrait finir par révéler l'utilité de considérer les discours selon leur dynamique, et non selon le sens caché que l'on espère y trouver : le langage utilisé manifeste en réalité différents niveaux de croyance que le philosophe adopte lorsqu'il traite son sujet. Reprenons la phrase de Reid : la théorie, l'ensemble du système de discours qui constitue la *skepsis* naturaliste, est fondée sur des « préjugés naturels ». Ne disions-nous pas la même chose, lorsque nous affirmions que la psychologie humienne relevait de l'attitude naturelle, c'est-à-dire du présupposé de la thèse générale du monde ? En certains endroits, le point de vue sur la matière traitée dans le discours doit donc être celui de l'attitude naturelle, en d'autres celui du philosophe dogmatique qui pose ses thèses de façon péremptoire et autoritaire, en d'autres celui du solipsiste qui réduit le monde à la totalité des objets de son expérience, en d'autres encore celui du sceptique qui se rend compte qu'il n'est lui-même que la totalité des objets de son expérience. Autant de niveaux de croyances adoptés en fonction du contexte, du sujet, des stratégies d'écriture, ou des simples limites du langage.

Il serait contraire à tout bon sens de proposer un outil de lecture, une grille dont le découpage distinguerait les différents motifs discursifs par lesquels on pourrait situer les niveaux de croyance adoptés. Cette grille serait artificielle et dangereuse par son abstraction, parce que le discours est dynamique et doit manifester plutôt des variations, invisibles parce que nous n'avons devant les yeux que le texte. Un tel découpage serait statique et heuristique : pour saisir réellement à quel niveau de croyance appartient le discours que nous voulons tester, nous devrions le situer par rapport aux différentes pratiques du langage, en relation avec les thèses défendues et/ou présupposées. Citons pour exemple un cas simple, qui mettra en évidence toute la difficulté d'une telle entreprise. Dans un excursus sur le traitement philosophique de l'idée d'extériorité des corps, Hume change de position par rapport au discours précédent, et se place à un niveau métadiscursif. Ce sont ses propres pratiques philosophiques qui sont le thème du discours actuel :

On dira probablement que mon raisonnement ne fait rien à l'affaire et que je ne fais qu'expliquer la manière dont les objets affectent les sens, sans essayer de rendre compte de leur vraie nature et de leurs véritables opérations [...].

Je réponds à cette objection en plaidant coupable et en confessant que mon intention ne fut jamais de pénétrer la nature des corps ni d'expliquer les causes secrètes de leurs opérations. En effet, outre que cela n'appartient pas à mon présent propos, j'ai peur qu'une telle entreprise ne soit hors d'atteinte de l'entendement humain et que nous ne puissions jamais prétendre connaître les corps autrement que par leurs propriétés extérieures, qui se révèlent aux sens.¹

Quels sont ces objets, quelle est leur « vraie nature », et que sont ces opérations ? Le langage employé ici est celui d'un niveau de croyance où l'existence des corps est présumée distincte de l'existence des perceptions que l'on en a. Non pas que Hume adhère à ce présumé, puisqu'il procède par ailleurs à l'explication psychologique des croyances à l'extériorité et à la double existence, critique à la suite de Berkeley la distinction des qualités premières et des qualités secondes, et établit par son système général, l'abolition de l'extériorité et de la distinction entre le réel et le psychique. L'intégration du langage qui correspond à l'attitude des présumés de la double existence et de la réalité extérieure tranche donc avec le langage par lequel les éléments du système sont décrits et mis en relation les uns par rapport aux autres. Mais pour le comprendre, il faut avoir à l'esprit que l'explication de la fiction de la double existence n'interdit pas par ailleurs un langage qui semble présumer cette fiction : l'objet est différent, le niveau de croyances aussi, et l'explication d'une fiction n'en destitue pas nécessairement l'usage.

Pour ce qui est de l'explication de la fiction de la double existence, nous pourrions situer le discours à une sorte de niveau systémique : celui où les concepts introduits correspondent à l'ensemble du système conceptuel de la science de la nature. Pour le discours qui nous occupe actuellement, nous pourrions également le situer, outre dans le métadiscours, à un niveau où la présupposition de l'existence extérieure est – provisoirement – acceptée dans un but stratégique précis, par exemple pour faciliter la compréhension de la destitution de la nature supposée des corps au profit de l'affection dans l'esprit correspondant à leurs « propriétés extérieures ». Par *extérieures*, on doit comprendre ici non pas *extérieures à l'esprit*, mais *extérieures à l'objet en lui-même*, donc les propriétés sensibles, qui n'existent

¹ THN, 1.2.5.26, p. 119.

que dans l'esprit. La psychologie naturaliste humienne implique que tout « corps » est un objet qui n'est constitué que de « propriétés extérieures », et que, son statut de « corps » étant explicable par l'analyse psychologique des croyances, il ne précède pas ces au titre de réalité distincte de l'esprit.

La science de la nature humaine, qui procède de cette psychologie naturaliste, est forcée de poser des objets devant elle pour les décrire et les commenter, et en ce sens elle doit, elle aussi, adopter différents niveaux de croyance, et manipuler des fictions explicables dans le contexte du niveau de croyance dans lequel le discours les engage. Sachant que le présupposé irréductible est la thèse générale du monde, il est possible d'en faire une gradation discrète, mais fatalement imprécise parce que les niveaux de croyance varient au fil du discours et se recouvrent les uns les autres en une sorte de tuilage. Parmi ceux qui découlent de l'attitude naturelle, on trouvera au niveau le plus bas celui qui implique le moins de positions et de présupposés. C'est le niveau minimal, le *niveau zéro* auquel viennent se greffer les présupposés des niveaux supérieurs comme autant de fictions à expliquer. De notre point de vue, il consiste à poser :

- *le système impressionnel* sans que le discours fasse mention d'une cause des impressions,
- *l'objectivité absolue de la nature* sans que le discours fasse mention d'une causalité intrinsèque de ces objets, ni d'une frontière entre l'objectivité psychique et l'objectivité physique,
- *l'immanence absolue de la nature humaine* sans que le discours fasse mention de facultés, de volonté et d'autres personnifications de l'esprit ou de l'imagination qui laisseraient envisager la présupposition d'une forme de transcendance,
- *la conception de l'expérience* comme modification du système dynamique d'objets qu'est l'esprit, sans que le discours laisse supposer une quelconque forme de subjectivité,
- *le déterminisme de la nature*, tant que celui-ci n'est pas décrit dans les discours comme une forme de causalité nécessaire (puisque celle-ci ne le précède pas, mais est une idée qui repose sur lui).

Tout ajout à ce niveau minimal, tel que la distinction des objets extérieurs et psychiques, la causalité envisagée comme connexion réelle entre les objets, l'unité d'un sujet, la notion de facultés de l'esprit ou de l'imagination, serait une progression à des niveaux supérieurs de croyance, et une production de fiction qui doit nécessairement trouver sa légitimité dans l'explication psychologique. Ainsi, il n'est pas admis *de jure* dans le système de la science de la nature humaine, d'adopter le langage de l'extériorité des objets, et cet usage doit pouvoir être expliqué *de facto* afin d'éviter les contresens, les incohérences et les contradictions. C'est ce que nous avons essayé de faire autant que possible, en ramenant systématiquement les objets fictifs de la science de la nature humaine dépassant le niveau zéro de croyance au modèle impressionnel et à l'une de ces cinq positions décrivant l'attitude propre à ce niveau zéro.

Niveaux de croyance 2 : le pyrrhonisme du Traité et le « je » du philosophe mélancolique

Doit-on tirer de cette grille de lecture que le scepticisme de Hume se résume à ces cinq attitudes, et au rejet de tout niveau supérieur de croyance ? Certes non. D'abord, le niveau zéro tel que nous l'avons qualifié n'est pas l'absence de croyance : il est un système de présupposés fondamentaux, le système minimal qui garantisse que toute explication psychologique de croyance supérieure sera sceptique. Ensuite, le scepticisme n'existe *en fait* que dans les discours, comme attitude. Il qualifie donc des actes de langage, dont l'existence est corrélée à celle des idées complexes et des idées à fonction de généralité : les mots signifient, i.e. ils rappellent (*recollect*) des idées complexes et des idées « générales ». Or toute idée complexe et toute conception générale est une progression dans les niveaux de croyance supérieurs. De la sorte, toute scepticisme, en tant que procédant d'acte discursif, se situe dans des niveaux de croyance supérieurs au niveau zéro. Le niveau de croyance impliqué par le langage de l'expression de la décision sceptique suffit à nous en assurer : il présuppose un « nous », un « scepticisme » entendu de manière générale, la « vie » et ses « événements ». Autrement dit, le niveau de croyance est largement supérieur au niveau zéro, et pourtant il contient la déclaration explicite de la nécessité du scepticisme. Il est le contexte de croyance

dans lequel sont rendues possibles les explications conduisant aux scepticismes totaux antécédent et conséquent, dont on sait qu'ils sont intenables. Or le discours philosophique est une activité humaine. Le problème qui est soulevé est celui de Reid, et celui qui se pose en général dans toute critique d'une théorie sceptique : elle est intenable, même Pyrrhon mangeait et croyait à l'existence des objets alentour sans quoi il n'aurait pas enseigné. Reid, lorsqu'il dit que Hume peine à maintenir son scepticisme, est à la fois dans le vrai et dans le faux : tout dépend de ce qu'on appelle son « scepticisme ». C'est ici que nous allons essayer d'exposer, à partir de la dynamique des discours, notre thèse, controversée parce que Hume lui-même la contredit explicitement, de la présence constante du pyrrhonisme dans le *Traité*.

Précisons d'abord que le pyrrhonisme n'est pas le niveau zéro de croyance. Il est une attitude qui correspond à une conception particulière du monde, dont nous avons choisi, pour son accessibilité, son effort de systématisation, et son influence, la figure de Sextus Empiricus comme représentant discursif. Il n'est pas le niveau zéro pour deux raisons : il n'est pas un dogme ou un ensemble de thèses mais une attitude discursive manifestant et thématissant un ensemble de thèses (c'est pour cela que nous avons besoin de Sextus Empiricus) ; il est, en tant qu'attitude discursive dont le texte nous donne la trace, la preuve factuelle, tout comme l'est le *Traité*, que des niveaux supérieurs sont systématiquement adoptés, et que le niveau zéro n'est qu'une abstraction théorique servant de point de repère pour identifier les fictions des niveaux supérieurs.

Notre argumentation se résume en deux points : le pyrrhonisme repose sur la thèse générale du monde et ne la met jamais en doute, et le *Traité* est un prolongement du champ discursif du pyrrhonisme, auquel il amène la variation principale qu'est la mélancolie comme centre de gravité entre scepticisme total, attitude naturelle, et scepticisme modéré.

Il est évident que Hume, lors de la publication de l'*Abstract* du moins, a une conception précise du pyrrhonisme, qu'il oppose à sa conception¹ du scepticisme propre au *Traité* :

Avec tout ce qui a été dit, le lecteur percevra aisément que la philosophie contenue dans ce livre est très sceptique, et tend à nous donner une notion des limites étroites et des imperfections de l'entendement humain. [...] Notre auteur

¹ Le passage de l'*Abstract* relève du méta-discours : il porte sur la manière du *Traité*, et non directement sur sa matière. Hume y livre donc une conception du scepticisme à l'œuvre dans le *Traité*.

insiste sur plusieurs autres sujets sceptiques, et conclut par-dessus tout que nous croyons à nos facultés, et employons notre raison, seulement parce que nous ne pouvons faire autrement. La philosophie nous rendrait entièrement *Pyrrhoniens*, si la nature n'était pas plus forte qu'elle.¹

Nous mettons habituellement un point d'honneur à ne pas spéculer sur les possibilités qu'un auteur ait compris correctement ou non un autre auteur, car cela nécessite des critères qui manquent la plupart du temps. Mais il est clair que la remarque de l'*Abstract* manifeste une conception tronquée du pyrrhonisme, peut-être issue de l'image traditionnelle de Pyrrhon popularisée par Diogène Laërce. Nous prenons, pour notre part, les *Esquisses Pyrrhoniennes* comme un véritable manifeste pyrrhonien, parce que l'ouvrage donne un exposé systématique et clair des différents tropes sceptiques, des objets et finalités du scepticisme, et des attitudes prescrites par l'ambition eudémoniste du scepticisme. Or, ce que nous allons montrer est qu'au contraire de la conception tronquée que véhicule l'imagerie traditionnelle de Pyrrhon, le *Traité* est, lorsqu'il pose d'abord le scepticisme modeste, puis le scepticisme modéré, véritablement pyrrhonien, et que cette remarque a une portée décisive pour la compréhension du nœud sceptique.

Parcourons les *Esquisses Pyrrhoniennes* en nous posant cette simple question : *qu'est-ce qu'être sceptique*, du point de vue de Sextus Empiricus ? Nous savons qu'être sceptique, c'est ne pas être dogmatique, c'est même être, en un sens, antidogmatique, à partir du moment où le pyrrhonisme devient l'objet d'un enseignement et d'un exposé systématique. Ici nous ne parlons pas de doctrines ou d'ensemble de thèses et de discours, mais bien d'attitudes révélés par une description des pratiques de la philosophie et de la science. Sous cet angle, est dogmatique, généralement, celui qui soutient des opinions parce qu'il les croit vraies, ou qu'il croit qu'elles peuvent être justifiées rationnellement. Ainsi Sextus Empiricus écrit :

Nous disons que le sceptique ne dogmatise pas, non pas au sens de « dogme » selon lequel, plus communément, certains disent qu'un dogme est le fait d'accepter une chose déterminée [...], mais au sens où certains disent qu'un dogme est l'assentiment à une chose déterminée parmi les choses obscures qui

¹ *THN*, Abstract, 27, p. 413-414.

sont objet de recherche pour les sciences. Le pyrrhonien, en effet, ne donne son assentiment à aucune des choses obscures.¹

L'attitude du sceptique est définie dès le début des *Esquisses* comme le contraire du dogmatisme : le sceptique vit sans opinion. C'est ici qu'il faut enrayer l'interprétation caricaturale. Nous disons que le sceptique *vit* sans opinion. C'est donc que l'opinion n'est pas une simple croyance commune, mais cet assentiment donné aux choses obscures. Il est nécessaire de comprendre en quoi consiste le scepticisme lorsqu'il prescrit l'ἐποχή, et ce que c'est que cette ἐποχή. Il y a des choses dont on ne doute pas, et le pyrrhonisme n'est pas un doute radical, ou total, conformément à ce que Sextus Empiricus appelle le critère de la voie sceptique :

Ainsi disons-nous que le critère de la voie sceptique est la chose apparente, appelant ainsi virtuellement son impression ; se trouvant, en effet, dans une affection et un affect involontaire, elle n'est pas objet de recherche. C'est pourquoi à propos du fait que la réalité apparaît telle ou telle, sans doute personne ne soulève de dispute, mais c'est le point de savoir si elle est bien telle qu'elle apparaît qui fait l'objet d'une recherche.²

Celui qui conduit cette recherche n'est pas le sceptique, mais le dogmatique qui ratiocine sur des opinions éloignées de la « chose apparente », qui en réalité n'est pas « objet de recherche ». Cela ne poserait pas de problème s'il existait des critères, pris dans le sens non sceptique de ce à l'aune de quoi il serait possible de « nous convaincre de l'existence ou de la non existence de quelque chose »³ pour déterminer la vérité de l'opinion. Mais il n'existe rien de tel, et l'effort philosophique s'emplit de trouble :

Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'en suivit fortuitement.

¹ *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 7, 13, p. 61.

² *Esquisses*, I, 11, 22, p. 67.

³ *Esquisses*, I, 11, 21, p. 67.

En effet, celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans un trouble continué.¹

Une note de Pierre Pellegrin indique que le sujet ici est le « futur sceptique », ou l'aspirant-sceptique. Mais nous pouvons sans risque signaler que c'est là la fin de toute philosophie, ce qui apparaît nettement dans le *Traité* lorsqu'il est question des philosophes inventant des fictions et cédant à des illusions afin de se rapprocher de la tranquillité du vulgaire et du vrai sceptique². Un tel philosophe, conduisant la recherche sur la supposée distinction entre la réalité et son apparaître, reste dans la *διαφωρία* propre à l'opinion, ne suit pas la « voie sceptique », qui va à l'inverse de cette recherche et tend à renverser ce trouble, selon « quatre aspects » des règles de la vie quotidienne :

[...] l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; par la conduite de la nature nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée ; par la nécessité des affects la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons. Mais nous disons tout cela sans soutenir d'opinions.³

Être dogmatique c'est donc bien soutenir des opinions, et soutenir des opinions c'est construire des assertions qui dépassent le trouble naturel et inévitable des impressions et affections, pour se jeter dans un trouble plus violent, celui de la *διαφωρία*. Cependant, si être sceptique permet la tranquillité concernant l'opinion, cette tranquillité n'est pas parfaite : il reste le trouble naturel des affects, qui doit être *modéré* : c'est ce qui distingue le sceptique des gens ordinaires⁴.

Chez Hume, tout trouble pourrait être considéré comme un affect, si nous ne faisons pas du terme d'affect un synonyme de passion, et en donnons une définition psychologique telle que *tout ce qui consiste en une modification de l'esprit, y compris la manière dont s'effectue*

¹ *Esquisses*, I, 12, 26-27, p. 69-71.

² *THN*, 1.4.3.9, p. 311.

³ *Esquisses*, I, 11, 23-24, p. 69.

⁴ *Esquisses*, I, 12, 29-30, p. 71-73

cette modification. L'assentiment est alors un affect, la mélancolie en est un autre, et la position du vrai sceptique vise à trouver l'équilibre entre ces affects afin de poursuivre à la fois sa vie et sa philosophie. Ainsi, tout ce qui se trouve être une définition de l'attitude sceptique dans Sextus Empiricus, du pyrrhonisme donc, est un trait essentiel du vrai scepticisme défini par Hume, celui qui repose sur la tension permanente entre la modestie et la mélancolie occasionnée par le scepticisme total.

Cette appartenance au champ discursif du pyrrhonisme explique la possibilité d'une science de la nature humaine circulaire mais non auto-réfutante, envisagée à partir des niveaux de croyance. Le scepticisme n'est pas une doctrine, encore moins un ensemble de règles, ni une théorie. Il est une « voie », il est ce que nous avons appelé une attitude, et qui ne se peut décrire qu'en termes d'attitude. De la sorte, toute conclusion tirée d'une recherche fondée sur cette attitude est sceptique par métonymie, c'est-à-dire qu'elle porte l'empreinte du scepticisme. L'on est fondé à se demander comment il était possible que, après avoir montré la nature strictement affective de la croyance, supprimé la question de la nécessité réelle pour proposer contre elle une conception déterministe de la nature, et anéanti toute possibilité d'une théorie de la subjectivité, le discours du *Traité* opère une remarquable palinodie en impliquant toutes ces fictions préalablement démontées, dans la tonalité affective à la première personne du singulier de la conclusion de sa « logique ».

Qui est ce « je » de la section 1.4.7, celui-là même qui ne trouve en lui aucune source impressionnelle de son idée de lui-même ? Ce n'est pas Hume. Ce n'est pas non plus le guide philosophique qui s'adresse à son lectorat par l'emploi régulier de la première personne du pluriel.

Tentons de resituer la question. La psychologie naturaliste repose sur la thèse générale du monde, mais en une version particulière qui considère le monde comme la nature, totalité de ce qui est réel, entièrement objective et immanente, et sans discontinuité aucune ni discrimination entre les objets psychiques et physiques. Nous pouvons affirmer que lorsque le discours suggère une telle discrimination, ou n'importe quelle conception allant à l'encontre de cette version particulière de la thèse générale du monde, il s'agit d'un niveau de croyance supérieur au niveau zéro. Ce dernier est le seul garantissant la cohésion théorique du système sceptique. Si les autres niveaux ne s'analysaient pas ultimement en lui, l'intégralité du

discours serait contradictoire, et le nœud sceptique ne pourrait pas être le cadre de la décision sceptique, mais plutôt celui d'une mélancolie infinie, ou au contraire d'une langueur désintéressée et nihiliste. A partir de cette conception de la thèse générale du monde, l'attitude du scepticisme modeste conduit à l'analyse de la fiction du moi et de l'identité personnelle qui, comme toute autre idée complexe, a un thème inactuel et différent de son objet, et est une conception à référence intégrale vide : elle est une fiction. Pourtant, il y a bien un « je » qui fait l'expérience de mélancolie, qui se situe au centre de la tourmente, qui alterne affects vifs et indolence morose. Au niveau du discours lui-même, il est le narrateur de l'expérience philosophique à laquelle le *Traité* invite le lecteur. Il est le personnage au centre de la mise en scène qui décrit l'affect de mélancolie comme le pivot entre scepticisme total et scepticisme modéré. Mais au niveau de la lecture, de l'expérience philosophique en elle-même, ce « je » du philosophe est celui du lecteur qui reconstruit le discours, et duquel l'intégralité du sens provient. Il n'est ni le pôle subjectif de la perception, ni un simple tas de perceptions plus ou moins organisées en système, ni un tout qui serait supérieur à la somme de ces perceptions : il est la partie strictement affective du tuilage des impressions successives qui s'affaiblissent en idées, et des idées qui en attirent d'autres, à travers le temps. Il est la manière dont s'effectue ce tuilage, c'est-à-dire l'expérience elle-même, avec ses déterminations naturelles, ses mouvements, et ses variations d'intensité. Il est ce changement constant, ces modifications en lesquelles consistent l'expérience, la croyance et l'action, au cours de la lecture.

C'est pour cette raison que l'adoption de différents niveaux de croyance est nécessaire à la pratique de la philosophie : pure affectivité, le « je » du philosophe est, comme n'importe quel autre être humain, un être de croyance, et pour qu'il y ait croyance, il faut du sens. Or aucun discours ne peut être produit depuis la position du niveau zéro, puisque la production de tout discours consiste en la construction de fictions – d'idées complexes et d'expérience de généralité – qui impliquent immédiatement un changement de niveau de croyance. Point de théorie de la subjectivité ici, dans ce prolongement que nous proposons de la psychologie humienne : l'affectivité n'est qu'une forme de modification, qui consiste en l'existence nouvelle d'une perception dans la structure actuelle de l'esprit, ou en toute autre transformation de la structure actuelle de l'esprit, et elle est cette modification elle-même,

dans une dynamique de changement constant de niveau de croyance. La subjectivité, la croyance en moi-même qui me thématise en un moi, n'est qu'un changement de niveau de croyance, et peut s'analyser. Cela ne signifie pas qu'il s'agit d'une erreur, mais seulement d'une fiction, dont certaines sont nécessaires et légitimes pour mener la vie et la science.

Cartographie 4 : le scepticisme pratique et la vraie philosophie

Le scepticisme modéré est l'attitude par laquelle, dans l'activité philosophique, « je » peux modérer ces changements constants en construisant un système de fictions légitimes, et modérer par-là l'affection de mélancolie par laquelle « je » pose un critère pour la scientificité de mon effort philosophique, de mon système de fictions. Ce critère n'est pas épistémologique, mais strictement affectif : contre toute mélancolie et contre toute indolence, il consiste en un relâchement de l'effort en un affect de « satisfaction ».

Nous en arrivons à la seconde grande forme de scepticisme, celle qui complète ce que nous avons appelé le *scepticisme théorique* : le *scepticisme pratique*. Il ressort de la mise en œuvre du scepticisme modéré, il est donc conséquent. Il est l'ensemble d'attitudes et de positions impliquées dans toute pratique satisfaisante de la philosophie. Le critère de la satisfaction affective est donc central. Il consiste en deux types d'application des principes du scepticisme modéré tel que nous l'avons décrit dans les trois dernières sections : une application que nous appellerons *méthodologique*, et une application *pragmatique*. Ce que nous appelons l'application pragmatique ne désigne pas, de la part de Hume, une volonté de produire quelque effet grâce aux principes du scepticisme modéré, puisque cela reviendrait à identifier des intentions autoriales, mais bien plutôt à identifier les effets réels, à observer l'efficace *dans le discours même* de l'attitude du scepticisme modéré. Cette application pragmatique du scepticisme est visible dans les séries de palinodies dont le thème est la remise en question successive de ce qui a été dit précédemment. On peut lire par exemple :

Je ne peux qu'observer ce qui se fait constamment, c'est-à-dire que cette difficulté [le dilemme de la raison fausse ou de l'absence de raison] n'est

jamais évoquée et que, même lorsqu'elle a été présente à l'esprit, elle est vite oubliée et ne laisse après elle que peu d'impression.¹

Puis dans le paragraphe suivant :

Mais qu'ai-je dit là, que les réflexions très raffinées et métaphysiques n'ont que peu ou pas d'influence sur nous ? C'est à peine si je puis m'empêcher de rétracter cette opinion et de la condamner en vertu de mon expérience et de mon sentiment présent. La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout mon raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre.²

Cet exposé de la force affective du trouble dogmatique, qui conduit à la constatation tout aussi affectivement chargée de la *διαφωνία*, et de l'*ἰσοσθένεια* jusqu'à l'éventualité de l'*ἔποχή*, est lui-même immédiatement suivi de ce qui ressemble, à première vue, à la fois à une nouvelle palinodie, et à un rejet des critères de l'opinion, et à une acceptation – provisoire nous le verrons – des critères naturels de la voie pyrrhonienne :

Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison [l'opinion] est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophique, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit, soit par quelque distraction vive de mes sens, qui efface toutes mes chimères.³

Ce qui ressemblait à une variante pratique du divertissement pascalien est en même temps la mise en œuvre effective du procédé du scepticisme modéré, dans son acception la plus concrète du relâchement de l'attention philosophique corrélé à la *modération naturelle des affects*, ceux-là même qui étaient produits par le trouble d'un doute encore teinté de dogmatisme et de scepticisme total. La voie sceptique du pyrrhonisme est suivie à la lettre :

A ce point, je me trouve donc absolument et nécessairement déterminé à vivre, parler et agir comme tout le monde dans les affaires courantes de la vie. [...] Il se peut, que dis-je, il faut que je cède au courant de la nature en me soumettant

¹ *THN*, 1.4.7.7, p. 361.

² *THN*, 1.4.7.8, p. 361-362.

³ *THN*, 1.4.7.9, p. 362.

à mes sens et à mon entendement ; et par cette soumission aveugle, je montre à la perfection ma disposition et mes principes sceptiques.¹

Mais la voie sceptique du pyrrhonisme est insatisfaisante, la modération ne se réduit pas à la tentative de calmer des affects et des troubles : une telle tentative n'est elle-même pas un relâchement, et elle garde toujours la trace du motif de son intervention, à savoir l'affect de mélancolie. Le trouble est en effet toujours présent, et s'insinue, dans le cours de la narration par une nouvelle palinodie, transformant la voie de la tranquillité sceptique en indolence morose :

[...] bien que ma tendance naturelle et le cours de mes passions et de mes esprits animaux me réduisent à cette croyance indolente aux maximes générales du monde, j'éprouve encore un reste suffisant de ma disposition précédente pour être prêt à jeter au feu tous mes livres et tous mes papiers et à jurer de ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie. Tels sont, en effet, mes sentiments dans l'humeur morose où je me trouve à présent.²

On remarquera dans le ton même, qui indique un changement de niveau de croyance, mais parodie ce nouveau niveau, avec la référence aux « esprits animaux », que l'abandon au cours de la vie est une expérience d'indolence qui n'est pas satisfaisante. Hume met en opposition deux conceptions du courant de la nature, ou plutôt deux descriptions de son effectivité. Il faut « céder au courant de la nature » par la soumission aux impressions et à l'imagination, ce qui est une attitude sceptique, mais alors cela conduit à accepter à nouveau de suivre les envolées de l'imagination vers le dogmatisme de l'entendement et le trouble qu'il produit, ce qui annule l'attitude sceptique. Pour conserver cette attitude, il faudrait alors plutôt « lutter contre le courant de la nature », ce qui impliquerait malheureusement de se replonger dans la torture des « subtilités et des sophismes », celle-là même que la décision de céder au courant de la nature devait annuler. C'est là une autre expression du dilemme de la raison fautive et de la raison nulle. La circularité est indépassable, et l'état d'indolence, tout comme l'état de fièvre philosophique, ne peuvent ni être assortis l'un à l'autre, ni être

¹ 1.4.7.10, p. 362-363.

² *THN*, 1.4.7.10, p. 362-363.

totale­ment évités, ni être maintenus. C'est cet état de lutte constante qui définit le scepticisme modéré, et non pas le calme et la tranquillité :

Partout où je lutterai contre mon inclination, j'aurai une bonne raison de résister et je ne me laisserai plus guider vers des errances dans les solitudes désolées et les passages difficiles que j'ai rencontrés jusqu'ici.
Tels sont les sentiments qui nourrissent ma morosité et mon indolence et je dois avouer, en vérité, que la philosophie n'a rien à leur opposer et attend plutôt sa victoire du retour d'une bonne humeur sérieuse que de la force de la raison et de la conviction.¹

L'alternance *naturelle* entre l'indolence et l'effort philosophique, dont le point de bascule est l'expérience de la mélancolie, définit le scepticisme modéré en action, et nous pouvons remarquer son effectivité, voire son application pragmatique, directement dans les discours du *Traité*. L'effort philosophique n'est qu'une réponse à une inclination naturelle, qui a besoin d'être le plus éloignée possible de l'affection de mélancolie pour être éprouvée². Toute la narration à la première personne consiste, du moins telle que nous en faisons l'expérience lors de la lecture, à montrer la dynamique des étapes successives de l'attitude du scepticisme modéré, qui se situe entièrement dans la décision de se conformer à tout instant aux inclinations naturelles provoquées par des affects : la conformation indolente au cours naturel des impressions, interdisant à cette étape l'effort philosophique, cède à l'inclination naturelle de l'affect de curiosité³, la méthode expérimentale mise en œuvre pour répondre à cette inclination débouche éventuellement sur l'affection de mélancolie, qui elle-même se trouve repoussée par l'indolence. Les seuls moments où l'inclination naturelle doit être objet de résistance, c'est lorsque cette résistance est accompagnée d'une bonne raison⁴. Celle-ci nous semble être unique : c'est la mélancolie qui doit être écartée. L'effort philosophique écarte la morosité de l'indolence lorsque l'inclination de curiosité se fait sentir, l'indolence écarte l'affection de mélancolie lorsque l'effort philosophique y débouche. Aucun de ces états n'étant définitif, chacun étant soumis à une augmentation progressive de l'affection de

¹ *THN*, 1.4.7.10-11, p. 363.

² *THN*, 1.4.7.12, p. 364.

³ *THN*, 1.4.7.12, p. 364 : « je ne peux m'empêcher d'éprouver de la curiosité et de vouloir connaître les principes moraux du bien et du mal [...]. Ces sentiments jaillissent naturellement dans la disposition où je me trouve ».

⁴ *THN*, 1.4.7.10, p. 363.

mélancolie (trouble intense dans le cas de la philosophie, lassitude dans celui de l'indolence), l'attitude sceptique consiste bien en une alternance mesurée de l'un et de l'autre, sans laquelle scepticisme total et dogmatisme s'affronteraient jusqu'à leur mutuel anéantissement :

C'est pourquoi il est heureux que la nature brise la force de tous les arguments sceptiques à temps et les empêche d'avoir une influence de quelque importance sur l'entendement. S'il faut attendre qu'ils se détruisent eux-mêmes, cela ne peut se produire avant qu'ils aient d'abord renversé toute conviction et totalement anéanti la raison humaine.¹

La menace est la mélancolie extrême, avec tous les symptômes de la folie et de la perte de raison. La nature la rend impossible, ce que nous avons montré avec l'impossibilité du scepticisme « obstiné ». Les scrupules et doutes sceptiques s'appliquent aux raisonnements subtils, mais sont toujours tempérés par la réalité effective des processus naturels de l'expérience, et en systématisant ce point, Hume inscrit sa *skepsis* dans le champ plus large de la *skepsis* pyrrhonienne.

¹ *THN*, 1.4.1.12, p. 269.

Conclusion de la seconde partie – pour une redéfinition sceptique des critères de scientificité

Nos considérations sur l'application pragmatique du scepticisme modéré, qui est elle-même thématifiée en plusieurs endroits dans le *Traité* comme naturelle et effective¹, nous conduisent à l'autre approche du scepticisme pratique, à savoir l'application méthodologique des principes du scepticisme modéré.

Nous avons vu qu'un scepticisme extravagant pouvait naître d'une projection de critères épistémologiques sur les explications psychologiques. Une telle épistémologie se situerait à des niveaux de croyance supérieurs, dans lesquels seraient posées la possibilité de tels critères et l'existence d'une vérité transcendante déterminant les justifications rationnelles. Mais la psychologie interdisant toute justification rationnelle, une telle perspective épistémologique implique immédiatement une contradiction. A moins de redéfinir le point de vue épistémologique lui-même, en circonscrivant l'identification des critères de scientificité à l'intérieur des objets de la psychologie, et non en dehors.

C'est ce que propose le scepticisme pratique, par l'application méthodologique des principes du scepticisme modéré. Nous avons dit que cette redéfinition était basée sur l'affectivité, selon la définition spécifique de l'affectivité que nous avons donnée. Mais quelle est cette redéfinition ? Consisterait-elle à faire de la mélancolie un critère de scientificité, dans un sens qui serait alors strictement limitatif ? La mélancolie serait un témoin indiquant que l'effort scientifique ne peut aller plus loin pour le moment, mais non pas que l'effort scientifique est un succès, ni même qu'il vaut la peine d'être fait. Non, la mélancolie n'est pas un critère de scientificité, mais un principe réel de la dynamique sceptique nécessaire de la science de la nature humaine. Nous avons par ailleurs envisagé la satisfaction comme critère d'arrêt de l'effort philosophique. Ce critère positif est thématifié comme tel à de nombreuses reprises dans le *Traité*, la plupart du temps dans des réflexions méthodologiques ou

¹ Voir par exemple *THN*, 1. Introduction. 3, p. 32 ; 1.4.1.12, p. 269 ; 1.4.2.56-57, p. 302-304.

épistémologiques, et pour partie au niveau du méta-discours. L'activité philosophique est d'emblée mise en tension dans l'opposition entre la mélancolie et la satisfaction :

Car il est on ne peut plus certain que le désespoir a presque le même effet sur nous que la jouissance, et que nous n'avons pas plus tôt pris connaissance de l'impossibilité de satisfaire un désir que ce désir lui-même s'évanouit. Quand nous voyons que nous avons atteint les limites extrêmes de la raison humaine, nous nous reposons, satisfaits, bien que nous soyons surtout parfaitement convaincus de notre ignorance et nous apercevions que nous ne pouvons rendre raison de nos principes les plus raffinés, si ce n'est par l'expérience que nous avons de leur réalité [...].

C'est là que se trouve la rupture avec le pyrrhonisme, ou plutôt le mouvement de réorientation du discours sceptique dans champ de la *skepsis* pyrrhonienne. La satisfaction est bien un critère sceptique affectif, qui, à l'opposé de la mélancolie, est un trouble positif signalant l'arrêt de l'effort, loin de la frustration de voir tout un raisonnement tomber sous une cascade de contradictions. S'il n'y a pas de crise sceptique après le premier livre du *Traité*, alors que la suite en conserve tous les principes, c'est parce que, tout d'abord l'application méthodologique du scepticisme modéré équilibre immédiatement toute mélancolie avec la vivacité de cours naturel de l'expérience, mais que cet équilibre permet également la satisfaction là où elle n'était pas possible avec la seule application du scepticisme modeste :

Et de même que l'impossibilité d'aller plus loin suffit à satisfaire le lecteur, l'auteur peut tirer une satisfaction plus grande encore du libre aveu de son ignorance et de sa prudence à éviter l'erreur où tant d'autres sont tombés, cette erreur qui consiste à imposer au monde ses conjectures et ses hypothèses comme les plus certains principes. Quand ce contentement du maître et de l'élève peut être obtenu, je ne sais ce que nous pouvons exiger de plus de notre philosophie.

Le *τέλος* épistémologique de la science sceptique de la nature humaine n'est pas la fondation de toute science. Celle-ci serait plutôt l'une de ses issues pragmatiques. Il n'est pas non plus l'universalité rêvée des philosophes modernes. Il est plus simple, plus restreint, mais en même temps, parce qu'il est sceptique, plus universellement réaliste. Puisque la philosophie n'est qu'une activité répondant, à partir de déterminations naturelles de l'esprit, à

une inclination naturelle, son τέλος n'est autre qu'un affect naturel, le seul qu'on puisse exiger de la philosophie en dernière instance :

Ces sentiments jaillissent naturellement dans la disposition où je me trouve et si je m'efforçais de les bannir, en m'attachant à quelque autre affaire où à quelque autre distraction, je *sens* que j'y perdrais en plaisir, et c'est là l'origine [i.e. le motif originel] de ma philosophie.¹

Que la satisfaction soit un degré de plaisir, cela peut être aisément explicable à partir de la théorie des passions. Hume place lui-même une synonymie entre le surcroît de satisfaction (*receiving a new satisfaction*) et le surcroît de plaisir (*more pleased*) lorsqu'il cite Addison dans la section sur les « relations d'impressions et d'idées »². Ainsi, la mélancolie n'est pas l'arrêt de la science, mais l'affection sceptique qui en modère naturellement l'élan, dans la perspective à venir d'une continuation plus posée, et donc plus susceptible de satisfaction. Ce motif du plaisir est visible dans le premier livre, ce qui laisse à penser qu'il est un but constant de la philosophie. Hume en fait une injonction méthodologique non discutable, sur la base de l'attitude du scepticisme limitatif :

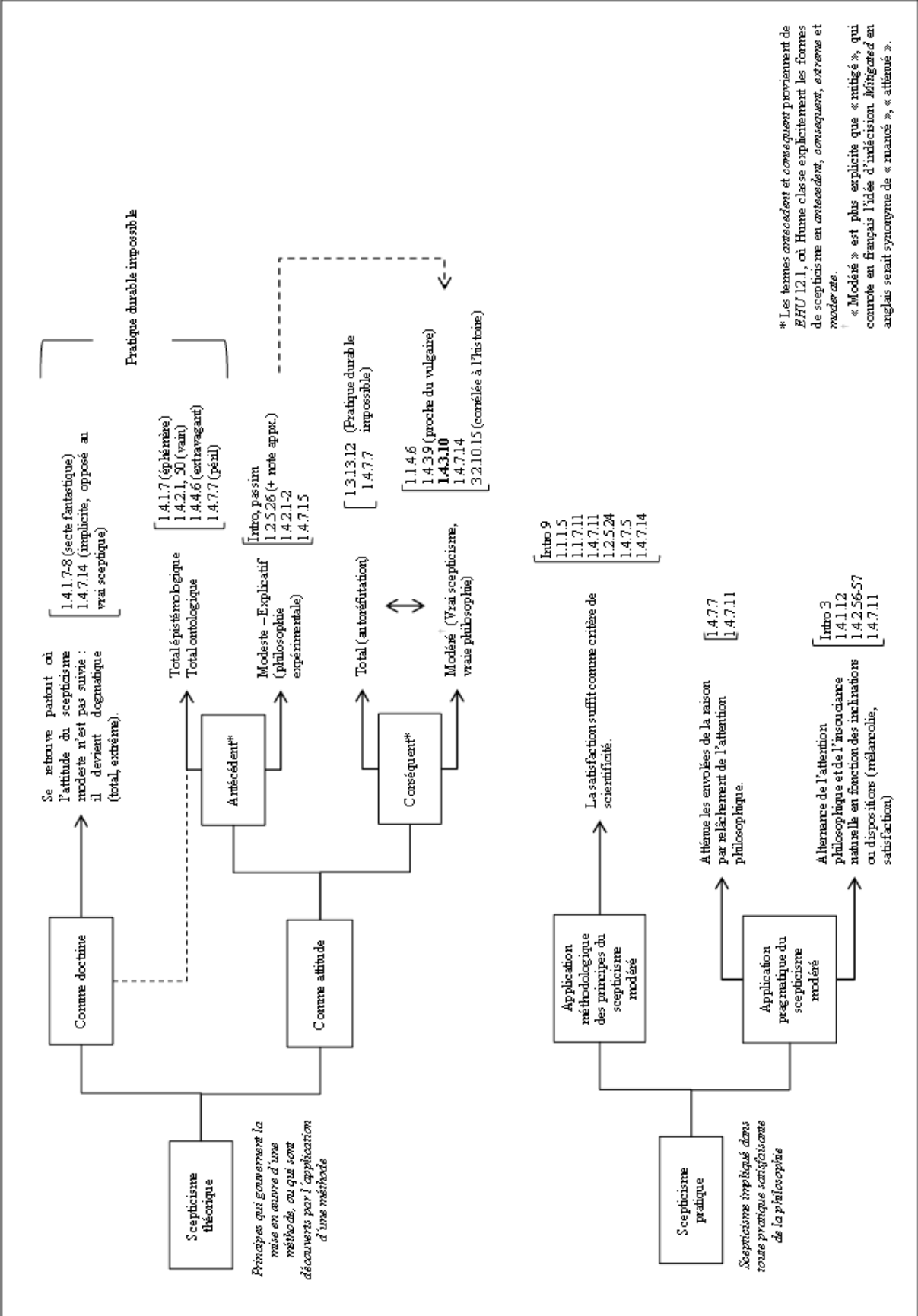
Les causes ultimes des actions de notre esprit, il est impossible de les expliquer. Il suffit que nous en puissions rendre compte d'une façon satisfaisante d'après l'expérience et par analogie.³

Nous avons ainsi une cartographie complète de l'analyse du nœud sceptique, que nous pouvons à tout moment replacer dans la dynamique de construction de la partie logique de la science de la nature humaine, et par laquelle s'expliquent les revirements et palinodies régulières, qui ne sont pas le signe d'une indécision sceptique, mais celui, justement de la décision sceptique.

¹ *THN*, 1.4.7.12, p. 364.

² *THN*, 2.1.4.5, p. 120.

³ *THN*, 1.1.7.1, p. 68.



* Les termes *antécédent* et *conséquent* proviennent de *ETHU* 12.1, où Hume clas se explicitement les formes de scepticisme en *antécédent*, *conséquent*, *extrême* et *modéré*.
 « Modéré » est plus explicite que « ratigé », qui comote en français l'idée d'indécision. *Mélangés* en anglais serait synonyme de « manos », « atténué ».

Conclusion

La décision sceptique à l'œuvre dans le *Traité de la nature humaine* produit une réforme des critères de scientificité, en imposant un aspect dynamique de l'activité philosophique, en relation avec la vie affective de celui qui s'y adonne, et dont la mesure est la tension entre les vécus affectifs de la mélancolie et de la satisfaction. Elle constitue une réforme des critères de scientificité qui prescrit l'attitude du scepticisme modéré comme une obligation philosophique : « dans tous les événements de la vie, nous devons tout de même préserver notre scepticisme », signifie qu'il faut trouver la mesure *satisfaisante* entre l'attention philosophique et l'abandon aux croyances naturelles, en repoussant constamment les deux limites que sont la mélancolie et l'indolence.

L'expérience est la réalité concrète de la vie de l'esprit : elle est ce en quoi consistent les faits de la nature humaine. L'esprit est un ensemble de perceptions, dont l'agencement est sans cesse modifié par un flux ininterrompu de nouvelles perceptions, les impressions. La manière dont ces nouvelles perceptions font impression sur l'esprit se ramène à une forme d'affect, qui est la réalité irréductible de l'expérience : il est le vécu de la manière dont la venue à l'existence de perceptions dans l'esprit, modifie l'esprit. L'affect est l'expérience irréductible d'une modification de l'esprit.

Hume parle parfois de *feeling*, en désignant par-là l'expérience vécue que l'on a de la vivacité des perceptions, qui correspond encore à la croyance en ces perceptions. La vivacité des perceptions est une réalité affective, et donc la croyance est un processus affectif, tout comme la colère, le plaisir, la douleur, et les tendances de l'imagination, sont des réalités affectives. Ce n'est pas une notion que nous ajoutons à Hume – qui utilise le terme d'affect à plusieurs endroits pour parler du sentiment et des passions, ce qui est une des dimensions de la vie affective telle que nous la concevons ici. Ce n'est donc pas non plus une manière d'interpréter Hume ou un quelconque texte tiré du *Traité*, mais une manière d'interpréter l'attention sceptique à travers ce qu'il y a de plus irréductible et de plus concret dans l'expérience : le vécu affectif.

Mais alors, si l'affect est le domaine d'une épistémologie psychologique débarrassée de tout critère transcendant, et que la satisfaction est le critère fondamental de scientificité *tant que le scepticisme modéré est à l'œuvre*, cela signifie-t-il que chaque philosophe doit passer par cette mélancolie, ou suffit-il qu'un seul le fasse, puisqu'à travers lui c'est la philosophie qui vit ? Nous pouvons tenter de fournir une réponse à cette question sur le terrain humien. L'expérience ne se réduit pas au vécu d'une seule personne, mais définit la nature humaine aussi dans son historicité : l'histoire est le recueil de l'expérience humaine, c'est-à-dire du monde tel qu'il a été. Si la philosophie, comme activité de l'entendement, est un fait de la nature humaine, l'ensemble des événements qui s'y rapportent participent de son historicité. Donc les découvertes philosophiques d'un philosophe construisent sa philosophie, mais modifient aussi la philosophie dans son unité historique. Le passage humien de la mélancolie constitue en ce sens une expérience philosophique, et non une expérience personnelle.

Penser l'expérience philosophique de cette manière nécessite d'accorder au préalable qu'il y a une dynamique pragmatique des discours, qui consiste en l'actualisation, au moment de la lecture, des discours en fonction de la manière dont ils produisent des modifications de croyance, chez le lecteur, et des déterminations de la lecture qui orienteront ces modifications de croyance. Cette dynamique repose sur la position qu'adopte le philosophe sceptique dans ses discours. Cette position varie en fonction de niveaux de croyances.

Un exemple de cette variation des niveaux de croyance est le passage dans l'énonciation à la forme du témoignage à la première personne de l'expérience mélancolique, juste après la dénonciation des notions d'identité, de monde extérieur et d'existence, comme étant des fictions résultant d'usages abusifs de termes généraux. Le référentiel est le même : injonction de l'expérience et de l'explication psychologique. Mais les usages varient, et le traitement des thèmes se voit modifié : par exemple la partie 1.4 montre sur le système sceptique et les autres systèmes que les croyances philosophiques sont le résultat de processus de l'imagination ; puis, qu'elles sont des fictions qui ne renvoient à rien dans l'ordre naturel de l'expérience ; puis finalement que toute entreprise de connaissance et toute croyance résultent de processus de l'imagination qui construit par ailleurs autant de fictions.

Le choix de la forme de l'aveu et du thème de la mélancolie consacre ce glissement d'un niveau de rationalité sceptique à un niveau de croyance forte : c'est l'affect qui prime.

Ce ne sont pas des conclusions rationnelles mais un témoignage affectif qui clôt l'étude de l'entendement. Ce n'est pas le résultat logique d'une démonstration, mais la narration d'un fait de la nature humaine. Cette même variation signale une modification importante dans l'orientation des discours : le glissement d'un discours descriptif à un discours prescriptif, manifesté dans l'expression de la décision sceptique. Puisque l'affect entre en ligne de compte et adopte une position prééminente, la science de la nature humaine ne peut en effet plus se permettre d'être purement descriptive : elle doit fournir le cadre d'une réponse à la question « *que décider ?* ». Car c'est le lieu, pour tout praticien de la philosophie, de se poser la question à l'issue de sa lecture de la section 1.4.7 : *mais en fait de philosophie, que suis-je réellement en train de faire ?*

Les critères de scientificité ne consistent plus en la validité logique et l'épreuve par l'expérience, mais bien plutôt en la *satisfaction*, entendue comme affect. Les motifs d'action à privilégier, d'abord dans la pratique de la philosophie, mais ensuite dans toute activité de la vie, sont donc les motifs naturels qui tendent à un résultat agréable. Seules comptent alors la mélancolie et la satisfaction du philosophe pour suspendre la recherche : la mélancolie met un terme, pour un temps, aux raisonnements, en poussant le philosophe à fuir cette passion désagréable, *car il faut se méfier des doutes philosophiques* ; la satisfaction est une forme de satiété intellectuelle, une passion agréable que le philosophe peut faire durer avant de reprendre sa recherche, *car il faut aussi se méfier des convictions philosophiques*. Hume préconise cette satisfaction, qui semble être l'unique critère sceptique possible : elle est une expérience vécue de contentement de soi. Il ne s'agit pas de ressentir la satisfaction d'un manque, auquel cas il faudrait établir les conditions dans lesquelles ce manque est satisfait, ce qui ressemble à des critères. Il ne s'agit pas non-plus de satisfiabilité, ce qui impliquerait aussi des critères. Il s'agit d'un vécu affectif, dont les conditions ne sont pas préalablement fixées. L'affect est liminaire, il échappe à l'entreprise descriptive et explicative parce qu'il s'impose dans le vécu de l'activité philosophique. On ne peut déterminer ses critères ou ses conditions d'apparition à l'avance, on ne peut l'analyser, on ne peut le décrire. On ne peut que le vivre et le nommer. Hume prescrit : on s'arrête lorsqu'on est satisfait. Il ne dit pas « on est satisfait si..., et lorsque... ».

La science de la nature humaine se construit ainsi en suivant la temporalité et les variations de la vie affective. C'est la première règle sceptique que prescrit Hume dans ce mouvement du discours philosophique vers son caractère normatif : il faut préserver notre scepticisme dans tous les événements de la vie, parce que s'y présentent toujours de nouvelles occasions de douter et de nouvelles occasions de croire.

Cette temporalité de l'expérience de la pensée philosophique transforme finalement la circularité autoréférentielle d'une science qui fournirait les conditions de sa propre possibilité : la science de la nature humaine consiste à fonder toutes les autres sciences en décrivant, à tout moment, les conditions de sa propre possibilité, et en prescrivant les règles de ses corrections en vue de sa forme future. C'est au sein d'un processus d'ajustements, plutôt que dans un cercle dont la dimension paradoxale reposerait sur l'aspect statique que revêtirait une pensée fermée et totalisée, qu'elle suit le fil de l'expérience. L'expérience est le seul fondement solide qu'on puisse lui donner, et puisqu'il n'y a jamais deux impressions originaires identiques, l'expérience est toujours renouvelée. La nature humaine est donc un devenir réel et non un invariant abstrait.

Finalement, la science de l'homme, n'est donc jamais close, jamais achevée, jamais totalisée, jamais unifiée. Elle suit les modifications de son objet, la nature humaine, et par effet de son action, la décision sceptique s'inscrit dans ces modifications, et vient en retour la caractériser. C'est en cela qu'elle est sceptique. Le philosophe ne se contente pas du dogmatisme des croyances naturelles ou philosophiques, et il se méfie du doute comme méthode qui n'aurait d'autre but qu'elle-même. La philosophie est une philosophie de l'affect car l'affect est un élément déterminant de ses critères de scientificité. Elle est aussi une philosophie affective, car elle participe de la vie humaine.

Bibliographie

Œuvres de Hume

Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), ed. D. Fate Norton et Mary J. Norton, The Clarendon Edition, Oxford, Oxford University Press, 2 vol., 2007.

A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., revised by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

A Treatise on human nature, Vol. 1–2, in *The philosophical works of David Hume in four volumes*, Thomas Hill Green, Thomas Grose, (ed.), London, Longman, Green, and Co., 1874, 4 vol.

Traité de la nature humaine, introduction et traduction d'A. Leroy, Aubier, Paris, 1946.

L'entendement (Traité de la nature humaine, Livre I), trad. de Ph. Baranger et Ph. Saltel, présentation, notes, index, bibliographie et chronologie par Ph. Saltel, GF, Paris, 1995.

Les passions (Traité de la nature humaine, Livre II, suivi de Dissertation sur les passions), introduction, traduction et notes de J-P. Cléro, GF, Paris, 1991.

La morale (Traité de la nature humaine, Livre III), introduction, traduction et notes de Ph. Saltel, GF, Paris, 1993.

An Abstract of a Book Lately Published, in *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, ed. D. Fate Norton et Mary J. Norton, The Clarendon Edition, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 403-417.

Abrégé du Traité de la nature humaine, présentation, traduction et notes de D. Deleule, Aubier, Paris, 1971.

Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, in *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, ed. D. Fate Norton et Mary J. Norton, The Clarendon Edition, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 419-431.

Lettre d'un Gentilhomme à son ami d'Edimbourg, présentation, traduction et notes par D. Deleule, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

An Enquiry concerning Human Understanding (1748), ed. T.L. Beauchamp, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, Oxford, Clarendon Press, 2000.

Enquête sur l'entendement humain, trad. par A. Leroy et Michelle Beyssade, présentation par Michelle Beyssade, GF, Paris, 1983/2006.

Enquête sur l'entendement humain, bilingue, trad. et présentation par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2008.

Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion (1779), ed. G.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Dialogues sur la religion naturelle, bilingue, traduction et commentaire par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2005.

Essays Moral, Political and Literary (1777), edited by E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1985/1987.

Essais moraux, politiques et littéraires, trad. par M. Malherbe, 2 vol., Paris, Vrin, 1999 (vol. 1), 2009 (vol. 2).

History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1668, 8 vol., J. M'Crerry (ed.), London, 1807.

The Letters of David Hume, edited by J.Y.T. Greig, 2 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1932/2011.

New Letters of David Hume, edited by Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford, Clarendon Press, 1954/2011.

Littérature principale (dans l'ordre alphabétique des auteurs ou éditeurs)

Aristote, *Physique*, traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, GF, 2002.

Métaphysique, présentation et traduction par M-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF, 2008.

Problème XXX, traduit par J. Pigeaud (1988), in Pigeaud, Jackie, *L'Homme de génie et la mélancolie*, Paris, Payot & Rivages, 2006.

Bacon, Francis, *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon,...* avec une notice biographique par J.-A.-C. Buchon, Paris, Ch. Delagrave, 1880.

The New Organon [1620], ed. L. Jardine and M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Baillet, Adrien, *Vie de M. Descartes* [1691], Paris, Table Ronde, coll. « Grandeurs », 1946.

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique. Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée. Avec la vie de l'auteur, par Mr. Des Maizeaux*, Amsterdam, chez P. Brunel, 1740.

Berkeley, George, *Principles of Human Knowledge* [1711] and *Three Dialogues* [1713], introduction and notes by H. Robinson, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Principes de la connaissance humaine, trad. D. Berlioz, Paris, GF, 1991.

Trois dialogues entre Hylas et Philonous, trad. G. Brykman et R. Dégremont, Paris, GF, 1998.

Notes Philosophiques, traduction collective, in *Œuvres de Berkeley*, G. Brykman (dir.), vol.I, Paris, PUF (« Epiméthée »), 1985.

Burton, John Hill, *Life and Correspondence of David Hume. From the Papers Bequeathed by his Nephew to the Royal Society of Edinburgh ; and other Original Sources*, 2 vol., London, William Tait (ed.), 1846.

Butler, Joseph, *The Analogy of Religion Natural and Revealed. To Which are Added Two Brief Dissertations: I. Of Personal Identity. II. Of the Nature of Virtue*, [1736], 6th Edition, London, 1771.

L'analogie de la religion naturelle et révélée avec l'ordre et le cours de la nature, traduit de l'Anglais, chez Brunot-Labbe, Librairie de l'Université, quai des Augustins, n°33, Imprimerie de Feugueray, Paris, 1821.

Campbell, George, *Dissertation on Miracles, Containing an Examination on the Principles Advanced by David Hume in an Essay on Miracles* [1762], 4th edition, Edinburgh, 1807.

Cheyne, George, *The English malady* [1733], ed. R. Porter, London, Routledge, 1991.

Cicéron, *Académiques*, trad. M. Delcasso, in *Œuvres complètes de Cicéron*, édition bilingue, Bibliothèque Latine-Française ou traductions nouvelles des auteurs latins, C. L. F. Panckoucke, Paris, 1833.

D'Alembert, Jean le Rond, et Diderot, Denis (dir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* [1751-1772], site de l'ARTFL Encyclopédie Project, Robert Morrissey (General Editor) ; Glenn Roe (Assoc. Editor), Chicago, University of Chicago, <http://encyclopedie.uchicago.edu>

Descartes, René, *Méditations Métaphysiques* [1641], in *Œuvres de Descartes*, T. IX-1, publ. Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation en co-édition avec le CNRS, Paris, Vrin, 1982.

Keill, John, *An Introduction to Natural Philosophy : Or Philosophical Lectures Read in the University of Oxford, Anno Dom. 1700. To which are Added the Demonstrations of Monsieur Huygens's Theorems, concerning the Centrifugal Force and Circular Motion. Translated from the last edition of the Latin. The 4th Edition.* London, 1702, 1745.

Johnson, Samuel, *A Dictionary of the English Language : in which the Words are deduced from their Originals and Illustrated in their Different Significations by Examples from the best Writers. To which are Prefixed a History of the Language and an English Grammar.* 2 vol, London, Printed by William Strahan, 1755.

Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [1690], trad. Coste (1700/1755), édité par E. Naërt, Paris, Vrin, 1998.

Montaigne (de), Michel, *Les Essais*, Paris, Pléiade, 2007.

Newton, Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* [1687], trad. fra. Marquise du Châtelet (1759), Sceaux Editions Jacques Gabay, 1990, 2 vol.

Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light. (1704) *The Second Edition, with Additions*, London, Printed for W. and J. Innys, Printers to the Royal Society, at the Prince's-Arms in St. Paul's Church-Yard, 1718.

The Correspondence of Isaac Newton, Edited by H.W. Turnbull, J.F. Scott, A.R. Hall., vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Polybe (Πολυβίου), *Ιστορία*, vol. 1 (*πρωτη*), ed. Fridericus Hultsch, 1867.

Reid, Thomas, *The Works of Thomas Reid Now Fully Collected with Selections from his Unpublished Letters*, Maclachlan and Stewart, 3rd edition, Edinburgh, 1852.

Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun [1764], introduction, traduction et notes de M. Malherbe, Paris, Vrin, 2012.

Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires par P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Littérature secondaire (dans l'ordre alphabétique des auteurs ou éditeurs)

Austin, John, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

Berner, Christian, *La philosophie de Schleiermacher*, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Passages », 1995.

Bouveresse, Jacques, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Editions de Minuit, 1976.

Brentano, Franz, *Die Vier Phasen der Geschichte der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Leipzig, Meier, 1926.

Brykman, Geneviève, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993.

Cassin, Barbara, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, *Cahiers de philologie*, vol.4, Lille, PUL, 1980.

Cléro, J-P., et Saltel, Ph. (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

Crubellier, Michel, et Pellegrin, Pierre, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.

Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

Frasca-Spada, M., and Kail, P. J. E. (Eds.), *Impressions of Hume*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

Gautier, Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin et Editions de l'EHESS, 2005.

Husserl, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale [1934-1937]*, trad. et préface par G. Granel, Paris, Gallimard (Tel), 1976.

Prolégomènes à la logique pure [1900]. Trad. par Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer. Paris, PUF, 1969, (2e éd.).

- Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Recherches I et II* [1901]. Trad. par Hubert Élie, Lothar Kelkel & René Schérer. Paris, PUF 1961.
- Méditations cartésiennes* [1929], trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2008.
- Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard (Tel), 1950.
- Kasavin, Ilia (Ed.), *David Hume and Contemporary Philosophy*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin, et Saxl, Fritz, *Saturne et la mélancolie*, Paris, Gallimard, 2000.
- Jardine, Lisa, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Jones, Peter, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1982.
(Ed.) *The Reception of Hume in Europe*, London, Thoemmes Continuum, 2005.
- Le Jallé, Eléonore, *L'Autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, 2005.
- « Hume et les expériences de pensée », in Cléro, J-P., et Saltel, Ph. (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, p. 71-93.
- Magnard, Pierre (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la renaissance*, Paris, Vrin, 2001.
- Möhler, Johann Adam, *Histoire de l'Eglise*, traduit de l'Allemand par l'Abbé P. Bélet, T.2, Paris, Gaume frères & J. Duprey, 1868.
- Mossner, Ernest Campbell, *The Life of David Hume*, London, Nelson, 1954.
- Mounce, Howard, *Hume's Naturalism*, London, Routledge, 1999.
- Noxon, James, *Hume's Philosophical Development. A Study of his Method*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Perelman, Chaïm, Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 6^{ème} édition, 2008.

- Pigeaud, Jackie, *De la mélancolie : fragments de poétique et d'histoire*, Paris, Dilecta, 2005.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, New York, Oxford University Press, 2003.
- Ranger, Graham, *Cahiers de Recherche. Numéro Spécial. Les constructions concessives en anglais : une approche énonciative*, Paris, Ophrys, 1998.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Herméneutique*, trad. Chr. Berner, Paris-Lille, Ed. du Cerf-PUL, coll. « Passages-Opuscules », 1989.
- Seron, Denis, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2006.
- Smith, Norman Kemp, *The Naturalism of Hume*, I, in *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 54 (Apr. 1905), pp. 159-173.
The Naturalism of Hume, II, in *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 55 (Jul. 1905), pp. 335-347.
- Sorensen, R. A., *Thought Experiments*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Winkler, Kenneth P. (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, New York, Cambridge University Press, 2005.

Index nominum

- Ænésidème, 18, 380, 381, 386
D'Alembert, Jean le Rond, 58, 200, 201, 203, 239
Arbuthnot, John, 44
Arcésilas de Pitane, 385, 386
Aristote, 11, 110, 324, 353, 365, 366, 431, 434
Austin, John, 19, 434
Bacon, Francis, 55, 68, 107, 109, 110, 131, 185, 186, 194, 195, 196, 198, 224, 431, 435
Bayle, Pierre, 18, 39, 41, 43, 90, 91, 92, 381, 432, 435
Beattie, James 106, 219
Berkeley, George, 4, 26, 40, 90, 91, 92, 117, 119, 125, 140, 168, 170, 179, 218, 225, 234, 237, 253, 277, 278, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 308, 324, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 369, 402, 408, 432, 434, 436
Birch, James, 49, 73, 180, 182, 286
Boyle, Robert, 62, 64, 66, 68, 194, 196
Brentano, Franz, 130, 131, 132, 140, 434
Butler, Joseph, 75, 76, 77, 78, 81, 432
Campbell, George, 74, 78, 79, 80, 432
Catulle, 380
Cheyne, George, 43, 44, 85, 96, 181, 367, 368, 432
Cicéron, 18, 41, 43, 68, 381, 432
Coste, Pierre, 302, 433
Descartes, René, 17, 24, 90, 91, 92, 117, 131, 150, 296, 331, 382, 384, 385, 386, 432, 433
Diogène Laërce, 84, 381, 393, 412
Dubois, Guillaume, 376
Dürer, Albrecht, 369, 374, 383
Einstein, Albert, 130
Fetti, Domenico, 368, 374, 383
Fichte, Johann Gottlieb, 131
Ficin, Marsile, 375, 376, 435
Green, Thomas Hill, 128, 129, 218, 219, 430
Gregory, David, 60, 64
Gregory, James, 41, 61, 64, 122
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 131, 132, 219
Hobbes, Thomas, 24, 131, 329
Hoddam, Matthew Sharpe of, 69, 70
Home, Henry, 74, 77, 93
Hume, David, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 159, 160, 162, 167, 168, 170, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 258, 261, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 293, 294, 295, 302, 303, 305, 308, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 320, 321, 322,

323, 326, 327, 328, 329, 331, 334, 335,
 339, 340, 343, 349, 350, 354, 356, 357,
 362, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 374,
 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 384,
 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393,
 394, 396, 397, 399, 400, 401, 406, 407,
 408, 410, 411, 414, 415, 417, 419, 421,
 424, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 434,
 435, 436
 Husserl, Edmund, 67, 104, 128, 131, 132,
 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149,
 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
 167, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176,
 177, 178, 195, 199, 201, 203, 208, 214,
 219, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 231,
 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239,
 241, 244, 245, 253, 254, 257, 258, 260,
 268, 269, 270, 272, 321, 340, 341, 434
 Huygens, Christiaan, 135, 433
 Kant, Immanuel, 128, 130, 131, 132, 136,
 258
 Keill, John, 63, 64, 433
 Locke, John, 40, 58, 64, 91, 117, 124, 131,
 134, 135, 140, 149, 151, 152, 153, 154,
 161, 162, 167, 168, 172, 179, 198, 200,
 201, 202, 210, 218, 225, 236, 239, 253,
 254, 257, 261, 295, 296, 297, 298, 299,
 300, 301, 302, 317, 329, 343, 344, 345,
 346, 348, 350, 354, 433
 Mach, Ernst, 130
 Maclaurin, Colin, 60, 61, 65
 Malebranche, Nicolas, 117, 151, 296
 Mauthner, Fritz, 130
 Meinong, Alexius, 130, 131
 Mill, John Stuart, 154, 155, 162
 Montaigne, Michel (de), 17, 31, 39, 41, 71,
 380, 384, 433
 More, Thomas, 375, 376
 Natorp, Paul, 128
 Newton, Isaac, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 107, 109,
 110, 111, 134, 135, 193, 195, 196, 197,
 198, 224, 232, 309, 316, 317, 337, 351,
 358, 397, 433
 Noon, John, 75
 Pascal, Blaise, 71, 374
 Platon, 158
 Polybe, 183, 433
 Pyrrhon, 12, 84, 118, 119, 269, 381, 411,
 412
 Ramsay, Adreew Michael, 91
 Ramsay of Mungale, Michael, 43, 90, 93,
 94, 96
 Reid, Thomas, 8, 13, 16, 41, 78, 104, 105,
 106, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 126, 127, 131, 143, 168, 174, 177, 178,
 179, 186, 201, 203, 219, 241, 269, 277,
 296, 298, 322, 341, 354, 362, 407, 411,
 433
 Rousseau, Jean-Jacques, 58
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (von),
 131, 132
 Schleiermacher, Friedrich, 38, 434, 436
 Sebond, Raymond, 380
 Sextus Empiricus, 18, 48, 324, 380, 381,
 385, 386, 387, 411, 412, 413, 415, 433
 Spinoza, Baruch, 90, 91, 92, 131, 151
 Steuart, Robert, 59, 62, 63, 65
 Stewart, Dugald, 109, 111
 Strahan, William, 105, 106, 366, 433
 Timon de Phlionte, 386
 Vico, Giambattista, 39
 Voetius, Gisbertus, 91
 Walpole, Robert, 72
 Windelband, Wilhelm, 128, 154
 Wishart, William, 381
 Zeller, Eduard, 130